

Ley, deseo y libertad. Notas sobre Lacan y la *Crítica de la Razón práctica*¹

Law, Desire and Liberty. Notes on Lacan and Kant's Critique of Practical Reason

María José CALLEJO HERNANZ
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 25/06/2010
Aceptado: 16/09/2010

Resumen

La subversión de la tradición de la ética llevada a cabo por Kant en la *Crítica de la Razón práctica* es, según Lacan, el fondo de inteligibilidad sobre el que resulta posible una ciencia del sujeto como la desarrollada por Freud. Ello se pondría de manifiesto de una manera particularmente eficaz al aproximar la antimoral de Sade a la moral de Kant. No es difícil mostrar la identidad formal-estructural del orden de las cosas instituido por la incondicionalidad de la ley en un sistema y otro, y exponer así la posibilidad de aquella antimoral como una suerte de variación kantiana. Más aún, sostiene Lacan, es necesario reconocer en *La filosofía en el tocador* de Sade la verdad de la *Crítica de la Razón práctica*. Nuestro estudio propone un examen de esta conocida tesis lacaniana. Por un lado, pretende establecer su contenido exacto y el diagnóstico de la relación entre Kant y Freud (entre ilustración y psicoanálisis) que involucra; por otro lado, se trata de confrontar ese diagnóstico con una reconstrucción de los términos específicos de la cuestión del sujeto práctico en Kant. El objetivo último es dejar siquiera planteada una cuestión sobre el lugar del concepto de “Razón” en el psicoanálisis, esto es, sobre el margen que la

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Naturaleza humana y comunidad. Una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo» (HUM2006-04909), financiado por el MICINN.

verdad del sujeto descubierta en esta teoría deja para una diferenciación (siquiera *de iure*) entre el peso de la razón y las ilusiones del masoquismo moral, y sobre las condiciones mismas del psicoanálisis como teoría.

Palabras clave: Sujeto, deseo, lenguaje, razón, ley moral, libertad, ética, psicoanálisis, Ilustración, Kant, Lacan

Abstract

The subversion of tradition of ethics carried out by Kant in his *Critique of Practical Reason* is, according to Lacan, the intelligibility background on which it is possible a science of the subject as developed by Freud. This would be shown up in a particularly effective way if comparing Kant's moral theory with Sade's anti-moral one. It is not difficult to show the formal-structural identity of the state of affairs established by inconditionality of law in both theoretical systems, and thus expose the possibility of that anti-moral as a kind of Kantian variation. Moreover, Lacan holds, it is necessary to recognize in Sade's *Philosophy in the Bedroom* the truth of *Critique of Practical Reason*. Our study proposes an examination of this well-known Lacanian thesis. On the one hand, we seek to establish the exact content of this thesis and the diagnosis of the relationship that it involves between Kant and Freud (between Enlightenment and psychoanalysis). On the other hand, we seek to confront that diagnosis with the reconstruction of the specific terms of the practical subject question in Kant's philosophy. The ultimate aim is at least to raise a question about the place of the concept of "Reason" in psychoanalysis, that is, about the margin that the truth of the subject discovered by this theory leaves for making the difference (at least *de iure*) between the weight of reason and the illusions of moral masochism, and about the very conditions of psychoanalysis as a theory.

Keywords: Subject, desire, language, reason, moral law, liberty, ethics, psychoanalysis, Enlightenment, Kant, Lacan

Introducción

Yolanda Ruano murió en 2008. Su vida, tan atravesada por el sufrimiento, fue sin embargo un lugar de la alegría y una ocasión para el respeto, esos dos tonos fundamentales del ánimo en que Kant cifraba, respectivamente, la presencia sensible de una verdadera actitud moral y el gesto inmediato del espíritu cuando descubre su proximidad. Su memoria es para quienes la conocimos una razón para la esperan-

za, y también una forma de acceso, dolorosa pero exacta, al muy preciso sentido del concepto kantiano del derecho racional a la esperanza. Por eso, estas páginas sobre Kant, surgidas del intento de entender las objeciones de Lacan a Kant, la crítica lacaniana de las mistificaciones de la autonomía, la función de la aproximación de Sade a Kant como una suerte de proemio teórico imprescindible para comprender el discurso freudiano sobre *El malestar en la cultura*, y la enseñanza sobre la ligazón del deseo y la muerte que ahí se desarrolla, le están ahora dedicadas. Hubiera querido discutir todo esto con Yolanda. Permítaseme aquí una indicación muy breve sobre el sentido general de esta discusión que no tendrá lugar.

Hay al menos dos motivos irreductiblemente kantianos en el estudio del pensamiento de M. Weber al que tantos años dedicó Yolanda Ruano: por una parte, la crítica del programa teórico de la justificación o reconciliación del mal, digamos, la militante asunción de la tesis kantiana del necesario fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea, que Yolanda reformulaba como la insuperable e irreducible opacidad e irracionalidad ética del mundo; por otra, que es en cierto sentido el reverso de la primera, el empeño en una suerte de reelaboración negativa del concepto moderno de autonomía en términos de resistencia y finitud (el concepto de una “subjetividad resistente”). Subrayando por esta doble vía la incardinación de Weber en la tradición de Kant y de la Ilustración, la autora de *La libertad como destino* se comprometió teóricamente con una interpretación individualista e ilustrada del historicismo de Weber, que ella entendía como una herramienta imprescindible contra el hegelianismo y el marxismo y, más en general, contra toda forma de realización de la teodicea en términos de filosofía de la historia. Pero por eso se comprometió también, por otro lado, con una interpretación no relativista de conocidos tópicos del pensamiento de Weber, como la desvinculación valorativa y el politeísmo, ligados a su meditación sobre las paradojas del proceso de la razón moderna. Supo así deletrear en la *Wertfreiheit* el imperativo de trascender el lenguaje y la moral de la tribu, y de poner la independencia científica a resguardo de la construcción de imágenes del mundo requerida por las necesidades prácticas de la vida; y supo hacer del politeísmo al que según Weber aboca el propio trabajo especializado de la ciencia, y más en general la escisión de esferas propia de la Modernidad, no una celebración banal de la ausencia de un sentido vinculante y del llamado pluralismo de los valores, sino la expresión consecuente del saber *trágico* de la razón moderna respecto de esa ausencia. Un saber trágico que acoge la exigencia de impedir toda mistificación de la razón misma, toda tendencia a malversar la Ilustración haciendo de ella el despliegue de una razón carismática, pero que no desiste, pese a todo, de *una elección sin condición*: la elección de una vida según la razón.

Es este lado de la cuestión, el relacionado más directamente con las dudas sobre el sujeto moderno, con la obligación de ahondar en la oscuridad y la dificultad de la Ilustración que yace en su centro, y de concebir esta indagación no como aban-

dono sino, precisamente, como la prosecución consecuente del proyecto ilustrado, lo que se juega, muy principalmente en la confrontación de Lacan y Kant a propósito de la equivalencia de la ley y el deseo. Para ninguno de los dos pensadores el mandato moral refiere a idealidades, sino que es por el contrario el acceso a lo real, a la cosa, que yace en el núcleo de lo simbólico sin integrarse ahí jamás, y que amenazándolo lo sostiene. Al examinar la cuestión moral desde esta perspectiva, se pone en primer plano la tarea de reconstruir teóricamente la fragilidad de una razón capaz de fracaso, para saber, ética y políticamente, esa capacidad como su verdadera fortaleza.

*

El juicio de Lacan sobre la *Crítica de la Razón práctica* asigna a esta obra un papel decisivo como condición de posibilidad de la intervención teórica de Freud²; la reconoce en esa medida como *contexto filosófico del psicoanálisis*, y por cierto que como un con-texto fundamental si se trata de hacerse cargo del suelo de *presupuestos* en ausencia de los cuales no hubiera podido abrirse paso el tipo de *ciencia del sujeto* intentada por Freud. Planteando la relación de *Freud con Kant* en estos términos Lacan está dejando en un segundo plano, al menos de entrada, cuestiones como la interpretación de la conciencia moral y la genealogía del imperativo categórico que Freud ha propuesto explícitamente, y nos invita a atender ante todo a la revolución *teórica* que significa la *Crítica de la Razón práctica* [KpV]³ respecto de la tradición de la filosofía moral, subversión que considera entonces una condición de inteligibilidad no del objeto estudiado por del psicoanálisis sino de la *teoría* psicoanalítica como tal.

Claro que para acceder a este lado de la cuestión es preciso hacer explícitas ciertas premisas y ciertas consecuencias del discurso de Kant que no forman parte, ciertamente, de la transmisión académica habitual y que quizá sólo afloran si se aplica

² El juicio en cuestión se encuentra formulado al menos en dos lugares principales. El que nosotros consideraremos prioritaria aunque no exclusivamente en este trabajo es el prólogo que Lacan escribiera en septiembre de 1962 para una edición de *La filosofía en el tocador*: el ensayo titulado *Kant avec Sade* [publicado por primera vez en 1963, en la revista *Critique* (nº 191) y recogido, con diversas correcciones, en *Écrits*, Paris, Seuil, 1966/*Escritos II*, trad. cast. Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 1976, pp. 337-362; citaremos por esta traducción]. Pero Lacan se había pronunciado ya en este sentido, si bien de un modo más ambivalente, en el Seminario dedicado a *La ética del psicoanálisis* [(*Le Séminaire de Jacques Lacan*, Livre VII : *L'Éthique de la psychanalyse* (1959-60), texto establecido por Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1986/*El Seminario de Jacques Lacan*, Libro 7: *La ética del psicoanálisis* (1959-60), trad. cast. de Diana S. Rabinovich, Buenos Aires/Barcelona/México, Paidós, 1988; citaremos por esta traducción].

³ *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V/ *Crítica de la razón práctica*, trad. de E. Miñana y M. G. Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1981. Indicaremos siempre, junto con la página de la edición de la Academia, la de esta traducción, si bien propondremos en general una versión modificada para mantener la coherencia terminológica entre todas las obras de Kant citadas.

cierto catalizador. Pues bien, este papel puede cumplirlo como ningún otro, piensa Lacan, el Marqués de Sade. Es posible mostrar, afirma, que la *antimoral* expuesta en una obra como *La filosofía en el tocador concuerda* formalmente con la *moral* cuyo fundamento se establece en la *KpV* y que es, en cuanto a esa su estructura formal, una variación estrictamente kantiana. Pero además, también sería posible mostrar que, sobre la base de esta identidad formal, el discurso del libertino *completa* a Kant materialmente. Y ello por dos razones. Primero, porque aporta un procedimiento de enunciación de la estructura del *sujeto* del discurso práctico, de su resquebrajadura constitutiva, que la fórmula del imperativo alberga pero tiende a escamotear y trivializar; y segundo, porque elabora todo un dispositivo de visibilización de la naturaleza del *objeto* de la voluntad pura, y nos pone así en presencia de algo, ciertamente terrible, cuya sustracción el discurso crítico de Kant se empeñaría positiva e implacablemente en amparar. Ahora bien, en la medida en que se logre mostrar ambas cosas, que concuerda con ella y que la completa, puede afirmarse (y tal es la tesis de Lacan) que *La filosofía en el tocador* es (o da) «la verdad de la *Crítica de la Razón práctica*»⁴.

Comprender la argumentación de esta tesis, y someterla a examen, es el único objetivo de este trabajo. Y de ahí el título “ley, deseo y libertad”, que pretende indicar la constelación kantiana central discutida por Lacan, y sometida a una suerte de *catálisis* mediante la aproximación de Sade. Clarificar el sentido de esta operación puede tener interés de cara a plantear, en un desarrollo ulterior (que desde luego no puede emprenderse aquí), la cuestión que me parece esencial, la de una dilucidación del papel del concepto de “razón” en el psicoanálisis, que es la pregunta por la relación del psicoanálisis como *teoría* del sujeto (como “topología de la subjetividad”, dice Lacan) con el programa ilustrado de la fundación de «un gobierno de la razón sobre entendimiento y sentidos»⁵; o más exactamente: la pregunta por la articulación de la verdad del sujeto que aquella teoría *descubre* con la verdad del sujeto que la Ilustración *exige y presupone*, y por el estatuto teórico y práctico de dicha teoría entre lo uno y lo otro. Podríamos denominar a esta indagación sobre *Psicoanálisis e Ilustración* que dejamos por ahora pendiente *la cuestión del peso de la razón* (en lo cual estaríamos siguiendo a Lacan, quien a su vez toma la expresión del propio Kant).

Vamos a recordar en primer lugar, en sus líneas más generales, cómo presenta Lacan su tesis sobre Kant y Freud en *Kant con Sade* (y, secundariamente en el *Seminario VII. Ética del psicoanálisis*), y el papel que asigna a la obra de Sade para una apropiación positiva de la comprensión de las relaciones entre deseo y placer planteada en la «Analítica» de la *KpV*, comprensión que alberga ciertamente un giro decisivo de la estructura tradicional de la *ética*, al que Kant se refirió como «la paradoja del método de una crítica de la Razón práctica» (1). A continuación intentare-

⁴ Lacan, *Kant avec Sade*, p. 766/trad. p. 337.

⁵ Kant, *Crítica de la Razón pura*, A 465/B 493.

mos reintegrar lo que entendemos son los términos exactos de la cuestión del sujeto tal como Kant la plantea: se trata de mostrar que si algo saca a la luz no a regañadientes, sino expresa y deliberadamente la *Crítica* es esa escisión estructural del sujeto que Lacan atribuye a la irrupción del significante en su existencia, y que Kant ha pensado, a partir de la conciencia de la ley moral, como brecha ontológica abierta en el yo sensible y racional del hombre, por su doble pertenencia a “órdenes de cosas” heterogéneos, como son las estructuras legales “naturaleza” y “libertad” (2). En este análisis se habrá puesto de manifiesto una alteridad de la Razón respecto del yo que permite a Kant presentar la vida moral como conflicto y como lucha, y sobre esta base examinaremos la cuestión de la sustracción del objeto de la ley, y la crítica a la que somete Lacan el análisis kantiano de la relación entre la ley y el deseo (3). En este punto reencontraremos, por fin, eso que decíamos antes que queda, por lo pronto, en segundo plano en la interpretación de Lacan: la necesidad de hacerse cuestión del sentido de la identificación freudiana de la conciencia moral con el super-yo. El examen de la cuestión en Freud excede ciertamente los límites de nuestro trabajo, pero en la medida en que éste pretende tan solo conducir a una pregunta sobre la naturaleza de la relación del psicoanálisis como teoría del sujeto con la noción de sujeto que exige el programa ilustrado de la autonomía de la razón, el planteamiento expreso de la aceptabilidad o no de aquella identificación ha de ser, en cambio, el punto en que nuestra exposición se cierre (4)⁶.

