

# El «sujeto moral», entre el placer y la muerte

Francisco PEREÑA

El texto que sigue fue escrito teniendo como pretexto unas jornadas universitarias de homenaje a Michel FOUCAULT. Algunos de nosotros, yo al menos, teníamos una pequeña deuda con los escritos de FOUCAULT, contraída años atrás cuando de jóvenes andábamos a la búsqueda de otros discursos distintos de aquellos que nos servían en la Universidad. Era razonable en consecuencia ese homenaje a FOUCAULT. No ha dejado de asombrarme, sin embargo, la magnitud del mismo. A lo peor va a tener que ver con el mercantilismo de la cultura que ahora fomentan las autoridades y del que SÁNCHEZ FERLOSIO y Félix DE AZÚA han escrito tan inteligentemente.

Pues bien, la confusa y a la vez dolorosa reflexión de Michel FOUCAULT se ha visto convertida estos días en exaltación. Confieso en suma que mi ingenuidad se ha visto desbordada por el espectáculo.

Hablaré claramente. Me seduce de FOUCAULT su ingenuidad, su moralismo, si se quiere, su embrollo para situarse en una posición subjetiva de la existencia. Embrollo con los autores, embrollo con los discursos, voracidad que tenía, sin embargo, algo de anorexia «en cuanto al deseo de quien vive la idea», por utilizar términos de otro ilustre francés: Jacques LACAN. Un bello estilo, una exquisita preocupación moral, pero a fin de cuentas una

escritura tan necesitada de la invocación al Otro para poder darse su propia creación, que desemboca en extraordinario eclecticismo, sin duda bello pero también patético. Era la dificultad de FOUCAULT. Entre la «hybris», el exceso de la demanda y la anorexia del deseo. Seguramente detrás de la obsesiva invocación al Otro late una anorexia histérica con la que no puede encontrarse para construir su escritura, la «estilística de la existencia», que intuía en sus últimos años pero que volvía a embrollar con una concepción del sujeto de la psicología clásica, capaz de sí, dueño de su propio poder, supuestamente desalienado, sujeto omnipotente correlato de una dominación social, como la griega, basada en la esclavitud.

Esta es su impotencia, encubierta de omnipotencia subjetiva, lejos, muy lejos, de una estilística o escritura de lo imposible tal como, por ejemplo, en la escritura de Franz KAFKA. Cuando FOUCAULT habla de sexualidad, sujeto, deseo, significado, etc., no somete tales términos a ningún trabajo crítico. Por el contrario, pretende hacer un discurso crítico con términos conceptuales carentes de toda construcción crítica. El resultado no podía ser otro que el embrollo. SAUSSURE y FREUD están entre los autores que el discurso de FOUCAULT no podía abordar.

En estas condiciones puede uno imagi-

narse lo que pueda ser un «foucaultiano». Pude oír a uno de ellos. Era, según me dijeron, discípulo predilecto o ayudante de Michel FOUCAULT. Parecía un alma en pena, con el cadáver de FOUCAULT bajo el brazo, defendiendo una supuesta ortodoxia foucaultiana contra tirios y troyanos. Lo que FOUCAULT verdaderamente dijo, lo que FOUCAULT quería decir, lo que es una correcta o no correcta («salvaje», decía) interpretación de FOUCAULT. Dura, costosa tarea la de sostener un «foucaultismo» que no tiene nada que llevarse a la boca. Quizá por ahí despierte el deseo que la desaparición real de Michel FOUCAULT hace resonar detrás de su falta.

Releer a FOUCAULT, leer sus últimos textos, por bienintencionada que fuera esa lectura, me suscitó algunas reflexiones que al final resultaron inevitablemente críticas y que son las que siguen.