1. ¿Kant con Sade? La paradoja del método de una *Crítica de la Razón práctica* como contexto filosófico del psicoanálisis

Empezamos, pues, intentando hacernos cargo del juicio de Lacan acerca de la relevancia de la *KpV*, de las razones por las que la considera, por decirlo así, parte esencial en una arqueología del psicoanálisis. El argumento sobre Kant que se desprende de la lectura conjunta de los dos textos de Lacan mencionados puede reconstruirse, quizá, del siguiente modo:

⁶ El punto en que se cierra este trabajo es justamente el punto en que se abre el ensayo de Luis Alegre Zahonero «Naturaleza humana, cultura y libertad. Una investigación sobre el proyecto político común a Kant y a Freud.», realizado también en el mencionado Proyecto de investigación HUM2006-04909, *Trans/Form/Ação. Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista*, fascículo 2, vol. 33, 2010, (en prensa).

1.1. Del lugar de Kant en el desplazamiento y relativización (teórica y práctica) del principio del placer

En verdad, cuando Freud formuló a comienzos del Siglo XX su “principio del placer” no tuvo que preocuparse de evitar que dicho principio se entendiera –digamos– aristotélicamente, en el sentido de una variación más de la consideración ontológica del placer como índice de la *actualización plena* de un ser que es vida y deseo. La mencionada interpretación ontológica vincula la aparición del placer a la *realización* del bien propio al que tiende ese ser precisamente en cuanto ser viviente y animal; diagnóstica, pues, el placer como *expresión* del cumplimiento de una esencia que tiene el carácter de alma, y como *presencia* de sí a sí mismo del cuerpo natural capaz de sentir, como coincidencia consigo, en un presente logrado que se tiene y mantiene en sí, de lo que para ese ente era en cada caso ser, que es al mismo tiempo su destinación interna, su *télos* o fin inmanente⁷. Ahora bien, una revolución decisiva del “modo de pensar” la ciencia *física* había desactivado, casi tres siglos antes, la idea de *ser* (la idea de *naturaleza*) que fundaba esta comprensión tradicional del placer ligada a la immanencia del bien en el ser, y de esa manera las condiciones de inteligibilidad de una futura disociación de principio del placer y el principio de realidad estaban ya preparadas con ella. Pues, en efecto, la constitución de la física matemática hacía radicar en la *autonomía del entendimiento* las leyes de una naturaleza cuya *realidad objetiva* se cifraba ahora en la disponibilidad para la construcción matemático-ideal (i.e. estrictamente racional) y para su interpretación según modelos mecánicos, de manera que la *determinabilidad* de lo existente quedaba vinculada a un principio de formalización simbólica, estructural, desligado de toda teleología, y disociado así por una frontera infranqueable, no ya sólo de “lo imaginario” del juego subjetivo de la representación, sino también de “lo real” en el sentido de la “cosa en sí”, independiente y trascendente respecto de las condiciones del sentido, que a su vez era expulsada del campo epistémico si bien mantenida en la frontera del mismo (como concepto vacío y designación del límite del conocimiento posible). A su vez, esta separación del plano fenoménico y el plano de la cosa en sí (por utilizar la formulación kantiana de la escisión), habría sido reelaborada a lo largo de todo el siglo XIX, y singularmente –subraya Lacan– en el contexto del utilitarismo de Bentham, quien mediante una reflexión *característicamente lingüística* la habría traducido a una peculiar forma de la dualidad *ficción-realidad*, donde “ficción” no significa una ilusión, sino el carácter *simbólico*

⁷ En *Kant con Sade* Lacan pasa muy deprisa sobre este primer aspecto del problema, el concerniente a la revolución en el uso teórico de la Razón y la consiguiente modificación del concepto de naturaleza, de cuyo concepto moderno queda excluida la teleología. Pero en *La ética del Psicoanálisis* lo ha tematizado con algún cuidado, y en expresa referencia a Aristóteles (*vid.* trad. pp. 20-25, 38-9 y 93-95).

de toda *verdad*, y “realidad” apunta el lugar al quedaría desplazada la cuestión del *bien*⁸. Esta última reinterpretación del desdoblamiento de “objetividad” y “realidad en sí” sería la mediación más próxima a la hora de entender que la disociación por Freud del orden *imaginario* del “principio de placer” y el primer más allá del mismo (no opuesto empero a este principio sino inmanente a él), designado por el orden *simbólico* del “principio de realidad”, se vea duplicada por una suerte de zona de sombra que se disocia de lo simbólico como el *otro* más allá del principio de placer, el que no designa la constitución de un orden de sentido, sino por el contrario lo irreductible a sentido: “la cosa” o “lo real”, disociación que sólo es comprensible, pues, en los marcos epistémicos del saber moderno, y como un producto esencial del mismo⁹.

Pero además, y sobre todo, una concomitante revolución de la *ética* relativa a la idea de *bien* y a la manera de entender la relación del sujeto de la acción con el bien había preparado, al final del siglo XVIII, las condiciones de inteligibilidad de la *disociación, a su vez, del placer y del deseo*, disociación sin la cual no hubiera podido desarrollarse, a largo del siglo XIX, el motivo estético-literario de la “felicidad en el mal”, ni constituirse en general *la problemática de un deseo en cierto modo indiferente al anhelo de felicidad*, que constituye la seña hacia lo “real” entendido como lo irreductible al juego del sentido y sustraído de antemano a la objetividad físico-matemática. De manera que, sostiene Lacan en *Kant con Sade*, cuando Freud

⁸ Es éste un punto en el que insiste especialmente *La Ética del psicoanálisis* (trad. pp. 21-3, cf. 275): Lacan localiza en el utilitarismo del Siglo XIX, y más exactamente, en la *teoría de las ficciones* de Bentham, el antecedente directo de la diferenciación de lo imaginario, lo simbólico y lo real. Ahora bien, lo que interesa a Lacan es que, tal como Bentham plantea el concepto de ficción, ésta ciertamente se contrapone a la realidad, pero no como lo falso o lo meramente imaginario, sino como el orden *simbólico* de la verdad pueda distinguirse del campo *real* irreductible a lo simbólico, campo que, en el contexto del utilitarismo, es precisamente lo designado por el *bien*. Ahora bien, en este mismo seminario, se señala una y otra vez el papel decisivo que, para la inteligibilidad y posibilidad de esta separación, cumple la idea principal de la física moderna: la consideración de la naturaleza como una estructura formal que puede describirse exhaustivamente en lenguaje matemático. A la *idealidad*, pues, de la naturaleza como condición de posibilidad del saber normativo acerca de ella denominado “ciencia” se contrapone audazmente, en el utilitarismo, la afirmación de la *realidad* como dimensión más propia de la “ética” (*Op.cit.*, pp. 30 ss.). Y es que la ciencia moderna provoca un profundo efecto de desorientación antropológica: algo accede al estatuto de “objeto” por cuanto que ingresa en la trama normativa de condiciones de sentido orientada, en último término, en el concepto de *certeza* y de *validez*, pero esto equivale a decir que la realidad *objetiva* de las cosas de las que se ocupa la ciencia se constituye en la pérdida de, precisamente, su carácter de cosas, de “lo real” en ellas. Pues bien, el utilitarismo reconoce la alteridad de lo real respecto de las reglas del sentido, y piensa como *el bien* el excedente que desborda el juego simbólico-ficcional de la certeza y de la ciencia orientada en ella; pero no se adentra en la naturaleza de semejante “excedente”, se limita a hacer de él el objeto de un reparto (“el mayor bien para el mayor número”). La cuestión es si ese excedente respecto de lo meramente “objetivo”, “el bien”, coincide con la “utilidad” o, más bien, desbordando la interpretación benthamiana, “lo real” se abriría, más allá de lo simbólico, como la dimensión terrorífica del “goce”.

⁹ *Ética del Psicoanálisis*, trad. pp 70-71, donde se resalta la lucidez de Kant sobre este punto preciso.

exploró un principio del deseo “más allá del principio del placer”, bien puede decirse que estaba *apropiándose* del contenido decisivo de aquella transformación moderna del discurso *práctico* (sobre el bien) que constituye la contrapartida *moral* de la revolución del discurso *teórico* (sobre la verdad) a la que acabamos de aludir. Una revolución que no estriba entonces en la disolución del vínculo ontológico de placer y realidad en la constitución del conocimiento y de su objeto, sino en la disolución del vínculo ontológico de placer y deseo en la constitución del sujeto, y de su acción. Ahora bien, para reconstruir el nexo de la intervención de Freud con esta segunda revolución, la obra de Sade es de enorme interés, pues como exploración sistemática del *factum* de que “se está bien en el mal” constituye el primer paso en la aludida crítica de la felicidad en nombre del deseo, el primer paso en la emancipación del deseo respecto del placer y el bienestar. Pero precisamente la obra de Sade es la que mejor deja ver, al mismo tiempo, hasta qué punto el *viraje* decisivo debe buscarse antes, a saber: en un replanteamiento de la relación del deseo con el *bien* que destruye la figura clásica de esta relación (*nihil appetimus nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali*) y saca a la luz una forma *superior* del deseo en la que la diferencia del bien y el mal no es un dato extrínseco que venga a imponerse al deseo, sino lo instituido por él. Es el viraje que, según Lacan, tiene lugar en la interpretación kantiana del contenido de la moralidad como *autonomía de la voluntad*, es decir, en el argumento en virtud del cual *todos* los llamados principios prácticos *materiales* (i.e. aquellos que, presuponiendo *sub ratione boni* tal o cual *objeto* del querer, lo convierten en el fundamento de la determinación del mismo) quedan denunciados como meras expresiones, más o menos disimuladas, del principio de la propia felicidad y, en esa misma medida, como fundamentos de determinación de la voluntad tales que el sujeto que los asume no puede dejar de reconocer, inmediatamente, que *no* tienen por qué ser válidos para todo ser racional y que, por eso, la sola pretensión de hacerlos pasar por leyes es ya inmoralidad.

Y es que, mostrando la ineptitud de tales principios para fundar una determinación *obligatoria* de la voluntad, es decir, una *ley práctica*, Kant ha situado el punto de partida de una teoría moral que haga justicia al conocimiento moral más común y elemental (el que tiene lugar como reconocimiento de los propios deberes, o como estimación de lo bueno y malo “a secas”) en la disolución tajante de la ambigüedad de los sentidos del bien que secularmente ha sido la pista para reducir el análisis de la estimación racional de una acción como buena o mala a la elucidación de su funcionalidad en un sistema social y cultural previo, o (más recientemente) de su valor psicológico para la normalización del sujeto de las necesidades. Kant ha considerado que lo esencial para aislar “lo moral” es hacerse cargo del diferente sentido de la estimación, según que lo estimado sea la relación (inmediata –agrado/desagrado– o mediata –utilidad/inutilidad–) de la acción con el bienestar (o el malestar) del sujeto, o que sea más bien, con entera independencia de esta relación, el bien (o el mal)

que esa acción misma constituya *en y por sí misma*¹⁰. Una diferencia que acaece constantemente en el uso más común del entendimiento, pero que también tiende a quedar ocultada en él. Pues bien, a juicio de Lacan, la intervención filosófica de Kant orientada explícitamente a liberar este sentido absoluto del *bien* respecto de toda la economía técnico-pragmática de la racionalidad práctica –vale decir: el descentramiento que opera de la acción y del acto de la voluntad respecto de las figuras antropológicas de la teleología práctica– cumple (radicalizándola) también *en el plano del sujeto y de la acción* la aventura intelectual iniciada por la Modernidad en el orden del objeto y el conocimiento¹¹. Ahora bien, si la revolución de lo teórico (el establecimiento de la *autonomía del entendimiento*) había independizado la objetividad del objeto científico, la “naturaleza”, respecto de lo real antropológicamente centrado de la cosa, la revolución de lo práctico (el establecimiento de la *autonomía de la voluntad*) libera el deseo constitutivo del sujeto de todo encadenamiento “natural” a su objeto según el principio del placer, y apunta ya con eso “un más allá del principio de placer”, que Kant designa como “libertad”. En efecto, aquella revolución permite visibilizar una verdad no meramente humana, ni meramente privada, del sujeto, a saber: la emergencia del Sí mismo más propio (la persona, el ser racional que en cada caso soy en su condición *moral* de agente imputable) precisamente en la quiebra del amor propio, y la pertenencia por ello del hombre no sólo al mundo sensible, sino “al mismo tiempo” a “un orden inteligible de las cosas” –la expresión es de Kant– que se sustrae al conocimiento y es, sin embargo, la patria de su acción: su ciudadanía en un mundo moral o reino de los fines. Se tematiza así, por primera vez, una suerte de suficiencia del deseo como deseo *puro*: el reconocimiento de la Razón pura misma como forma “superior” de la facultad de desear y, en esa medida, como principio de un “orden de lo real” cuya legislación no tiene otro origen que la voluntad (su autonomía, frente a la heteronomía de los anhelos humanos, su independencia respecto de la demanda de felicidad), y cuya ley se afirma al mismo tiempo, y expresamente, como una vía de acceso al orden de la “cosa en sí” determinada ahora como la “buena voluntad” que es preciso fundar en la tierra, y de la cual se dice siempre que no es todo el bien, pero sí el bien supremo, pues sólo por referencia a ella y bajo su condición puede todo lo demás (y aun la *felicidad* misma si ésta fuera el nombre de “todo lo demás” en cuanto que milagrosamente acorde con el humano anhelo de ella), llamarse “bueno”. Pues bien, la

¹⁰ Kant, *KpV*, V, 60/trad. pp. 90-91: «...de manera que se trata dos enjuiciamientos [*Beurteilungen*] completamente diversos si, dada una acción, tomamos en consideración el *bien* o el *mal* de ella misma o nuestro *bienestar* o *malestar* [i.e. su relación con que nos encontremos bien o mal].»

¹¹ Lacan, *Kant avec Sade*, pp.766-7 /trad. pp. 338-9. Cf. *Ética del Psicoanálisis*, trad. pp. 87-8, 90-97 y 374-5. Lo que, en un lenguaje más próximo a Kant que a Lacan, denomino aquí “figuras antropológicas de la teleología práctica” incluye, ciertamente, el “servicio de los bienes”, es decir, lo que Lacan identifica con la posición de la ética tradicional (y reconduce a la forma general de una “moral del amo”).

aproximación del texto de Sade a toda esta constelación conceptual, piensa Lacan, pone al descubierto de qué se trataba con este “bien”, y coloca en la pista de la reelaboración freudiana de aquel más allá como “instinto de muerte”.

1.2. La fórmula de Kant y el suplemento de Sade

Cuando Lacan habla de un viraje decisivo de la ética, que todo este planteamiento de Kant lleva consigo, está haciendo suya la conciencia metódica que habla en el capítulo II de la *Crítica de la Razón práctica*, en el momento en que Kant formula explícitamente “la paradoja del método en una Crítica de la Razón práctica”. Ésta consiste en la siguiente inversión del razonamiento tradicional respecto a la relación entre la ley de la voluntad y los conceptos del bien y del mal: «*que el concepto del bien y del mal tiene que determinarse no antes de la ley moral (a la cual, aparentemente, tendría que serle puesto incluso como fundamento), sino sólo (como aquí ocurre) después de y a través de la misma.*»¹²

Kant ha mostrado que, presuponiendo el bien y el mal, es decir, una interpretación u otra del contenido de estos conceptos *como fundamento* de normas y prescripciones para la conducta, toda la filosofía moral anterior no hacía sino recorrer las distintas posiciones posibles de un mismo sistema de la heteronomía de la voluntad. “Heteronomía” porque bajo la razón del “bien” se reconocía en ella, en el fondo, *un único funcionamiento del deseo*: aquel en que la *expectativa de placer* vinculada a la representación de un objeto (en este punto es indiferente si sensible o suprasensible) encadena el deseo a ese objeto, y denomina a éste “bien” por cuanto que aquel queda sometido a su atracción. Pero de este modo, el dominio del principio del placer, que es el régimen de un amor de sí que convierte al objeto en objeto *del deseo* (para su producción-consumo, dejando en segundo plano, pues, su estatuto de objeto del entendimiento, para su mero conocimiento), evidenciaba la condición “inferior” de la comprensión del *deseo* mismo subyacente a esta ética *egoísta*: ser siempre solo deseo *del objeto*, que constituye así su fundamento de determinación, dependencia patológica de una facultad de desear atrapada en el mecanismo de la causalidad natural, sometida al tiempo como primado del pasado, a la ausencia de comienzo, a la necesidad de la vida. Pero Kant se había preguntado si, para poder hablar –como de hecho hablamos– de “voluntad” y de “deberes” de la voluntad, no sería necesario determinar de otra forma, de una forma no patológica (no dependiente de la sensibilidad), el *deseo* y la *satisfacción* del deseo –y si no será

¹² *KpV*, V, 62-3/trad. p. 94. Un comentario de este giro, y de la *destrucción de la imagen clásica de la ley* que lleva a cabo, se encuentra en G. Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, vid. la sección titulada “La ley, el humor y la ironía”, pp. 84-94, donde Deleuze remite expresamente al *Kant con Sade* de Lacan.

que, *de hecho*, lo determinamos de otra forma cuando hablamos en aquellos términos—: si no se dejaría *encontrar*, por tanto, un fundamento del deseo absolutamente *independiente de* toda identificación de su objeto por vía de la anticipación del placer y distinto, por tanto, de todo objeto que pudiera suscitar una asociación así; es decir, si de tener sentido un concepto como el de “obligación” no era preciso que hubiese *también*, como su posibilidad misma, una determinación *pura* posible del deseo más allá de toda regulación empírica del deseo por el placer, esto es, una facultad superior de desear. No podría consistir entonces sino en la facultad misma de la independencia de la experiencia, en la razón pura como “facultad del conocimiento a priori”, considerada inmediatamente como fundamento de determinación para la voluntad, y por cuanto fuera posible mostrarla efectivamente en su hacerse valer como razón práctica constituyente. Pues bien, Kant formuló así la Ley fundamental de semejante constitución *a priori* de la voluntad:

«Obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda valer en todo momento al mismo tiempo como principio de una legislación universal» (*KpV*, § 7)

Para llegar a este enunciado ensayó, como es sabido, dos caminos complementarios:

- En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [*GMS*] el punto de partida era la consideración de ciertos *datos de sentido* característicos del *lenguaje moral común* en que se expresa la “conciencia del deber” (y que están plenamente presentes en la estimación del valor interno de un hombre o de una acción), y el camino consistía en el análisis de su contenido más propio. La pretensión de *inmediatez e incondicionalidad* de la vinculación de la voluntad, característica de este lenguaje de la moralidad, se destacaba ahí como *un excedente de sentido* respecto de toda comprensión técnico-pragmática de la acción, y la irreductibilidad de este contenido excluía cualquier posibilidad de fundar en un objeto del deseo la inteligibilidad del discurso moral. Esta exclusión no dejaba entonces elección: si se quería dar cuenta de semejante excedente de sentido, era preciso reconocer al otro componente de la definición de voluntad, junto con la causalidad (una causalidad ya entendida como deseo, es decir, como capacidad de ser por medio de *representaciones* causa de los objetos de sus representaciones), a saber, a la razón, a la *mera* razón (pues a fin de cuentas, la voluntad es una modificación específica del deseo: la capacidad de determinar la propia causalidad por representaciones que son *reglas universales*) como fuente de una legislación pura en el plano de la facultad de desear.
- El otro camino hacia lo mismo es el desplegado en la *Crítica de la Razón práctica*. Ésta arrancaba su Analítica de la exploración *in abstracto* del concepto de “ley práctica” y de la explicitación de las exigencias que un principio práctico

habría de cumplir para verse reconocido con ese estatuto, y atendía a partir de ahí al *dato* de la irrupción *in concreto* de esas exigencias mismas en la existencia del hombre bajo la forma de la “conciencia del deber”, a saber, como el *dic-tum* de una voz (una “voz del cielo”) que se hace oír «tan pronto como proyectamos para nosotros máximas de la voluntad» (*KpV*, V, 29), y que en la medida en que resulta comprensible sitúa al interpelado por ella en un orden de cosas distinto de su ser meramente físico. Esa irrupción disociaría los caminos de la facultad de desear superior y el principio de la felicidad propia, para descubrir una realidad objetiva de la voluntad y del sí mismo más propio que no estriba en *lo que* ésta quiere, en su *materia*, sino únicamente en *cómo* quiere, en su mera *forma*.

No se trata de que la facultad superior de desear no quiera nada, pero es como si sólo al ponerse en segundo plano, y quedar suspendida, la referencia al objeto-fin pudiera emerger la estructura del sujeto que instituye esos fines, como si sólo poniendo entre paréntesis el sistema de los bienes pudiera comparecer la ley por virtud de la cual tiene sentido diferenciar entre el bien y el mal. Escribe Lacan:

Retengamos la paradoja de que sea en el momento en que ese sujeto no tiene ya frente a él ningún objeto cuando encuentra una ley, la cual no tiene otro fenómeno, sino *algo significativa* ya, que se obtiene de *una voz* en la conciencia, y que, al articularse como máxima, propone el orden de una razón puramente práctica o voluntad¹³ (*cursiva nuestra*).

Ahora bien, a juicio de Lacan, Kant no saca todas las consecuencias de esta revolución del modo de pensar la ética que él mismo ha puesto en juego. Se trata para Kant ante todo de una ley formal, pero la noción de “forma” queda rebajada, según Lacan, a la exigencia de que la máxima pueda traducirse a una especie de proposición idéntica en términos de mera lógica¹⁴. En realidad, viene a decir Lacan,

¹³ *Kant avec Sade*, p. 767/trad. p. 339.

¹⁴ Hasta donde comprendo el argumento, Lacan no reprocha a Kant tanto el formalismo cuanto la reducción de la noción de “forma” a *mera identidad lógica*. Esta operación se pondría de manifiesto en pasajes como el siguiente, que va a ser sometido a una crítica feroz: «Qué forma en la máxima es la apropiada para la legislación universal y cuál no, esto es algo que el entendimiento más común puede distinguir aun sin haber recibido instrucción. Por ejemplo, me he hecho la máxima de aumentar mi fortuna por todos los medios que sean seguros. Ahora tengo en mis manos un *depósito* cuyo propietario ha muerto y no ha dejado escrita ninguna disposición al respecto. Naturalmente éste es el caso de mi máxima. Ahora lo único que quiero saber es si aquella máxima puede valer también como ley práctica universal. Así pues, la aplico al presente caso y pregunto si acaso puede admitir la forma de una ley, vale decir: si acaso yo con mi máxima podría estar dando al mismo tiempo una ley como ésta: “que le sea lícito a todo el mundo denegar [la entrega de] un depósito cuando nadie pueda probar que le ha sido confiado”. Me doy cuenta en seguida de que un principio tal, como ley, se anularía a sí mismo, porque haría que no hubiera absolutamente ningún depósito» (V, 27/trad. 45-6).

mediante la mistificación representada por la fórmula del imperativo categórico (que exhibe toda su impotencia en las ilustraciones de su aplicabilidad a las que Kant se entrega, y que, siempre según Lacan, dan en lo irrisorio en el caso del ejemplo del depósito), Kant desperdiciaría en una suerte de bucle tautológico del tipo “viva Polonia, pues si no hubiera Polonia no habría polacos” lo que podríamos denominar hondura “sintética” del formalismo como principio del deseo libre (esto es, *liberado* conceptualmente –del encadenamiento al objeto y a la necesidad– gracias a la referida operación metódica consistente en declarar el bien y el mal no como el fundamento, sino como la consecuencia de la ley)¹⁵. Por el contrario, el fundamento *sintético* de la ley comparece, a juicio de Lacan, en una fórmula como la que propone Sade en el famoso panfleto de Dolmancé *¡Franceses, un esfuerzo más si queréis haceros republicanos!*¹⁶:

Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme cualquiera, y yo haré uso de este derecho sin que ninguna restricción pueda impedirme obtener esta exacción de placer a mi antojo.

Se observará que la fórmula en cuestión lo es de una ley que, a su manera, también prescribe un deber categórico y universal: el de hacer de *sí mismo* el objeto e instrumento del goce del *otro*, de cualquiera otro, de “todo el mundo” precisamente en tanto en cuanto sea otro. Pero lo importante aquí es el cambio de perspectiva con que lo introduce: lo hace de tal manera que es precisamente el Otro (cualquier otro, todo otro) quien en su formulación ha tomado ya la palabra, y ocupado expresamente el lugar del sujeto de la *enunciación* de la ley, el “yo” soberano cuya palabra es ley (la ley que me enuncia a mí como obligado, como “tú” incondicionalmente sujeto a ella), proclamando su determinación de, ante todo, hacer uso de lo que es el *fundamento* de tal deber mio (y, por tanto, afirmando ante todo este fundamento mismo): *su irrestricto derecho* a obtener *de mí* placer a su antojo, un incondicionado derecho *suyo a la satisfacción de su deseo*, es decir, al *goce*, que es al mismo tiempo un derecho *sobre mi* cuerpo que ninguna restricción puede impedir.

¹⁵ «Podrá sentirse la necesidad de un fundamento más sintético, incluso en este caso evidente. Ilustremos por nuestra parte su defecto, aunque sea al precio de una irreverencia, con una máxima retocada del padre Ubú: “¡Viva Polonia, pues si no hubiera Polonia no habría polacos!”. Que nadie por alguna lentitud, o incluso emotividad, dude aquí de nuestro apego a una libertad sin la cual los pueblos están en duelo. Pero su motivación aquí analítica, aunque irrefutable, se presta a que lo indefectible de ella se atempere con la observación de que los polacos se han recomendado siempre por una resistencia notable a los eclipses de Polonia, e incluso a la deploración que se seguía de ellos» (*Kant avec Sade*, pp. 767-8/trad, p. 339).

¹⁶ La fórmula de Sade, dice con sarcasmo Lacan, «puede asimismo realzar la prueba kantiana con el grano de sal que le falta» (*op.cit.* p. 769/trad. p. 341).

En un sentido no cabe duda de que esta fórmula es, parte a parte, la vuelta del revés (como si se tratara de un guante) de la fórmula del imperativo categórico¹⁷. Como tal, una suerte de máxima no tanto *perversa* cuanto *diabólica*, porque, lejos de articular una excepción a una ley (que en esa medida se sigue reconociendo como tal)¹⁸, expresa más bien la determinación de destituirla, una suerte de rebelión contra ella, la elevación a principio superior de algo así como el Sumo Mal, y aun de un Ser Supremo en maldad, al que sin embargo ella misma remite de una manera esencial¹⁹. Pues, como subraya Lacan, no se trata de una mera inversión “inmoral” de la “moral”: al imperativo sadiano le une un vínculo más esencial con el imperativo moral. Para empezar, presentan características estructurales idénticas: la no reciprocidad, el carácter universal e incondicional del imperativo. Pero sobre todo es, dice Lacan, la explicitación “en toda desnudez” de una estructura del suje-

¹⁷ Máxime si pensamos en “la segunda fórmula” del mismo, que expresa la misma Ley que la general, pero ahora “atendiendo a la materia”, y por eso de esta manera: «obra de tal manera que en la máxima, en todo momento, uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, al mismo tiempo como fin en sí, y nunca meramente como medio» (GMS, IV, 429).

¹⁸ La *transgresión* humana de la ley no pone en cuestión a la ley, subraya siempre Kant, no pretende el *aniquilamiento* de la ley misma: por el contrario, tiene lugar como declaración de una *excepción* a nuestro favor “sólo por esta vez”. El hombre no es un ser *diabólico* que se haya rebelado contra la ley, sino tan sólo un *perverso*. Lo que Kant denomina *perversión* del corazón del hombre consiste no tanto en la supresión del motivo moral cuanto en su postergación, es decir, en que, “sólo por esta vez”, invierte el orden moral de los motivos, antepone el interés en su felicidad (que naturalmente tiene) al respeto a la ley (que no puede por menos de sentir), para después, y a la vista de que las consecuencias del propio acto no han acarreado mayores males, engañarse sobre la rectitud de su intención. Para la distinción del ser meramente perverso y el diabólico, *vid. La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, trad. M. Marzoa, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 44-49.