No soy un especialista en FOUCAULT, ni siquiera un entusiasta. He sido lector de FOUCAULT. No olvido el impacto que en aquellos tiempos suponían los libros de Michel FOUCAULT. Me refiero a los años 65 y 66. Formaba parte de nuestras lecturas privadas, otro modo de reflexión y, sobre todo, un nuevo estilo de escritura. Quizá daba a nuestra actividad una dimensión saludable, lástima que no lo suficiente. Frente a aquellos saberes tan sólidos que secretamente nos buscábamos, los textos de FOUCAULT introducían un punto de duda, obligaban a tener en cuenta el aspecto de sombra, la presencia de la interrupción de los discursos con los que queríamos tranquilizarnos. No era el hombre de las alternativas. Desconfiaba del orden discursivo, de los discursos a los que tantas vueltas dio en pos de una visibilidad imposible. No dejábamos de criticarle su falta de sistema; sobre todo él se interesaba por las exclusiones que el discurso del poder impone. Entonces éramos optimistas.

Hoy día ya se nos bajaron los humos y aprendimos que no somos tan necesarios. Ni siquiera el poder es dueño de sus intenciones. Aprendimos esa terrible co-

sa. Antinomia kantiana entre moral y política. Tanatocracia. El poder es un *sistema cerrado* que acumula energía de muerte sin posible transformación.

Siempre mantuvo que el discurso del Poder atraviesa los cuerpos y podemos decir que los vampiriza arrebatándoles lo más básico que atañe a un sujeto: la *existencia*, la posibilidad de un proyecto individual, la constitución del sujeto moral en la relación del existir con la actividad y los comportamientos, la construcción de la propia existencia.

No nos sorprende que dedicase los últimos años de su vida a semejante reflexión. Utilizó para ello a los griegos. De algún modo siempre volvemos, retornamos a aquellos textos nacidos de una frescura de reflexión, de una libertad de pensamiento y de unas preocupaciones acerca del quehacer vital de los humanos, cosas de las que hemos sido progresivamente despojados; despojados de la pregunta sólo nos quedaría la estulticia.

Creo que FOUCAULT fue siempre un «moralista». Moralista no es un insulto, aunque sin duda una ingenuidad. Su lucha contra las instituciones y la hipocresía de los discursos y los códigos no tenía a fin de cuentas otro aliento que la ética, una ética quizá demasiado insuflada de moral. Tampoco quiero ser demasiado quisquilloso con los términos. Nietzscheano de a pie, quería recuperar la existencia del sujeto contra los códigos morales y los sistemas ideológicos y políticos. Es cierto que FOUCAULT oscilaba entre una pretendida muerte estructuralista del sujeto y una concepción demasiado psicológica del mismo. No obstante, su rastreo por las exclusiones del discurso dominante tiene ciertas resonancias para nosotros, psicoanalistas. El sujeto que falta en el discurso, que no puede nombrarse a sí mismo. Queda siempre en el discurso, apuntaba certeramente, una interrupción. No acaba de decirse todo. Recordemos la preocupación de FOUCAULT por la discontinuidad. Perseguía siempre esa fuga que comienza en aquel viaje de la «Stultifera

Navis», en esa cascada interminable del delirio en el que quería ver la verdad que los hospitales amordazaban. Sin embargo, todo no es posible. En el origen de toda enunciación está el «no posible». De modo que en el discurso hay siempre una dimensión de exterioridad que es determinante del sujeto y que hoy después de LACAN llamamos el Otro. El Otro, lugar del lenguaje, es un lugar vacío. Exterioridad, excentricidad que marca al sujeto del deseo, lamentablemente ajeno a la reflexión foucaultiana. El deseo no es la necesidad o la adaptación sino aquella falta del objeto donde el significante se instala.

De esa interrupción, de esa exclusión hace el lenguaje su ley. Todo dicho exige ser completado, y así no paramos de hablar. Aún recuerdo el Prefacio a «El nacimiento de la clínica» donde podemos leer: «Comentar supone también que este no hablado duerme en la palabra y que por una superabundancia propia del significante se puede al interrogarlo hacer hablar a un contenido que no estaba explícitamente significado. Esta doble plétora, al abrir la posibilidad del comentario, nos entrega a una tarea infinita que nada puede limitar: hay siempre significado que permanece y al cual es menester dar aún la palabra —en cuanto al significante se ofrece siempre en una riqueza que nos interroga a pesar de nosotros mismos sobre lo que ésta “quiere decir”...»

La extraordinaria facilidad foucaultiana de «insight» le llevó, quizá o a veces, a comprender demasiado, por decirlo con sus propios términos a propósito de la mirada médica, a «comprimir en una estructura única campos sensoriales diferentes» («Nacimiento de la clínica», pág. 233). Es la teoría de BICHAT sobre el «*velo transparente* que deja al descubierto el conjunto y las relaciones».