¹⁹ *Kant avec Sade*, 772-3/trad. P. 344 y *Ética del psicoanálisis*, pp. 250, 253-8 y 260. *Cf.* Deleuze, *op.cit.* pp. 82-4 y 91. Deleuze entiende que la significación política revolucionaria de esta ley del goce es precisamente la abolición de la forma de ley y del contrato, la reivindicación de *la institución contra la ley*, y reivindicación precisamente de las *instituciones revolucionarias* imposibilitadoras de todo orden legal-contractual (ateísmo, calumnia, robo, incesto, sodomía, asesinato) que son “instituciones del movimiento perpetuo”. El análisis de Lacan en el Seminario citado apunta más bien en otra dirección: «Sade nos propone tomar como máxima universal de nuestra conducta [...] el exacto revés de lo que pudo ser considerado hasta entonces como el mínimo vital de una vida moral viable y coherente [...] Tomen el exacto revés de todas las leyes del Decálogo y obtendrán la exposición coherente de algo cuyo mecanismo se articula en suma así – Tomemos como máxima universal de nuestra acción el derecho a gozar de cualquier prójimo como instrumento de nuestro placer [...] Si todos disponen de la misma apertura, se verá que es una sociedad natural. Nuestra repugnancia puede ser legítimamente asimilada a lo que Kant mismo pretende eliminar de los criterios de la ley moral, a saber, un elemento sentimental. Si se elimina todo elemento de sentimiento de la moral [...] en su extremo el mundo sadista es concebible –aun cuando sea su envés y su caricatura – como una de las realizaciones posibles de un mundo gobernado por una ética radical, por la ética kantiana tal como ésta se inscribe en 1788» (pp 97-100). Como veremos más adelante, Lacan es perfectamente consciente de que Kant admite un correlato de la ley moral en su pureza, pero este no es otro que el *dolor* (Lacan apela a la fenomenología del *respeto* en el capítulo III de la *Analítica de la KpV*). Por eso concluye: “En suma, Kant es de la opinión de Sade”.

to de la voluntad que, ciertamente, la Ley moral saca a la luz e instituye expresamente, pero que al mismo tiempo quedaría escamoteada en las fórmulas kantianas de la Ley (o, por mejor decir, en la fundamentación puramente analítica que Kant propone de ellas): la hendidura y alteridad abierta en él por el lenguaje, por el hecho de su inserción en el lenguaje. En la fórmula de Kant se acoge, en efecto, una suerte de “bipolaridad”: la ley es el *dictum* de una voz (la voz la *Razón*, o de la *conciencia*, dice Kant) que, resuena en el interior del hombre, e interpela al *hombre* (y por cierto que llamándole de tú, como se llama a un sirviente). En el imperativo moral su sí mismo más propio invoca al hombre, a cada hombre, como Otro que él.

Ahora bien, por cuanto que invierte el contenido y revierte formalmente al exterior la procedencia de esa voz (es el otro, cualquier otro, todo el mundo, –salvo yo mismo– quien anuncia el derecho al goce suyo, y al hacerlo me enuncia –precisamente a mí mismo– exclusivamente como medio), la fórmula de Sade revela (en el sentido en que se revelan los negativos de una película) precisamente lo que la fórmulas kantianas de la ley no dejan oír: que el desdoblamiento del sujeto, exigido por el fenómeno del hacerse oír de la ley *en* él, no es, en realidad, sino la rotura efectuada por la irrupción del significante en la existencia del animal humano, la no coincidencia consigo a que lo condena la condición de hablante, instaurando una falla que lo separa de sí mismo como unidad biológica inmediata, y lo inscribe en la comunidad *exterior* del sentido (de la comunicación con otro *en la esencial imposibilidad de comunión* con él y consigo mismo) como portador una demanda que demanda siempre algo distinto de lo que formula, y que hace del *deseo*, de la nihilidad administrada ahí, la metonimia en que consiste su ser. Así pues, haciendo explícita la fractura del sujeto (“de sujeto de la enunciación a sujeto del enunciado”) lo que la fórmula de Sade deja resonar es, diríamos, el insuperable estructural “exilio” (respecto de la inmanencia y eternidad de la vida) del ser lingüístico *como deseo*, la efectiva realidad (simbólica) de la realidad psíquica del hombre y el abismo sobre el que está suspendido lo simbólico mismo. Aquella fractura está siempre ahí, vigente con la condición de ser lingüístico, pero es preciso hacerla patente, si se quiere evitar su mistificación. La fórmula de Sade (que, invirtiéndola, hace de la ley moral una suerte de botella de Klein sin interior) tiene, a juicio de Lacan, la virtud de revelar cuál era el *principio* de la ley moral, y de hacerlo más honestamente:

...que la bipolaridad con que se instaura la Ley moral no es otra cosa que esa rajadura del sujeto que se opera por toda intervención del significante: concretamente del sujeto de la enunciación al sujeto del enunciado.

La Ley moral no tiene otro principio. Y aun así es preciso que sea patente, so pena de prestarse a esa mistificación que el chiste del “Viva Polonia” hace sentir.

En lo cual la máxima sadiana es, por pronunciarse por la boca del otro, más honesta que si apelara a la voz de dentro, puesto que desenmascara la rajadura, escamoteada ordinariamente, del sujeto.

El sujeto de la enunciación se desprende en ella tan claramente como del “¡Viva Polonia”, donde sólo se aísla lo que evoca siempre de *fun* su manifestación.²⁰

Pero además (y sobre todo), la fórmula de Sade, con el planteamiento de fondo que le subyace, tendría por otro lado la virtud de ordenar un rebasamiento de la economía del placer por el deseo que es, sin embargo, *perfectamente compatible con la posibilidad de una presentación del objeto* de éste, es decir, compatible con la *figuración del lazo del sexo y la muerte*, que se sustrae en la elaboración kantiana. La experiencia de que aquí se trata, la experiencia del *goce*, sólo es accesible *negativamente* a través del *dolor*, y exige la puesta en juego de una estructura positiva de *presencia*, el *fantasma*, que elabora en el plano de la figuración, a la manera de un *desdoblamiento* (pero) del *objeto*, la tarea de reintegración del entero ser del sujeto como voluntad de goce (la reintegración en esa medida de su muerte y como pulsión de muerte), que esa experiencia busca. Si la fórmula de la ley del goce coloca al sujeto al que interpela (al sujeto escindido como víctima) en el hueco abierto por su enunciación misma como en un lugar del Otro, el fantasma sadiano que despliega la puesta en obra de esa ley contiene, como el “tercer término” que los vincula, “el momento de la presencia coagulado en la rigidez de un objeto”. Pero de un objeto tal que resulta ser al mismo tiempo, en virtud de su acto, el lugar viviente del placer: *el agente del tormento*. El traspasamiento del cuerpo de la víctima, la administración del dolor hasta el desvanecimiento, es decir, la puesta en escena del rechazo del objeto “patológico” de la demanda de felicidad mediante su sacrificio y asesinato, propicia la reintegración del sujeto, la restitución de su escisión, si bien al precio de no ser el sujeto sino el objeto-instrumento del goce, “ejecutor de alguna una voluntad radicalmente heterogénea”²¹. Así, añade Lacan, Sade hace confesar a Kant qué quiere la voluntad²².

²⁰ *Kant avec Sade*, p. 770-1/trad. p. 342.

²¹ «Según Lacan, el sujeto sadiano trata de eludir su escisión constitutiva, transfiriéndola a su otro (la víctima) e identificándose él mismo con el objeto, es decir, ocupando la posición de objeto-instrumento de la Voluntad de Gozar (*volonté de jouir*), que no es su voluntad sino la voluntad del Otro, que asume la forma del “Ser Supremo del Mal”. En ello consiste la ruptura de Lacan con la noción usual del sadismo: según esta noción, el perverso sádico asume la posición de un sujeto absoluto que usurpa el derecho a disponer sin restricciones del cuerpo del otro, reduciéndolo a la condición de un objeto-instrumento para la satisfacción de la voluntad de gozar; en cambio, es el sádico mismo quien se encuentra en la posición de objeto-instrumento, ejecutor de alguna voluntad radicalmente heterogénea, mientras que el sujeto escindido es precisamente su otro (la víctima). La posición del perverso está determinada en el núcleo más íntimo por esa instrumentalización radical de su propia actividad: él no realiza su actividad para su propio placer, sino para el goce del otro: él encuentra goce precisamente en esta instrumentalización, en trabajar para el goce del Otro» (Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo. Una introducción de a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Buenos Aires, Paidós, 2000, trad. p. 181)

²² «Es pues efectivamente la voluntad de Kant la que se encuentra en el lugar de esa voluntad que no pude llamarse de goce sino explicando que es el sujeto reconstituido de la enajenación al precio de no

Y así resulta ser Sade, a juicio de Lacan, el verdadero kantiano, el kantiano que completa consecuente y honradamente la revolución operada por la *Crítica de la Razón práctica*, esto es, la puesta en libertad del deseo respecto de su regulación egoísta, patológica, por el principio de la propia felicidad. Lo es porque, como ha escrito Žižek²³, explicita *premisas* repudiadas en el concepto kantiano de autonomía (como que el sujeto de la *enunciación* de la ley es el Otro, como que la libertad es la libertad terrible del Otro) y *consecuencias* quizá indeseadas (como que el hombre, si así ha de denominarse al sujeto del *enunciado*, es “sujeto” sólo en el sentido de “sometido” y “sujetado”, es decir, precisamente sólo en tanto que objeto: el instrumento del goce del Otro; el imperativo que constituye en sujeto “moral” encierra pues, un saber sí mismo, de la propia condición, exclusivamente como medio, nunca como fin, de la satisfacción del Otro). Pero justamente porque explicita lo implícito, por el lado de las premisas y por el lado de las consecuencias, la fórmula de Sade hace patente la verdad de la ley moral: su *origen* en la hendidura introducida en el sujeto por el lenguaje, que lo separa de sí mismo, y *su sentido* como *dictum* de esta hendidura misma, es decir, como “pulsión de muerte”. Decíamos antes que, en la versión kantiana, esa hendidura es efecto de una voz que viene de dentro (la voz de la conciencia), pero que no obstante, y quizá justo por ello, resulta extrañamente exterior y hueca, incomprensiblemente sin objeto (una ley indeterminada y tautológica). El infame universo de Sade localiza en cambio esta voz en una suerte de exterior que resulta ser más íntimo, hace así justicia a la radical alteridad de su dimensión, que no es otra que la del deseo exigiendo satisfacción más allá del placer (es decir, más allá del amor de sí, y de sus condiciones de conservación y aumento, que son condiciones de conservación y aumento de la vida), reclamando su derecho al goce (la satisfacción de la pulsión de muerte), y desplegando para ello una forma de sensibilización (i.e., de presencia), el dispositivo del fantasma, que en su estructura ternaria impide al menos la sutura lógica (y mistificación irrisoria) de aquella hendidura.

2. La hendidura del sujeto y el problema de una *Crítica de la Razón práctica*

En el argumento de Lacan que hemos resumido, el primer reproche que se hace a Kant estriba en el escamoteo del fundamento *sintético* de la ley del deseo puro, y la razón por la que se interpreta a Sade como kantiano, y hasta como la verdad de Kant, es que, con su inversión del kantismo, habría dejado al desnudo el hiato constitutivo del sujeto (la “hiancia”) que era el fundamento de la ley. Apenas registrado

ser sino instrumento del goce. Así Kant, puesto en interrogatorio “con Sade”, es decir, con Sade haciendo oficio –para nuestro pensamiento como en su sadismo– de instrumento, confiesa lo que cae bajo el sentido del “¿Qué quiere?”, que en lo sucesivo no le falta a nadie» (*op. cit.* p. 775/trad. p. 347).

²³ Slavoj Žižek, «Kant and Sade: The Ideal Couple», *Lacanian Ink* 13 (1998), pp. 12-25.

por las fórmulas kantianas de la ley, y en todo caso reducido a algo meramente interior, mistificado como cosa de la razón pura y vaciado para poder figurarlo como derecho lógico, ese fundamento, la hendidura del sujeto y la alteridad del deseo que es su verdad, tomaría la palabra, en cambio, en la fórmula sadiana que llama a los franceses a “un último esfuerzo para ser republicanos”. Ahora bien, ¿hasta qué punto puede decirse que Kant ha escamoteado esta cuestión de la escisión del sujeto, y en qué medida su teoría del deseo libre puede considerarse “complementada” por una presentación del *objeto* de la ley como la proporcionada por el fantasma sadiano?

En realidad, si algo ha interesado a Kant, tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como en la *Crítica de la Razón práctica*, es establecer el imperativo categórico en su carácter de juicio *sintético a priori*. Y si de algo ha echado mano para hacerlo es de la escisión del sujeto que se abre paso en la conciencia del deber, y que obliga a reconocer una doble sentido de su ser, como fenómeno y como cosa en sí. Es significativo que Kant recurra a formulaciones como la siguiente: «La razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal, a la que denominamos Ley moral»²⁴. En ella la ley es algo que está dado, un *don*, y un *dato*. El dar en cuestión remite no a la acción donadora del hombre, sino a la razón pura (que es la instancia que ocupa el lugar del sujeto en esta proposición); ella es por decirlo así “la donante”, la instancia *que da* la ley fundamental. El hombre, que en el enunciado que comentamos sólo es nombrado entre paréntesis y en dativo, es *el destinatario* de la ley, el que recibe esta ley de la voluntad. Dada por la sola razón pura, el hombre se encuentra con la ley como con un *dato puro* (práctico). Ahora bien, como hemos visto, esa ley lo invoca en su enunciado imperativo precisamente como *sujeto de la acción*, y le convoca a ser, en cuanto tal, no solo un agente racional “privado” (particular) sino, al mismo tiempo, un legislador universal, es decir, lo llama a involucrarse (instanciándolo) en el “público” dar la ley: «Obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda valer en todo momento al mismo tiempo como principio de una legislación universal»²⁵.

²⁴ *KpV*, V, p.31 /trad. p. 52.

²⁵ La ley práctica fundamental formulada en estos términos presenta, pues, dos características específicas. Por un lado, es un mandato, y como tal un discurso dirigido *a alguien*, a un *tú*. En efecto, si se dice que el interpelado es el hombre hay que añadir inmediatamente: pero entonces no está en su enunciado como una cosa (en funciones de sujeto de la proposición) de la que se predicen tales o cuales propiedades, sino como un interlocutor individualizado que en cada caso habría de responder por sí mismo, y precisamente no como un *qué* sino como un *quién* (¿es a mí? ¿soy yo quien ha de obrar así?) Por otro lado, lo que manda esta ley no concierne propiamente al *qué* sino al *cómo* de su acción, y en este punto establece una necesidad incondicionada: la acción de la que en cada caso se trate ha de ser tal que su máxima (i.e. su principio subjetivo) pueda valer en todo momento *al mismo tiempo* como principio de una legislación universal (i.e. como principio objetivo, porque válido para todo ser racional). La ley es así un llamamiento a cada uno de nosotros, que nos llama a *existir* no sólo como *súbditos*, sino en todo momento *al mismo tiempo* como *legisladores*.

¿Qué significa este “al mismo tiempo”? El punto de partida de la analítica kantiana del “conocimiento práctico” es la atención a una extraña diferencia en los principios de lo que acontece concerniente a su posibilidad de ser tomados como leyes. En efecto, *a diferencia de* lo que ocurre en el conocimiento *natural* de lo que acontece, en el conocimiento *práctico* –señala Kant– *los principios* de lo que acontece *no son ya por ello al mismo tiempo leyes de la naturaleza*²⁶. Y es que en “lo práctico” la razón *no* limita su uso a mirar desde fuera el mundo, para reconocer ahí una estructura que no es la suya, sino precisamente la del mundo. No se conforma, pues, con deletrear el juego de los fenómenos para leerlo como sistema de objetos. Y el discurso práctico, a diferencia del discurso teórico, no se determina por una *índole o estructura*, la del objeto, *que en último término no depende de la razón*. Por lo mismo, la “Crítica de la Razón práctica” tampoco puede (como sí podía la “Crítica de la Razón teórica”) suponer la concordancia de los principios según los cuales se dispone en cada caso el acontecer con la posibilidad misma de una naturaleza en general, es decir, el carácter de “ley de la naturaleza” de tales principios (que en este caso sería una naturaleza suprasensible como conexión de la existencia de los seres racionales en general). Porque en lo práctico la razón «tiene que ver con el sujeto, a saber, con la facultad de desear, *por cuya particular índole o estructura puede regirse la regla práctica*»; tiene que ver, pues, no con los principios de la determinación de lo que sean las cosas, sino «meramente con fundamentos de determinación de la voluntad», es decir, de las *decisiones* del sujeto a propósito de ellas. Con otras palabras, en el conocimiento práctico la razón, como facultad de los principios, actúa ella misma como causa, está presente y activa en el mundo a través del sujeto, involucrada en el movimiento interno de su facultad de desear, y justo en esa medida no contempla sino que determina el acontecer de “lo que acontece”, pues lo que acontece son acciones del sujeto²⁷. Éstas no se producen, como el movimiento de los objetos, simplemente según reglas (reconocibles por la razón teórica), sino según la *representación* de reglas por parte del sujeto (proyectadas por su razón en cuanto práctica)²⁸. Ahora bien, es esa *representación* de reglas, que distingue la cau-

²⁶ *KpV*, § 1. Observación.

²⁷ «En el conocimiento natural los principios de lo que acontece (por ejemplo, el principio de igualdad de acción y reacción en la comunicación del movimiento) son, al mismo tiempo, leyes de la naturaleza; pues el uso de la Razón es allí teórico y determinado por la índole o estructura [*Beschaffenheit*] del objeto. En el conocimiento práctico, es decir, aquel que tiene que ver meramente con fundamentos de determinación de la voluntad, los principios que uno se hace no son por ello leyes bajo las cuales se esté inevitablemente, porque la Razón, en lo práctico, tiene que ver con el sujeto, a saber, con la facultad de desear, por cuya particular índole o estructura puede regirse la regla práctica» (*KpV*, V, 20)

²⁸ *GMS*; IV,412/ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996, p. 155: «Toda cosa de la naturaleza actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar *según la representación* de leyes, esto es, según principios, o sea, una *voluntad*. Como para la derivación de las acciones a partir de leyes se exige *Razón*, tenemos que la voluntad no es otra cosa que *Razón práctica*.»

salidad del agente racional como voluntad de cualquier otra causa natural, la que puede verse afectada por la índole del deseo que las promueve. En efecto, la particular índole o constitución de la facultad de desear subyace, en cada caso, a la toma de decisiones como una suerte de infraestructura psicológica de la voluntad (entendida ésta como mera causalidad por representaciones *racionales*), interponiendo una suerte de opacidad en su funcionamiento, una no identidad entre principios (de hecho) y leyes (de derecho) de la voluntad. Justo por eso el que algo sea la regla *racional* por la que ha acontecido una acción no garantiza que se trate de una *ley* a la que esté sometida inevitablemente toda voluntad por ser voluntad. Pues bien, precisamente por preguntar por la condición sólo bajo la cual los principios prácticos serían al mismo tiempo leyes prácticas, la *Crítica de la Razón práctica* es una *teoría del sujeto*. Ahora bien, no cualquier teoría del sujeto es una Crítica de la Razón práctica. El problema específico de una *Crítica de la Razón práctica* es establecer si hay o no leyes prácticas, es decir, si hay o no un plano u orden de lo real propio de la constitución de sujeto en cuanto tal, e irreductible a la constitución de objeto, en el cual la razón en tanto que práctica se pondría de acuerdo consigo misma en tanto que razón.

Un principio es práctico si contiene una determinación de la voluntad. Un principio práctico es una *ley* si establece la necesidad incondicionada de una acción para *todo* ser racional. ¿Cómo podría ocurrir esto? Solamente si la única condición a la que está sometida la elección de la regla práctica, si el único supuesto que se supone al proceso de decisión, es la condición sólo bajo la cual hay en general proceso de decisión. Y esto es tan solo la capacidad de representación de reglas, es decir, la racionalidad del sujeto del deseo, que hace de su causalidad una voluntad. Pero esto significa que para encontrar un principio práctico con carácter de ley ha de suspenderse cualquier otra consideración, cualquier motivo particular para enlazar la voluntad con este o aquel objeto, y atenerse tan solo a lo que hace de la voluntad una voluntad. Ahora bien, esto es tanto como decir que hay que atenerse tan solo a *lo formal* de la voluntad. Y esto es lo que expresa la ley fundamental enunciada por Kant en el § 7 de la *KpV*.

¿Qué es lo analítico y qué lo sintético en todo esto? Para responder a esta cuestión hay un paso interesante al final del segundo capítulo de la *GMS*. En su indagación del Principio supremo de la Moralidad Kant ha recorrido hasta ese momento un camino que ha llevado del análisis de lo que hay en la conciencia ordinaria del deber (el excedente de sentido que la estimación moral pone en juego) a una exploración de diversas fórmulas en las que fijar ese contenido básico. Siempre “por mero análisis” ha concluido que ese contenido de la moralidad no consiste sino en la *autonomía de la voluntad*²⁹. Pues bien, justo en ese momento, señala un límite

²⁹ *GMS*, IV, 440 /trad. p. 211: «... por mero análisis se deja exponer muy bien que el mencionado Principio de la Autonomía es el único Principio de la Moral. Pues lo que por mero análisis se encuen-

interno de la investigación desarrollada hasta ahora, un problema cuya solución no depende de ahondar en el análisis de conceptos:

*Que esta regla práctica es un imperativo, es decir, que la voluntad de todo ser racional está necesariamente ligada a ella como condición, no puede probarse por mero análisis, porque es una proposición sintética; sería preciso rebasar el conocimiento de los objetos y pasar a una crítica del sujeto, es decir, de la Razón pura práctica, pues esta proposición sintética que manda apodícticamente tiene que poderse conocer completamente a priori; mas este negocio no pertenece a esta sección.*³⁰

Por mero análisis de la conciencia del deber se deja exponer muy bien que *el único Principio de la moral* es el Principio de la Autonomía. Más exactamente: por mero análisis se encuentra que el Principio de la Moral tiene que ser un Imperativo Categórico, y que un Imperativo Categórico no puede mandar ni más ni menos que justo la Autonomía. Ahora bien, el análisis de la conciencia del deber que saca a la luz este contenido no es suficiente para establecer el Principio de Autonomía *como ley* práctica. Que una regla práctica sea reconocible como ley práctica, es decir, como *necesariamente* vinculante para la voluntad de *todo* ser racional (finito o infinito, e incluso aunque su finitud esté constituida como sensibilidad e implique, por lo pronto, heteronomía), no es desde luego un problema que pueda constituir el objeto de una investigación empírica, pero tampoco puede establecerse por mera exploración de los conceptos dados. Para eso hay que dar un paso más, hacia un tipo de “teoría” que, rebasando la interpretación de lo teórico como estudio de objetos y de las condiciones de posibilidad de su objetividad, pueda asumir como tarea propia la enunciación de las condiciones de constitución del sujeto *qua* sujeto (i.e. en su irreductibilidad a la condición de “objeto”), sólo por concordancia con las cuales las reglas de acción que él se da podrían ser al mismo tiempo leyes universales de un universo práctico, es decir, constitutivas de un mundo de sujetos o “reino de los fines”. La enunciación de esas condiciones constituye, por eso, más que una teoría, una *crítica* del sujeto fáctico, y de su razonamiento práctico habitual.

Pues bien, *Crítica de la Razón práctica* es el nombre de la *crítica del sujeto* destinada a probar la proposición *sintética* que establece que la voluntad de *todo* ser racional (y, por tanto, *también* incluso la del ser sensible racional) está *necesariamente* ligada al principio de autonomía como a su condición (vale decir, que el principio de autonomía es el único *principio* práctico capaz de ser *al mismo tiempo ley* práctica). *Crítica de la Razón práctica* es, en rigor, la fundación en el ser del sujeto, y como ser del sujeto, del carácter de “imperativo” de dicho principio. Y por eso, viene a decir el argumento de Kant, el contenido más propio de esta investigación

tra es que el Principio de la Moral tiene que ser un imperativo categórico, el imperativo categórico no manda, empero, nada más ni nada menos que justo esta autonomía»

³⁰ *Ibid.*. Cursivas mías.

no puede ser sino una *fenomenología de la libertad* como el *ser* más propio del sujeto (y precisamente del ser sensible racional como sujeto: a fin de cuentas, el hombre es el único “caso” de ser racional en general del que tenemos noticia *in concreto*) y condición de posibilidad de su vinculación a la ley: pues no el objeto del deseo sino sólo algo “del sujeto mismo” del deseo, a saber, un posible carácter inteligible de su causalidad (como espontaneidad pura), puede soportar a la manera de un “tercer término”, la reunión en un mismo juicio de una *independencia* del sujeto respecto de todo objeto del deseo (y de todas las leyes del placer que encadenan naturalmente el deseo a su objeto), y una *dependencia* suya de la sola razón, como el fundamento suficiente (y ciertamente sintético) de la determinación de su voluntad.

Ahora bien, la dificultad de esta fenomenología estriba en que la libertad, el poder impenetrable de la libertad, se sustrae a la presencia. La libertad, insiste Kant, sólo comparece de una manera indirecta y negativa: deja un rastro paradójico en el lenguaje, a saber, el significante “deber-ser” (que anuncia una falta y una necesidad); y, aunque en ella reside la dignidad de la persona, no permite otro acceso a su poder que el dolor y la humillación de la subjetividad. Veamos qué quiere decir esto, y cómo se relaciona con el carácter sintético de la ley.

El “deber ser” [*Sollen*] *categórico* que irrumpe en el lenguaje moral es, por decirlo así, la transcripción *humana* del “querer” de un ser plenamente racional, que ha tomado de antemano la palabra en mi existencia, y que es “yo mismo”, si bien *como otro* (como otro de yo mismo en cuanto ser sensible). El “debo” que yo, hombre, pronuncio no significa otra cosa que el “quiero” del ser racional en mí, del cual, como hombres, sólo sabemos precisamente en la *incondicionalidad* de este rastro suyo, el “debo”. Así, Kant escribe en la *Fundamentación*: «El *deber-ser* moral es, pues, *querer* propio necesario como miembro de un mundo inteligible, y es pensado por él [por cualquier hombre, incluso por el peor malvado] como deber-ser sólo en tanto que se considera al mismo tiempo como un miembro del mundo sensible» (*GMS*, IV, 455). Pero esto es tanto como decir, sostiene Kant, que en nuestro existir como hombres, allí donde se trata de decidir y de actuar, nos pensamos siempre ya, *al mismo tiempo*, como enteramente libres y como enteramente obligados. No hay aquí contradicción, pues diciendo lo uno y lo otro nos estamos pensando según un sentido distinto, que involucra la diferencia *metafísica* en nuestro propio ser, su doble y simultánea pertenencia a un orden de cosas inteligible y a un orden de cosas sensible, un desdoblamiento en el que nos encontramos siendo ya, y que *sólo* se nos abre *desde nuestra condición sensible misma* (que es la que habla en primer plano en el “debo”). Ahora bien, «...si nos pensamos como libres, nos trasladamos al mundo inteligible, como miembros de él, y reconocemos la autonomía de la voluntad junto con su consecuencia, la moralidad, pero si nos pensamos como obligados nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible, y sin embargo a la vez al mundo inteligible.» (*GMS*, IV, 453). Así, la “conciencia del deber” es, ante todo,

saber de sí. Y el saber de sí, saber de la condición de “entre” (i.e. de “entre un orden ontológico y otro”) de eso de “mi ser” como ser racional y animal. Si ahí alienta un “más allá” respecto de lo natural y lo social, un más allá respecto de la finitud de la propia vida en dirección a lo que absolutamente la hace digna de ser vivida, en fin, un saber de la libertad, la infinitud de ésta no consiste sino en el acceso a sí mismo precisamente como un ser racional que no por ser racional es ya bueno, o que no por ser bueno es ya feliz, un ser racional desajustado, pues, respecto de su racionalidad, que para él es más *tarea y deber-ser* que “propiedad” y “ser”. Por eso, también, exigencia de duración sin tiempo, de inmortalidad y, justamente por eso, descubrimiento de sí como “mortal” (es decir, como tiempo y como falta de tiempo). Insistimos: no hay kantianamente otro rastro de la dualidad metafísica sensible-inteligible, no hay otra pista de la libertad que la presencia del significante “deber-ser” en el lenguaje humano. Es decir: el suplemento de sentido respecto de toda instrucción técnica o toda recomendación pragmática con que lo pronunciamos, la *incondicionalidad* con que decimos “debo” cuando se trata de los que denominamos nuestros deberes u obligaciones morales, y el hecho (propio de nuestra *condición*) de que precisamente no decimos más que “debo”: «... pues este deber-ser es propiamente un querer, que vale para todo ser racional bajo la condición de que en él la Razón sea práctica sin impedimentos; para seres que, como nosotros, nos vemos afectados además por la sensibilidad como resorte de otro tipo, en los cuales no siempre sucede lo que la Razón por sí sola haría, aquella necesidad de la acción significa sólo un deber ser, y la necesidad subjetiva se distingue de la objetiva» (GMS, IV, 449)