La obsesión por la transparencia de lo que no se ve de entrada no deja de conllevar cierta omnipotencia mental. Le permitió, sin embargo, darnos esas sugestivas panorámicas sobre tantos períodos de la historia y sus organizaciones discursivas,

con una seductora claridad y una escritura que Fernando COLINA ha sabido calificar de «azoriniana».

Pero volviendo a la cita anterior. Hay algo no hablado que duerme en la palabra. Hay un infinito en acto, el transfinito cantoniano, ya no basado en la adición sino en la actuación de un todo construido sobre su falta. «Aleph» lo llama Cantor, «σ<sub>κ</sub>α», dirían los griegos, o presencia del semblante del ser sobre el fondo de la falta de ser. Presencia de una ausencia, como dice EURÍPIDES en su más poético texto, «Alceste». En esa brecha surge la fantasía, en esa brecha de la verdad incondicionada, es decir, faltante.

Para que haya discurso, nos decía LACAN, se requieren cuatro elementos: dos agentes, una relación con la verdad y un producto. Quizá el producto no sea otro que un saber que nace de la pérdida de la relación del sujeto con la Verdad. Pues si la Verdad pudiera ser dicha, pudiera incluirse en el semantema, tendría que serlo paradójicamente más allá del lenguaje donde coincidiría con el puro no decir, con el silencio, con la muerte. Cuando se pone a hablar se enreda con la mentira. Es ley del discurso no coincidir, su interrupción, su interna discontinuidad. El discurso social establece la certeza que siempre proviene del lado del objeto, cuando el Otro se «semantiza», o lo que es lo mismo, cuando el Otro no es el representante de una ley incondicionada sino la ley misma, su encarnación o impostura. La ley se hace cálculo, objeto dimensionable y el sujeto se desvanece como puro objeto de la ley.

Podríamos lanzar un cedazo que arrastre las preocupaciones fundamentales de FOUCAULT a la vez que les procura una cierta ligazón. Su fascinación por la locura, en primer lugar. La locura es lo que toda institución viene a clausurar. En última instancia la institución no es más que el no querer saber de la locura, es como diría FOUCAULT una disciplina de los cuerpos. Tenemos ligados así dos temas claves del pensamiento foucaultiano: la lo-

cura y la institución. Y por supuesto la institución psicoanalítica no es ajeno a esto. Todo lo que hay de locura en la transferencia viene preservado por la Institución. El psicoanálisis viene a abordar el déficit de la Ciencia, lo Real, el déficit que implica el hablar, o lo que es lo mismo, la división del sujeto y los efectos de lo real en la imposibilidad de su representación. No hay, en efecto, niveles de pertinencia previos en el habla, en la asociación libre, en lo que FOUCAULT llamaría la palabracontecimiento. La Institución Psicoanalítica suple la falta de saber referencial, la falta de representación, la falta de autoridad, el efecto de sorpresa, la fuga del sentido, en definitiva, el deseo del analista. De la transferencia se puede decir que instaura la presencia del analista en el discurso del paciente (así lo dijo LACAN). La relación de una no-relación posible (pues no hay relación sexual), una vinculación fallida, prototipo de un vínculo en cuyos fallos se construye el sujeto que retorna en el lugar del objeto de la pulsión. Si no se arriesga, por decirlo en términos heroicos, la locura, el sujeto no va, simplemente no va y no hay producción simbólica posible. Si no se borra lo que significa en la ideología no hay producción posible. Ciertamente ha de borrar algo para ser, ha de tener algo que borrar, una institución en suma; ha de tener una historia con la que no coincide pero que es la suya. Entre el Yo y el Otro hay un punto de vacilación que pone en escena a la vez la identificación y la angustia. ¿Quién soy yo?, he aquí la pregunta que nos habla de una identidad prestada, hilada por la identificación y sus ideales. El propio proceso de identificación complica la certeza de ser, pues, la presencia de la falta de ser.