Pero el hecho de que la necesidad subjetiva práctica se distingue en nosotros de la objetiva, el hecho de que la condición sensible y sus resortes y la ley de la razón práctica se definan con independencia mutua, hace tanto más necesario localizar el punto de conexión o de *inserción* del sujeto que se sabe mortal *en la razón*, y en ese otro orden de las cosas determinado por sus exigencias como exigencias de la libertad. Ahora bien, ese punto de conexión tiene que ser un *sentimiento*, pero un sentimiento que, por su origen mismo, no delate sujeción al principio de placer, sino precisamente *ruptura* respecto de su régimen de causalidad, un sentimiento al que no antecede elección de objeto alguna, sino más bien una nada de objeto y, *justo por eso, una nada de sí*. Porque se trata de ruptura, y en cierto modo de nihilización del entero orden sensible del amor a sí mismo, sólo el *dolor* puede considerarse signo de ese otro principio. Y dolor, en el sentido de un abatimiento del amor propio y de la arrogancia, es lo que se encuentra *prima facie* en el *respeto* que los hombres no pueden dejar de sentir ante la ley. Pero ese respeto resulta ser al mismo tiempo la clave de acceso, para el sujeto mismo, al poder sublime que le es propio y en que estriba su *dignidad*: a la libertad respecto del entero peso en su vida de las demandas de la vida. En el no poder por menos de sentir respeto a la ley descubre el hom-

bre en efecto un *poder* de, por decirlo así, *quitar peso* a la dinámica gravitatoria de su ser sensible (disminuye el impedimento que puedan significar los impulsos sensibles y el ansia de felicidad para la razón pura), y *elevarse* por encima de sí (como hombre), haciendo sitio y dando peso en eso de su vida, en eso de su acción, al ser racional en él, es decir, a su derecho sagrado a vivir la vida según el orden de razones que hace a la vida digna vivirse:

Aquí no *antecede* ningún sentimiento del sujeto sintonizado con la moralidad. Pues tal cosa es imposible, ya que todo sentimiento es sensible; pero el móvil de la intención moral tiene que ser libre de toda condición sensible. Más bien ocurre que el sentimiento sensible que subyace a todas nuestras inclinaciones es, ciertamente, la condición de aquella sensación a la que llamamos respeto, pero la causa de la determinación de tal sentimiento yace en la Razón pura práctica; y de ahí que, por su origen, esta sensación no pueda llamarse patológica, sino que haya de llamarse *efectuada prácticamente*; por cuanto que, por el hecho de que la representación de la ley moral quita influencia al amor propio y locura a la arrogancia, disminuye el impedimento para la Razón pura práctica, y en el juicio de la Razón se produce la representación del primado de su ley objetiva sobre los impulsos de la sensibilidad y, por tanto, hablando en términos relativos, el peso de la primera (en lo que respecta a una voluntad afectada por la segunda), por eliminación del contrapeso.³¹

3. La ley del deseo

Así, Kant coincidiría con Sade (Lacan no deja de subrayarlo) en la relevancia del *dolor* como vía de acceso hacia la forma superior del deseo o deseo puro, pero una vez más (como antes la fórmula del imperativo) la exégesis del *respeto* mistificaría, en nombre de la libertad, el verdadero nexo que reúne a la ley y el deseo en un objeto muy preciso, que Sade sí habría tenido la “honradez” de desvelar. A juicio de Lacan, en efecto, lo decisivo es abrir los ojos al encuentro de la ley y el deseo, y descubrir que («de la ley al deseo») dicho encuentro «va más allá del escamoteo de su objeto, tanto para la una como para el otro.» Ahora bien, justo ahí es también donde juega «el equívoco de la palabra libertad». Y quizá nada ilustra mejor este punto que un pasaje de Kant:

Suponed que alguien a propósito de su inclinación al placer pretende que, cuando se dan el objeto amado y la ocasión de alcanzarlo, esa inclinación es para él totalmente irresistible, preguntadle entonces: si se erigiera un patíbulo delante de la casa donde el encuen-

³¹ *KpV*, V, 76/ trad. pp. 112-3. Cf. el espléndido comentario de Heidegger de todo este capítulo en el § 30 de *Kant und das Problem der Metaphysik*. «El respeto [escribe Heidegger] es, según esto, la manera del ser-Sí-mismo el yo sobre el fundamento de la cual “no expulsa al héroe en su alma”».

tra esa ocasión, para colgarlo inmediatamente después de haber gozado ese placer, si no domeñaría su inclinación. No hace falta mucho tiempo para adivinar lo que contestaría. Pero preguntadle si, de pedirle su príncipe, bajo amenaza de la misma pena de muerte sin demora, que deponga un falso testimonio contra un hombre honrado cuya perdición busca el príncipe bajo pretextos aparentes, preguntadle si entonces, por grande que pueda ser su amor por la vida, no lo tendrá por superable. Si lo haría o no, no se atreverá quizá a asegurarlo; pero que es posible para él tiene que concederlo sin reparos. El juzga, pues, que puede algo por esto: porque es consciente de que debe, y conoce en sí la libertad que de lo contrario, sin la ley moral, permanecería desconocida para él.³²

Lacan comenta con extraordinaria dureza este texto³³. Se trataría de un caso paradigmático no sólo del equívoco de la palabra libertad, abriéndose paso en el encuentro de la ley y el deseo, sino de lo que puede hacer el moralista si se las arregla, dice, para “birlarla”. Cuando consigue hacerse con la palabra libertad, el moralista “siempre muestra más impudicia que imprudencia”. Así, en el caso de Kant, la desvergüenza del moralista se manifestaría, de entrada, cerrando la boca al protagonista del apólogo, cuando precisamente este apólogo no pretende contar sino lo que pasaría si se le diese palabra. En efecto, al personaje en cuestión no lo conocemos por sus acciones, sino más bien por su discurso (es, por lo pronto, alguien que va diciendo eso de que «cuando se dan el objeto amado y la ocasión de alcanzarlo, esa inclinación es para él totalmente irresistible»), y su discurso es, precisamente, lo que se quiere poner a prueba proponiéndole diversas situaciones imaginarias («preguntadle: si se erigiera un patíbulo delante de la casa donde él encuentra esa ocasión, para colgarlo inmediatamente después de haber gozado ese placer, si no domeñaría su inclinación ...»). Pues bien, dice Lacan, para empezar no sólo no se le deja responder por sí mismo, sino que se le supone, como si fuera de suyo, una respuesta propia de una mentalidad que está en las antípodas de la que se insinuaba en la caracterización de la que se ha partido, y que resulta como mínimo poco verosímil. En efecto, bajo la fórmula «no hace falta mucho tiempo para adivinar lo que contestaría» se nos está sustrayendo *la letra* de esta respuesta, por entenderse que su *sentido* es obvio, a saber: un reconocimiento del tipo “es verdad, renunciaría”. Ahora bien, ¿es tan evidente que ésta sería su respuesta como para no brindarle narrativamente una expresión propia? Por el contrario, la respuesta que se le supone sin vacilación, ¿no es más bien (ciertamente sin vacilación alguna) la repuesta de otro personaje? Lacan lo tiene, al parecer, bien identificado:

La primera respuesta que se supone aquí de un sujeto del que se nos advierte primero que en él muchas cosas suceden en palabras nos hace pensar que no se nos da la letra de éstas, siendo así que todo consiste en esto. Es que, para redactarla, se prefiere recu-

³² *Loc. cit.* /trad. p. 50.

³³ *Kant avec Sade*, 781-6/trad. pp. 353-358. Cf. *Ética del Psicoanálisis*, trad. p. 133-6.

rir a un personaje cuya vergüenza correríamos en todo caso el riesgo de ofender, pues en ninguno bebería de esa agua. Es a saber ese burgués ideal ante el cual en otro lugar, sin duda para dar un chasco a Fontenelle, el centenario demasiado elegante, Kant declara quitarse el sombrero.³⁴

Lacan reprocha a Kant, en efecto, no sólo una ignorancia grave del modo como funciona el deseo, que se delataría en el no considerar siquiera la posibilidad de que alguien esté dispuesto a dar su vida antes que renunciar a su máxima de gozar, sino una parcialidad ventajista, a la hora de organizar su relato. Esa parcialidad se expresa en el hecho de que, a la hora de exponer el caso del libertino, quien dicta el canon de la interpretación es el burgués al que Kant rinde homenaje (al tiempo que marca distancias con Fontenelle) en el siguiente párrafo:

Fontenelle dice: ante un gran señor me inclino, mas mi espíritu no se inclina. Yo puedo añadir: ante un hombre de bajo rango social, un burgués vulgar, en el que percibo una honradez de carácter en una medida como no soy consciente de ella en mí, se inclina mi espíritu quiera yo o no, y por más que estire el cuello para que no le pase desapercibida mi superioridad. (KpV, V, p. 77)

Volveremos enseguida sobre este texto. De momento, continuamos con la exposición de las objeciones de Lacan. Ahora bien, si el primer reparo que, según Lacan, merece el análisis de Kant es un reproche por esta suplantación del discurso del presunto libertino (que, en realidad, resulta ser tan solo un pobre diablo) por el del burgués (una suplantación que delata el que Kant no ha hecho el menor esfuerzo por ponerse en la piel de quienes, como Sade, han afrontado la cárcel y la desgracia pública por empeñarse en sostener la máxima del goce), el punto fundamental de la objeción reside en que basta «un defensor de la pasión, y que fuese lo bastante ciego para mezclar con ella el pundonor», para mostrar hasta qué punto un verdadero esclavo de la pasión lejos de ser un cobarde puede eruirse como exponente de la máxima que manda no perder, por causa de la vida, las razones que la hacen digna de ser vivida. Y esto nos obliga a plantearnos algunas insospechadas afinidades entre la máxima de vivir según el dictado del propio deseo y la actitud moral. Por ejemplo, que el deseo muestra una indiferencia a la conservación de la vida y a la propia felicidad sólo comparable a la de la propia Ley moral; que en su exigencia de satisfacción incondicional, el deseo sólo resulta comparable a la razón misma, y que el acto más allá del amor a la vida y de la búsqueda del placer que reclama tiene las características formales del acto moral al que Kant denomina “deber”. Como el propio apólogo de Kant no deja de indicar claramente (el propio Lacan insiste en ello), la función en él del patíbulo no es significar la ley sino el lugar en que quedaría atado

³⁴ *Kant avec Sade*, pp. 781-2/trad. pp. 353-4

el amor a la vida. En cambio, «el deseo, lo que se llama el deseo, basta para hacer que la vida no tenga sentido si produce un cobarde. Y cuando la ley está verdaderamente ahí, el deseo no se sostiene, pero es por la razón de que la ley y el deseo reprimido son una sola y la misma cosa, incluso esto es lo que Freud descubrió»³⁵.

Pero tampoco le parece convincente a Lacan el otro segmento de la argumentación de Kant, el que enfrenta al “golfo”, protagonista de este apólogo, con la misma amenaza de muerte, sólo que esperándole esta vez a la puerta del tribunal de justicia, donde el rey le conmina a que dé falso testimonio de un hombre honrado, y le chantajea con el castigo si no cumple su voluntad. Al parecer, el lujurioso que ha renunciado sin dudarle a su pasión para conservar la vida, independientemente de qué haga al final, por lo menos reconocerá sin vacilar, inequívocamente, la exigencia moral de decir la verdad, aunque a uno le cueste la vida, y en esa misma medida —y esto es lo decisivo—, el poder para hacerlo. Pero Lacan pregunta: ¿qué es lo inequívoco aquí? ¿la exigencia de decir la verdad? ¿pero es que acaso si el tirano en vez de pedirle que dé falso testimonio lo que le exige es precisamente que diga la verdad, que delate al judío o ateo al que está persiguiendo, seguirá reconociendo como inequívoca la exigencia de decir la verdad? Lo inequívocamente moral, a la vista de los dos casos que pueden imaginarse al respecto, ¿no sería, más bien, elegir siempre en contra del deseo del tirano? ¿Y no es esto algo que exige al menos el tipo de valentía que hace falta para seguir el propio deseo?

*

³⁵ El pasaje merece citarse completo: «Eximiremos pues al golfo del testimonio bajo juramento. Pero podría suceder que un defensor de la pasión, y que fuese lo bastante ciego para mezclar con ella el pundonor, plantease un problema a Kant, obligándolo a comprobar que ninguna ocasión precipita a algunos con mayor seguridad hacia su meta que el verla ofrecerse a despecho, incluso con desprecio del patíbulo.

Pues el patíbulo no es la Ley, ni puede ser aquí acarreado por ella. No hay más furgón que el de la policía, la cual bien puede ser el Estado, como dicen del lado de Hegel. Pero la Ley es otra cosa, como es sabido desde Antígona.

Kant por lo demás no lo contradice con su apólogo: el patíbulo sólo se presenta en él para que se ate, junto con el sujeto, su amor a la vida.

Ahora bien, esto es lo que el deseo puede, en la máxima *Et non propter vitam vivendi perdere causas*, pasar a ser en un ser moral, y precisamente porque es moral, pasar al rango de imperativo categórico, si está mínimamente entre la espada y la pared. Que es precisamente donde lo colocan aquí.

El deseo, lo que se llama el deseo, basta para hacer que la vida no tenga sentido si produce un cobarde. Y cuando la ley está verdaderamente ahí, el deseo no se sostiene, pero es por la razón de que la ley y el deseo reprimido son una sola y la misma cosa, incluso esto es lo que Freud descubrió. Ganamos el punto a medio tiempo, profesor » (*Op.cit.*, p. 782/ trad. p. 354).

Las dos objeciones expuestas hasta aquí no me parecen objeciones “de peso”, ni les subyace, creo, una buena comprensión del problema que se trataba de discutir. En realidad, ni siquiera me parece que se haya identificado correctamente de qué era ilustración el “apólogo” en cuestión.

Para empezar, la cuestión que Kant está discutiendo aquí no es exactamente la del “peso de la razón”, o por lo menos no lo es (como parece interpretar extrañamente Lacan) en el sentido de si la ley moral, por su universalidad, es la clave de un sopesamiento de lo patológico tal que lleva a un equilibrio que lo patológico, habida cuenta de su irreductible diseminación en particularidades inconciliables, no podría hallar por sí mismo. El discurso kantiano del peso de la ley (o de la razón) en el juicio práctico no pretende mostrar aquélla como un principio de homeostasis del cuerpo individual y social superior al principio de felicidad³⁶. Y lo que podría refutar a Kant en su argumento no es probar que el deseo, debidamente discernido de lo patológico, y justo por ello expuesto como no siendo otra cosa que la verdad de la ley (que necesariamente la invierte), cumple mucho mejor este presunto objetivo homeostático.

Ciertamente, en la crítica kantiana del sujeto se dirime la cuestión socrático-platónica del acuerdo consigo mismo. Y para Kant (como para Platón) este acuerdo sólo puede fundarse instaurando el *gobierno* de la razón sobre entendimiento y sentidos (es decir, más allá de toda administración meramente prudencial de los placeres). Pero esto es tanto como afirmar que dicho acuerdo exige fundar el *carácter* sobre la *realidad* de la libertad como *poder supremo sobre sí mismo*. Ahora bien, el problema reside (ya lo hemos dicho) en que la libertad, en su sentido estricto de independencia del mecanismo de la naturaleza no es nunca objeto de intuición ni de

³⁶ Ciertamente la cuestión del “peso de la razón”, es decir, la cuestión del *conflicto* práctico, del juego entre este peso de la ley y el contrapeso de las inclinaciones, está presente en todo el contexto de esta “observación” dedicada al círculo entre la ley y la libertad. Unas líneas antes de que Kant proponga la historieta, a título de ilustración, ha dicho precisamente: «Por tanto, es la *ley moral*, de la que nos hacemos conscientes inmediatamente (tan pronto como nos proyectamos máximas de la voluntad), la que se nos ofrece *primero* y la que conduce directamente al concepto de libertad, por cuanto que la razón presenta aquella ley como un fundamento de determinación sobre el que no puede *preponderar* condición sensible alguna, más aún: enteramente independiente de ellas» (*KpV*, V, 29-30, cursiva mía). La anterioridad y pre-ponderancia de la ley debe entenderse como superación de un previo contrapeso, siempre ya presente en el hombre en tanto que ser racional *sensible*: «El hombre siente en sí mismo un poderoso contrapeso a todos los mandatos del deber, que la razón le presenta tan dignos de respeto, en sus necesidades e inclinaciones, cuya entera satisfacción resume bajo el nombre de felicidad» (*GMS*, Ak. IV, 405/trad. p.141). Por el inmediato *respeto* que inspira («hasta en el criminal más audaz»), la *representación* de la ley *resta peso* en el ánimo y en el juicio práctico al motivo de la felicidad: «la representación de la ley moral quita influencia al amor propio y locura a la arrogancia, disminuye el impedimento para la Razón pura práctica, y en el juicio de la Razón se produce la representación del primado de su ley objetiva sobre los impulsos de la sensibilidad y, por tanto, hablando en términos relativos, el peso de la primera (en lo que respecta a una voluntad afectada por la segunda), por eliminación del contrapeso.» (*KpV*, Ak.V, 75-6 /trad. 112-3).

conocimiento. Pues bien, lo que intenta Kant es apuntar un método de puesta a prueba del discurso del hombre que permita reconocer el rastro de su saber de la libertad en él; forzar las rendijas lingüísticas a través de las cuales se entrevé, inequívoco, un ámbito de posibilidades inauditas sabido como fondo de ser propio, que impulsa en el discurso del esclavo el giro insólito del discurso del hombre libre (y que sería precisamente lo designado por esa palabra, “libertad”). Más precisamente: lo único que Kant pretende mostrar es que, en realidad, no es tan difícil disponer en el lenguaje, contra la propia tendencia de éste, una experiencia de la paradójica irrupción del contradiscurso de la libertad en la vida de cualquier hombre.

Para ello, convencido de que el poder mentado con la palabra “libertad” no puede comparecer sino negativamente, haciendo frente a otro poder, decide poner a prueba metódicamente la afirmación del no-poder, esto es, el discurso que dice “no puedo evitarlo”, “estoy bajo una fuerza irresistible”, “no he tenido más remedio que”. Lo que Kant pretende indicar es que, persiguiendo las idas y venidas del discurso sobre lo que uno puede y lo que no puede, forzando por decirlo así “químicamente” una secuencia de reacciones que implican otras tantas rectificaciones y precisiones por parte del sujeto que habla, puede hacerse aflorar siquiera por un instante dónde está y en qué consiste el poder del hombre libre en cada cual. Lo que entonces necesita diseñar Kant es una secuencia lingüística mínima que, ante un mismo dato, dé margen a una reacción diferente del sujeto en términos de estimación del propio poder. Es lo que ocurre en el apólogo citado, un cuento propiamente sin acción, en el que no pasan más que palabras que ni siquiera pasan propiamente, un diálogo *contrafáctico* (se nos pide a nosotros que imaginemos *qué diría él*) encaminado a sorprender un juicio, un conocimiento, que a manera de fundamento incontrovertible, habita el corazón del hombre (de cualquier hombre): «él juzga, pues, que puede algo por esto: porque es consciente de que debe, y conoce en sí la libertad que de lo contrario, sin la ley moral, permanecería desconocida para él». Hasta cierto punto, a Kant no le importa el contenido de cada segmento del experimento, sino la figura (la palanca, le llama con acierto Lacan) que forman juntos. Le interesa el movimiento por el que, *en el juicio del sujeto*, la pretendida irresistibilidad de la inclinación queda desbordada por la irresistibilidad del amor a la vida, y *en ese mismo juicio*, sin embargo, la irresistibilidad del amor a la vida resulta no ser la última palabra. Pues, en efecto, el juicio que, de entrada, daba por insuperable la inclinación a tal o cual placer particular se ve refutado por el reconocimiento (por parte del mismo sujeto) de su *superabilidad* “por amor a la vida”, que lleva renunciar a aquélla por conservar ésta, como si el amor a la vida, precisamente en nombre del principio del placer, entrañase una razonabilidad, un *entendimiento*, que impone *prudencia* en el uso de los placeres. Pero la cuestión que interesa a Kant es entonces si ello consagra *en el juicio del mismo sujeto*³⁷ una afirmación incondicio-

³⁷ Es esencial a la argumentación de Kant el que en todo momento se trata *del mismo sujeto*, que el

nal de la insuperabilidad del amor a la vida, y si aquella *razonabilidad* o *sensatez* del entendimiento no puede ser reventada por la *racionalidad* de la *razón* misma, operativa al mismo tiempo en él, siquiera como exigencia. Es lo que se desencadena cuando se le pone ante la perspectiva de arrostrar un comportamiento *indigno* por amor a la vida; esa perspectiva funciona aquí como un potente reactivo a la hora de estimar los límites de su juicio sobre la insuperabilidad del amor a la vida («Preguntadle si entonces, por grande que pueda ser su amor por la vida, no lo tendrá por superable»): descubre en él una coacción distinta de la coacción física con que le amenaza el rey, que es al mismo tiempo el descubrimiento en sí de un insospechado *poder* de *resistir* a ésta última.

La secuencia de Lacan, considerada desde este punto de vista, no funciona. Que ya en el primer segmento quede superado el amor a la vida (que el libertino no sea cobarde, que el amor a la vida no sea para él la última palabra, que esté dispuesto jugársela por satisfacer su inclinación), no implica en modo alguno que en el segundo aquella valentía se transforme necesariamente en máxima de ir contra el deseo del tirano, en vez de (por ejemplo) convertirse en cómplice del tirano, si (por ejemplo) ello le aportara un incremento de ocasiones de satisfacer su inclinación.

Por insólito que parezca, es precisamente Kant quien ha desarrollado en otro lugar un comienzo como el exigido por Lacan. Nuevamente se trata, para Kant, de mostrar que la libertad, no siendo un objeto de la intuición ni del conocimiento, no puede descubrirse sino como un *poder* inaudito *de resistencia a la coacción* que, es sin embargo, al mismo tiempo, *una completa vulnerabilidad por la coacción de la ley*. El descubrimiento de la libertad sólo tiene lugar a partir de la conciencia del deber. Y el orden de las razones del hombre libre no es, en modo alguno, “puedo, luego debo”, sino “debo, luego puedo”. Véase este texto esencial para nuestro argumento:

Un hombre es tanto más libre cuanto más puede ser coaccionado moralmente (por la simple representación del deber) y menos físicamente. Así por ejemplo, aquel que posee una resolución suficientemente firme y un alma fuerte como para no renunciar a una

experimento mental se hace con el mismo protagonista. Sin embargo, en *Ética del psicoanálisis*, donde Lacan se ocupa de esta página de Kant en un par de momentos, Lacan parece entender que se trata no sólo de dos situaciones distintas, unidas por el hecho de que sobre ambas esté suspendida la amenaza de un idéntico final trágico, sino de distinto protagonista. Habla por eso de “doble apólogo”, o sencillamente de dos ejemplos seguidos (trad. pp.135-6; 228-30). En *Kant con Sade* reconoce que se trata de dos tiempos del mismo apólogo, de dos longitudes de una y la misma palanca. Pero (incomprendiblemente) de lo que se trataría entonces con este único apólogo sería, a juicio de Lacan, de probar que la Ley pone en equilibrio placer y dolor, felicidad y presión de la miseria, amor a la vida, en fin, “todo lo patológico”. Y lo que habrían mostrado las distintas objeciones planteadas en cada segmento es que esto no queda probado, y que por el contrario es el deseo el que satisface esa función más apropiadamente: «Así en las dos longitudes (y la mediación precaria) de las que Kant se hace palanca para mostrar que la Ley pone en equilibrio [...] todo lo patológico, se manifiesta que el deseo puede no sólo tener el mismo éxito, sino obtenerlo con más derecho» (*op. cit.* p. 784/trad. p. 356)

diversión que se ha propuesto, por muchos que sean los daños imaginables que pueda atraer sobre sí, pero que sin embargo renuncia a su propósito sin vacilar, aunque a disgusto, cuando piensa que con ello descuida obligaciones de su cargo o desatiende a su padre enfermo, demuestra precisamente su libertad en sumo grado al no oponer resistencia a la voz del deber.³⁸

El alma fuerte de que aquí se habla no se limita a decir que siente “una inclinación irresistible”. Para empezar no declara una *inclinación de su sensibilidad* sino una *resolución de su voluntad*, que se ha propuesto una diversión. Esa resolución es lo suficientemente *firme* como para ser ejecutiva, y no un mero fantasear con deseos a sabiendas de que son irrealizables. Y el sujeto que la adopta es lo suficientemente *fuerte* como para no renunciar a la diversión que se ha propuesto «por muchos que sean los daños imaginables que pueda atraer sobre sí». Ciertamente es el suyo un discurso de la libertad. Pero no es ahí donde demuestra «en grado sumo su libertad». Lo que da la medida de ésta es su capacidad de renunciar a su propósito «sin vacilar, aunque a disgusto» ante un tipo de mal ejemplificable en cosas tales como “descuidar obligaciones de su cargo” o “desatender a su padre enfermo”.

Este alma fuerte que se juega la vida por una diversión, y el hombre honrado que, por lo demás, es un burgués vulgar para el que la vida no está en cuestión, el burgués al que Lacan denomina despectivamente “ideal” (no sabemos si también estirando el cuello para que no le pase desapercibida su superioridad), coinciden empero en un único punto, el de la suprema libertad, haciendo exactamente lo mismo: al pie de la cama del padre enfermo, o cumpliendo las obligaciones de su cargo. Ante el uno, y ante el otro, dice Kant, «se inclina mi espíritu quiera yo o no».

4. El discurso de la libertad

Como ha señalado Žižek³⁹, la tesis lacaniana de que Sade es la verdad de Kant sólo puede sostenerse si se asume previamente que la ley moral y el superyo se identifican sin resto. Ahora bien, es preciso reparar en que es el propio Lacan quien

³⁸ Kant, *Metaphysik der Sitten*, Ak. VI, 382 nota /*Metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 231-2, nota.

³⁹ Slavoj Žižek, «Kant y Sade: La pareja ideal», *loc.cit.*: «La pregunta decisiva es: ¿la Ley moral kantiana es traducible a la noción freudiana de superyo? Si la respuesta es “sí”, entonces *Kant con Sade* significa que Sade es la verdad de la ética kantiana. Si, no obstante, la Ley moral no puede identificarse con el superyo (puesto que, como el propio Lacan lo formula en las últimas páginas del Seminario XI, la Ley moral es equivalente al deseo mismo, ya que el superyo precisamente alimenta el compromiso del deseo del sujeto, es decir, la culpa sostenida por el superyo atestigua el hecho de que el sujeto ha traicionado en alguna parte o ha comprometido su deseo), entonces Sade no es la verdad entera de la ética kantiana, sino una forma de su realización pervertida. Para abreviar, lejos de ser “más radical que Kant”, Sade articula lo que pasa cuando el sujeto traiciona la verdadera severidad de la ética kantiana».

ha rechazado esta identificación de la ley y el super-yo, y quien ha sostenido que ley moral es equivalente al deseo mismo. El super-yo, en cambio, no es equivalente sin más al deseo. Alimenta por el contrario la mala fe del sujeto en relación con el deseo, hasta el punto de que la culpa con que carga al yo atestigua más bien, dice Lacan, que el sujeto ha traicionado al deseo. De hecho (y es otro modo de abordar la misma cuestión), en *Kant con Sade* Lacan no deja de señalar la insuficiencia de la inversión sadeana de Kant. En cierto sentido, como subraya José Luis Pardo, a juicio de Lacan «Sade se queda corto»: hace hablar al fondo sintético de la ley moral, da en cierto modo la palabra a la identidad de la ley y el deseo, pero fija la satisfacción de éste en la estructura del fantasma, y de este modo, lo que se pone de manifiesto es que el goce no era concebido finalmente sino como una suerte de *retorno de lo patológico reprimido*, de manera que la diferencia entre deseo patológico y deseo puro finalmente se anularía⁴⁰. La cuestión pendiente, vendría a decir Lacan, es la de lograr una representación de lo verdaderamente irrepresentable, es decir, del objeto del deseo puro, una elaboración de la equivalencia de la ley y el deseo que no necesitase el recurso al fantasma, y que en esa misma medida constituyese por fin no la enésima confirmación paradójica de la ley, sino la verdadera destitución que la realiza plenamente, la liberación de la libertad del deseo como deseo del Otro.