Pero volvamos a FOUCAULT. El loco, el preso, el delincuente, todo aquel que transita los lugares más diversos, irrespetuoso de los límites, propiamente ateo («Dum Deus calculat limes fit», decía LEIBNIZ), debe ser encerrado por la violencia de quien ciudadano se encierra «motu proprio», por propia voluntad dentro de la polis, los hospitales, las fábricas, la es-

cuela, el territorio, etc. La cárcel, el hospital o el manicomio son las figuras del infierno, el lugar de encierro de los transgresores, de lo promiscuo, de la sinrazón. La locura tiene, para su espectador, algo luciferino y seductor; lo siniestro inquieta y seduce, allí prende, luce, la mirada.

Quizá en el fondo FOUCAULT idealiza la locura como idealiza el poder, estableciendo un orden de intenciones o, por decirlo en términos físicos, de fluctuaciones, donde seguramente no hay más que acumulación de energía de muerte, equilibrio cristalográfico, máquina que se agota en su propio funcionamiento, espantoso simulacro.

A fin de cuentas la culpa es la afirmación del campo intencional, por eso es tan connatural al discurso tanto del Poder como sobre el Poder (ambos son, en definitiva, correlativos). La culpa desaloja la angustia que por referirnos a un paradigma conocido, la angustia infantil del octavo mes analizada por SPITZ, es la experiencia del propio *no-ser*.

Intencionalidad y culpa son, a la vez, correlato de la omnipotencia psíquica, lo contingente convertido en necesario, el retorno del Amo, orden de las esencias. Uno carga con lo que no quiere saber, que el Otro está castrado, que la muerte no es semiotizable. Puesto que vamos a hablar de los griegos lo diré en términos epicúreos, que «frente a la muerte todos habitamos una ciudad sin murallas» (339 Us.). De esta consideración de la muerte hará EPICURO, no obstante, el criterio del placer. «Por lo tanto, escribe a MENECEO, el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal de nuestra vida; no porque la añadamos una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de la inmortalidad... Así que el más espantoso de los males nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente y cuando la muerte se presenta entonces no existimos... El sabio ni rehúsa la vida ni teme el no vivir, porque no le abruma el vivir ni considera que sea

algún mal el no vivir» (pág. 124-124. Barral Editores, 1974).

En la temporalidad y la contingencia se sustenta el placer. Y aquí podemos empezar a bordar (o al menos esbozar) la cuestión del «sujeto moral». Lo que determina el placer no es el objeto, ni el código moral exterior, la ley-objeto, sino el sujeto que toma a su cargo su propia existencia, su propia temporalidad o contingencia. «Rebosa mi cuerpo de dulzura, seguimos con EPICURO, viviendo a pan y agua, y escupo sobre esos placeres del lujo, no por ellos mismos, sino por las complicaciones que llevan consigo» (pág. 181, Us.). Muchos siglos después el pietista KANT escribe todo un largo y farragoso tratado para intentar demostrar que «lo esencial de todo valor moral de las acciones depende de que la ley moral determine directamente la voluntad». Ahora bien, donde KANT pone su conocida antinomia entre virtud y felicidad, EPICURO la aborda quizá más sabiamente que el alemán, pues sabe bien que el «nómeno» no existe, que la indeterminación de la ley es tal que, por decirlo en términos kantianos, ningún «motivo determinante puramente intelectual de mi causalidad (en el mundo de los sentidos)» va a requerir la mediación del «autor inteligible de la naturaleza» para que «la moral de la intención tenga con la felicidad como efecto en el mundo de los sentidos» un enlace *necesario* que alcance al «bien supremo». Ese enlace es contingente, como critica el propio KANT al «virtuoso EPICURO». En efecto, no sería otro que la «prolepsis», efecto de «Logos» y «Mneme», del lenguaje y la memoria. La palabra es lo más propio («idios») que tenemos. Con insistencia le pide HERODOTO que esté atento a las palabras y no se deje llevar por las «palabras vanas», aquellas, justo, que perdieron su «génesis». Génesis que proviene de «gignomai», complejo término analizado por Pierre CHANTRAINE, y que nos remite a la idea de la transitoriedad (*cf.* Emilio LLEDÓ en «El epicureísmo», pág. 96), a lo que deviene; de modo que

podemos escuchar por nuestro lado ese consejo epicúreo a HERODOTO como preocupación por lo que es lo originario de la palabra: su temporalidad, su no-ser. No coloques la palabra en el lugar de lo «confuso al infinito», de un lleno imaginario, cuando su «génesis» reside en el no-ser, en la pérdida de lo real que en ella no se deja representar; devuélvela al sitio de su falta para que puedas recuperar algo de la experiencia de sujeto; no te dejes engañar o, mejor dicho, *esclavizar* por los discursos ni por los objetos.