El problema sigue siendo, en definitiva, cuál es la subversión del lenguaje apropiada para levantar, en el seno del lenguaje mismo, un programa teórico y práctico capaz de poner en libertad, sorteando las trampas de la mala fe y las mistificaciones, a la libertad misma como poder de realidad. No me parece evidente que fórmulas como “la libertad del deseo”, o “deseo sin fantasma”, conduzcan al núcleo de la dificultad. Y, sin embargo, sí me parece esencial no dilapidar la contribución del psicoanálisis a la Ilustración, concebirlo como una suerte de ilustración de la Ilustración, y situar por tanto el proyecto teórico de Freud en la estela del programa de una *Crítica de la Razón práctica*. Carlos Fernández Liria propone algunas claves de este enfoque en un trabajo que se publicará próximamente⁴¹; propone sobre

⁴⁰ José Luis Pardo, «Perversión y respeto. Variaciones a partir de un texto de Lacan», in: M. Gómez (ed.) *Estudios Psicoanalíticos* 5, Málaga, Eolia, 2000, pp. 211-217. Cf. las páginas finales de *Kant avec Sade* (trad. pp. 358-362): «[...] en la vecindad de la Cosa, de donde el hombre emerge con un grito, lo que se experimenta, después de ciertos límites, no tiene nada que ver con aquello con que se sostiene el deseo en el fantasma que precisamente se constituye por esos límites [...] Sade se detuvo, pues, allí, en el punto donde se anuda el deseo a la ley [...] Pero no fue más lejos [...] La apología del crimen sólo le empuja a la confesión por el rodeo de una ley. El Ser supremo queda restaurado en el maleficio. [...] De un tratado verdaderamente del deseo, pues, poco hay aquí, y aun de hecho nada. Lo que de él se anuncia en ese sesgo tomado en un encuentro no es sino cuando mucho un tono de razón».

⁴¹ Carlos F. Liria, «La aportación del Psicoanálisis a la filosofía y la antropología» (se trata de un ensayo realizado en el mismo Proyecto de Investigación en el que se enmarca éste): «Para que un ser que no ha nacido hablando acepte convertirse en un sujeto lingüístico hace falta que, en su inserción en el

todo una interpretación del concepto de superyo no sólo radicalmente discernible de la ley moral, sino que se muestra con el más grave obstáculo con el que ésta ha de enfrentarse: «La ley moral no sólo se enfrenta al mundo de las inclinaciones. Se enfrenta también a un mundo de *deberes inconscientes*, sin los cuales no hay posibilidad alguna (para “nosotros los hombres”, que nacemos del sexo y sin saber hablar) de vida lingüística y, mucho menos aún, racional. Esto hace que el programa ético y político de la Ilustración se encuentre con muchas dificultades inesperadas». Por decirlo así, después de Freud, la tarea de Kant en la *KpV*, la tarea de mostrar *que hay razón pura práctica*, es la tarea de mostrar que sólo hay razón contando, ciertamente, con la sensibilidad y las inclinaciones, pero también con todo un mundo “de *deberes inconscientes*, sin los cuales no hay posibilidad alguna (para “nosotros los hombres”, que nacemos del sexo y sin saber hablar) de vida lingüística y, mucho menos aún, racional”, que sólo hay Razón pura práctica como fundamento del discurso moral y jurídico-político haciendo frente a la moralidad inconsciente que ya en la madurez sucede y mantiene el Edipo. El *obsceno* discurso del super-yo no es la moral, sino solo su simulación y suplantación más *obscena*, y por eso abrir la vida a la libertad de la razón exige localizar y desenmascarar este sucedáneo. Y aquí la contribución decisiva no estriba tanto en exponer que la ley moral era el deseo, un disfraz del deseo, y que la renuncia que ella exige es, en realidad, el modo como éste se satisface, etc. cuanto en exponer el sofisticado funcionamiento del *masoquismo moral* como un dispositivo de la esclavitud que amordaza la ley y oculta del modo más insidioso la seriedad de la libertad. El psicoanálisis habría de buscar la cuidadosa disociación del dispositivo del superyo y guardar el sitio vacío para los datos puros de la Razón pura práctica, ayudar a distinguir en la vida moral lo que no es sino pago del precio exigido por el Otro (Ello) por su renuncia y acomodación a la estructura del lenguaje, y las verdaderas exigencias de la Razón. Una diferencia que es esencial no sólo desde un punto de vista ontológico, sino también político, que es una diferencia –digamos– ontológico política⁴².

Ahora bien, ¿es éste el camino de Lacan? Lacan (como acabamos de sugerir) tiene todo el interés en distinguir entre la ley y el super-yo, y con ayuda de la Carta

lenguaje, se compense al Ello de todo aquello que el lenguaje le hace perder. Es como si dijéramos que para que la gramática del lenguaje funcione para un sujeto humano se hace preciso habilitar en ella una especie de sueño que el hablante tuviera constantemente la *obligación* de soñar, un sueño sin el cual, el lenguaje dejaría simplemente de compensar y todo el negocio de ser “humano” se vendría a pique. La aludida obligación es aquello que está en juego en el concepto freudiano de *superyo*».

⁴² Slavoj Žižek, *Kant y Sade*.: «Esta diferencia es crucial en sus consecuencias políticas. En la medida en que la estructura libidinal de los regímenes “totalitarios” es perversa (el sujeto totalitario asume la posición de objeto-instrumento de la *jouissance* del Otro), “Sade como la verdad de Kant” querría decir que la ética kantiana efectivamente alberga potenciales totalitarios; sin embargo, en la medida en que, cuando nosotros concebimos la ética kantiana como la prohibición de que el sujeto asuma la posición de objeto-instrumento de la *jouissance* del Otro, es decir, llamando a que asuma la responsabilidad plena por lo que él proclama su Deber, entonces Kant es el antitotalitario por excelencia».

a los Romanos reclama vigorosamente la equivalencia de la ley y el deseo, para la que exige un fundamento más allá del fantasma. En Sade saluda, ante todo, al verdadero intérprete del sentido de la Revolución francesa, el defensor irreductible de lo más republicano de la república, que es la instauración de la libertad de desear como principio político, como aquel principio que pondrá fin a la dominación de la política por el egoísmo de la felicidad. En este punto, nos dice, Sade no simplemente completa a Kant, sino también a Saint-Just:

Si la felicidad es agrado sin ruptura del sujeto en su vida, como la define muy clásicamente la *Crítica*, está claro que la felicidad se rehúsa a quien no renuncie a la vida del deseo. [...]

Sade, el interfecto, continúa a Saint-Juste donde es debido. Que la felicidad se haya convertido en un factor de la política es una proposición impropia. Siempre lo ha sido y volverá a traer el cetro y el inciensario que se las arreglan muy bien con ella. Es la libertad de desear lo que es un factor nuevo, no por inspirar una revolución –siempre es un deseo por lo que se lucha o se muere–, sino por el hecho de que esa revolución quiere que su lucha sea por la libertad del deseo.

De ello resulta que quiere también que la ley sea libre, tan libre que la necesita viuda, la Viuda por excelencia, la que manda al canasto la cabeza de uno por poco que cabecee en el asunto. [...]

El derecho al goce si fuera reconocido, relegaría a una era desde ese momento caduca la dominación del principio de placer. [...]

Déjese entrever otra felicidad cuyo nombre dijimos primero, y el estatuto del deseo cambia, imponiendo que se le reexamine.⁴³

⁴³ Lacan, *Kant avec Sade*, p. 785/trad. p. 357. A propósito del proyecto sadeano de una democracia del Goce, de una democracia del objeto (y no del sujeto abstracto de los derechos los contratos, etc.), Žižek ha expuesto en *Mirando al sesgo* (trad. 273-4), que el sentido de toda la intervención de Lacan estriba, precisamente, en exponer su imposibilidad, en mostrar cómo el “heroísmo” de este esfuerzo imposible de conferir al campo del goce (esto es, del fantasma que estructura el goce) la forma burguesa de la legalidad universal, etc., acaba revelando un límite: que la mera la inclusión de este particular derecho al goce deshace el campo mismo de los derechos del hombre, y apunta, en efecto, un resto indisponible para el intercambio general, la universalidad, etc. Pero entonces el problema político, tal como lo capta el psicoanálisis de Lacan, no reside en la formalidad o en la abstracción respecto de los contenidos particulares del sujeto exigida por los conceptos jurídico-políticos liberales sino en la dificultad casi insuperable de esa abstracción entre nosotros los hombres, y en la ambigua relación en que aquel resto que vinculamos con su imposibilidad se sitúa respecto de su posibilidad: «el problema no consiste en que esta abstracción propia de la democracia disuelva todos los lazos sustanciales concretos, sino en que *nunca puede disolverlos*. El sujeto de la democracia, en su mismo vacío, tiene una cierta mancha “patológica. La “ruptura democrática” [con los contenidos humanos particulares] homóloga a la “ruptura epistemológica” [con la ideología] nunca se produce sin dejar un cierto resto [...] Este resto tiene un estatuto *a priori*, es una condición positiva de la ruptura democrática, es su sostén.» (*op.cit.* 269-70).

Ahora bien, este desprecio de la felicidad deja las cosas algo más lejos de Kant y mucho más cerca de Hegel. No es Kant, sino Hegel, quien con toda decisión ha distinguido entre *satisfacción* del *deseo* (del espíritu) y *felicidad* (de los hombres), y quien ha hecho suyo el *dictum* (bien conocido pero expresamente rechazado por Kant) de que “nada grande se hizo sin pasión”. Las épocas de la *felicidad*, nos dice, son páginas en blanco en la historia universal. Lo que en ella cuenta es la *satisfacción* del espíritu, que tiene lugar a través de los grandes hombres de la historia universal. Los grandes hombres de la historia universal ciertamente no fueron felices, *pero no traicionaron su deseo* y se saciaron, y en ellos se sació el espíritu, que los arrojó después como cáscaras vacías. ¿Es el recurso a Hegel lo que podría paliar entonces las insuficiencias de Sade (y en último término de Kant)? ¿Hay que buscar en la *Fenomenología del Espíritu* la verdadera enseñanza del deseo como deseo del otro? Aquí apenas podemos dejar planteada esta cuestión, que es una cuestión sobre el sentido de la intervención de Lacan, sobre su propia enseñanza en torno al deseo, “deliberadamente omitida” en *Kant con Sade*⁴⁴.

Por nuestra parte, querríamos terminar esta exposición con una palabra de Kant y otra de Freud. La primera es una fría indicación que señala del modo más firme la incardinación de la pasión en la razón, pero también la incompatibilidad de la pasión y la esencia de la razón, que es la libertad; la pasión se constituiría más bien, en el uso de ésta, como una suerte de *infinitud patológica* de la *finitud* de la razón pura práctica, que elige el ser esclavo. Un texto, en fin, que indica lo poco que espera Kant de la inmanencia del deseo (al que ciertamente no tendría inconveniente en reconocer como deseo del Otro), y de su pretendida libertad:

⁴⁴ Sobre esta enseñanza acerca del deseo, y sobre el punto en que pretende situar Lacan la intervención del análisis, baste aquí sólo una indicación del propio Lacan, de carácter retrospectivo y muy significativa para nuestra argumentación: «Esta ley moral, todo bien mirado, no es más que el deseo en estado puro, el mismo que desemboca en el sacrificio, propiamente dicho, de todo objeto de amor en su humana ternura. Y lo digo muy claro – desemboca no sólo en el rechazo del objeto patológico, sino también en su sacrificio y asesinato. Por eso escribí *Kant con Sade*. Éste es un ejemplo del efecto de desengaño que ejerce el análisis sobre todos los esfuerzos, aun los más nobles, de la ética tradicional. Posición límite ésta que nos permite captar que el hombre no puede siquiera esbozar su situación en un presunto campo de conocimiento reencontrado sin haber cumplido antes con el límite al que está encadenado como deseo.

El amor, que en la opinión de algunos hemos querido degradar, sólo puede postularse en ese más allá donde, para empezar, renuncia a su objeto. Esto también nos permite comprender que todo refugio donde pueda instituirse una relación vivible, temperada, de un sexo con otro, requiere la intervención de ese médium que es la metáfora paterna; en ello radica la enseñanza del psicoanálisis.

El deseo del análisis no es un deseo puro. Es el deseo de obtener la diferencia absoluta, la que interviene cuando el sujeto, confrontado al significante primordial, accede por primera vez a la posición de sujeción a él. Sólo allí puede surgir la significación de un amor sin límites, por estar fuera de los límites de la ley, única lugar donde puede vivir» (Seminario XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, trad. pp. 151-2).

La pasión supone siempre una máxima del sujeto, la de obrar según un fin que le prescribe la inclinación. Está ligada en todo momento con la razón del sujeto, y a los meros animales no se les pueden atribuir pasiones, como tampoco a los puros entes racionales. El afán de honores, el afán de venganza, etc. porque nunca están completamente satisfechos se cuentan, por ello, entre las pasiones, como enfermedades contra las cuales no hay paliativos. [...]

Las pasiones son cánceres de la Razón pura práctica y las más de las veces, incurables, porque el enfermo no quiere curarse y se sustrae al poder del único principio por obra del cual pudiera suceder esto. [...] la emoción ocasiona un quebranto momentáneo a la libertad y el dominio de sí mismo: la pasión los abandona y encuentra su placer y satisfacción en el ser esclavo. Como, sin embargo, la razón no cesa en su clamor y excitación a la libertad interna, suspira el desgraciado entre sus cadenas, de las que empero, no puede desatarse; porque han crecido unidas a sus propios miembros por decirlo así.⁴⁵

Ahora bien, ¿sería posible leer el pasaje de Freud que citaremos a continuación –cuyo contexto es la crítica de la pretensión de la religión, como administradora de angustias y pulsiones del hombre, de elevar también una verdad sobre él superior a la de la ciencia–, como una apostilla a este texto de Kant y, por tanto, como una advertencia “de ilustrado” *también* contra toda tentación de interpretar, por decirlo así románticamente, la “ética del psicoanálisis” como una sofisticada apología de la pasión, leerlo, pues, como la crítica anticipada de cualquier nuevo oscurantismo del deseo libre (en el que ciertamente no pretendemos situar a Lacan)?

Nuestra mejor esperanza es que el intelecto –el espíritu científico, la razón– logre establecer algún día la dictadura sobre la vida psíquica del hombre. La esencia misma de la razón garantiza que nunca dejará de otorgar su debido puesto a los impulsos afectivos del hombre y a lo que por ellos es determinado.⁴⁶

María José Callejo Hernanz
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
mjcalher@filos.ucm.es

⁴⁵ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak. VII, 266 / *Antropología en sentido pragmático*, trad. de J. Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 204.

⁴⁶ Freud, *Nuevas lecciones introductorias al Psicoanálisis*, Lección XXXV: «El problema de la concepción del Universo», en: Freud, *Obras completas*, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres Biblioteca Nueva, Tomo 8, página 3199.