No es EPICURO el autor principal de FOUCAULT, tan ávido por los demás de autores. Parece imposible la cantidad de textos y autores que FOUCAULT ha devorado. Voracidad es el término, perenne invocación al Otro en una tarea interminable, como se advertía a sí mismo en «El Nacimiento de la Clínica», para la que podríamos invocar por nuestra parte a este Otro, llamado LACAN, cuando se refiere a la *anorexia* «en cuanto a lo mental, en cuanto al deseo de quien vive la idea».

Pues bien, aunque su voracidad no se alimentase tanto de EPICURO como de JENOFONTE, PLATÓN, PLUTARCO y tantos otros, es esa preocupación por el sujeto moral lo que le consume. Seguramente los historiadores le echen en cara su selección de autores, su exclusión de otros, la más notable es la exclusión de los trágicos. Nosotros nos atendremos a esa preocupación que ahora se desplaza de la «hybris» a la «enkrateia», del exceso (pero no el exceso de autores, hay siempre algo de exceso en FOUCAULT, exceso de la demanda) al dominio de sí. Parecería ahora fascinado por otra vertiente, que viene a descubrir en los griegos, eludiendo una vez más todo acercamiento al pensamiento psicoanalítico, que para él tenía también algo de «peste». ¿Y qué es lo que viene a descubrir en los griegos? Que la ética es un asunto que atañe al sujeto, que todo código moral es una impostura pues al situar la ley como objeto convierte al sujeto en objeto de la ley, que el masoquismo (término evidentemente ajeno a

FOUCAULT) es el precio que el sujeto paga a una ley imperativa, «resexualizada», para encontrarse con el goce. Efectivamente, para EPICURO, bien, generalicemos con FOUCAULT, para los griegos, el masoquismo queda fuera de su consideración, pues la relación del sujeto con la ley es la de una «estilística» de la existencia, según la cual el existir es un quehacer, una construcción de la relación consigo mismo sin entregarse pasiva o masoquistamente al objeto, tarea de un sujeto que en su propia actividad se construye como un sujeto moral. No será entonces un objeto de una ley-objeto a cuyo castigo se ofrece masoquista o incestuosamente. Hermosa historia. FOUCAULT tiende a las idealizaciones, dejémonos llevar por él. Es agradable a veces. El griego sabría de la castración, de  $\sigma\tau\alpha\tau\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ , semblante o falta de ser. Por eso no es tanto el dominio (sádico) del otro (masoquista) lo que pone en ejercicio, sino el dominio de sí. Decir esto y esto es malo (código moral) es la ley cristiana que liga sufrimiento y goce. FOUCAULT es ahí nietzscheano, contra el cristianismo o masoquismo cristiano que saca placer del mero resentimiento, de la renuncia a la actividad, a la construcción de la existencia como obra de arte. Convertido, el cristiano, en mero objeto pasivo del goce, se desaloja de la posición del sujeto moral. NIETZSCHE contra SADE.

Subraya FOUCAULT el cuidado que tiene el griego en evitar toda aquella posición, por gozosa que pareciera, que estuviera contaminada de pasividad, ya que «ipso facto» lo colocaría en el «stemma» de objeto. Se ensalza la figura del «hombre libre», padre y pedagogo, que sólo se pertenece a sí mismo, y se excluye a la mujer tanto de la «polis» como de la actividad sexual. La promiscuidad sexual, base de la locura, sería aquella que quisiera mantener una relación de igualdad entre el hombre y la mujer. Se preserva de la falta de identidad de la mujer, incluyéndola en su orden, en su disciplina. La exclusión de la mujer implica la exclusión del sexo, de la diferencia, del cuerpo. Se acompaña a

su vez de la exclusión del esclavo. Y no en balde, pues el esclavo es uno mismo, la expresión de un sujeto sujetado a la ley, a su falta, a su interna y estructural escisión. Está bien, la pedagogía poco tiene que ver con la diferencia del sujeto, del sexo, poco tiene que ver en suma con la mujer y el esclavo. La pedagogía tiene que ver con el *efebó*, ese idealizado proyecto de hombre libre que por no gobernarse a sí mismo puede gobernar a los otros. El efebó está en una posición doble, la pasiva que le viene de ser objeto del deseo, y la activa que le corresponde por su proyecto masculino. Dicha posición provisional ha de desembocar en la «*philia*», o amor espiritual, una vez conquistada la posición activa del «hombre libre». Pretendía ARISTÓFANES con su conocido mito de una unidad primigenia desdibujarse de la disimetría<sup>1</sup> que SÓCRATES va a recuperar dirigiendo su pregunta, de la mano de DIÓTIMA, no hacía el comportamiento amoroso sino al ser del amor. La belleza no la agota el hermoso cuerpo del amado, dirá DIÓTIMA. El amor de lo que falta no es el complemento sino la verdad. Esa relación del sujeto con la verdad es lo que convierte a SÓCRATES en digno de amor para los muchachos, y ahí reside su carácter virtuoso. ¿Acaso se puede enseñar la virtud», se pregunta PLATÓN. ¿Se puede hacer de la virtud un objeto transmisible si precisamente alude a esa relación del sujeto con la verdad?

No es otra la fuente de la felicidad y la sabiduría de SÓCRATES inmutable ante la calumnia y la muerte.

Ese amor a la sabiduría desvanece cualquier perturbación de un deseo desorbita-

<sup>1</sup> ARISTÓFANES lo que pretende es recuperar la mujer en el mito de la unidad primordial. SÓCRATES, consciente quizá de que eso no es posible, quiere mantener la disimetría y, porqué no decirlo, el dominio sobre la mujer. Para que el sujeto sea tan poderoso de sí mismo debe ejercer a su vez dominio sobre los demás, los excluidos, la mujer y el esclavo. No hay poder si no existe la servidumbre. En definitiva se trata de poner fuera la diferencia para poder mantener la omnipotencia del sujeto, y del gobernante.

do, decía EPICURO. No se puede aprender el silogismo, proclama EPICETEO, sin que el espíritu esté calmo y se hayan detenido los flujos de los humores. FREUD aparentemente viene a decir algo parecido cuando pone como requisito del placer «ligar la excitación de la pulsión... El fracaso de esta ligadura haría surgir una perturbación análoga a las neurosis traumáticas» («Más allá...», cap. 5.º). Si el exceso pulsional predomina no hay principio del placer, sino repetición, repetición del fallo de un encuentro con lo real, insatisfacción en la que FREUD coloca el motor impulsor de la red de formaciones sustitutivas que hila una vida (*ibidem*), una vida en que la represión no consigue una «homeostasis subjetiva» que tapone eficazmente los efectos del trauma. El sujeto en la consideración freudiana está permanente y estructuralmente ligado al trauma; es más, viene a ser un efecto «traumático» de su propia escisión.

Nos da pie la última obra de FOUCAULT a preguntarnos por la siempre incómoda cuestión de la felicidad. ¿Por qué habíamos de preguntarnos por ella si no fuese esa misma pregunta un cuestionamiento del hedonismo? Vendría sostenida por el «Un-lust», allí donde el yo se siente amenazado por lo que más que reprimido sería lo siniestro, el extrañamiento de sí en la pregunta por sí mismo, y que tiene como «Fremde Objekt» el propio cuerpo. FOUCAULT ha repetido hasta la saciedad la preocupación de los griegos por la actividad correlato del dominio de sí. Podríamos decir, en términos freudianos, que se trata de una actividad/pasividad previa (o defensiva) a la diferencia sexual. Autoerotismo de una coincidencia en que la fuente de la satisfacción encuentra la extraordinaria resonancia de sí mismo, «satisfacción consigo mismo», exclama KANT entusiasmado, «complacencia en la propia existencia». Evitando el extrañamiento del propio cuerpo, desconociendo que «la sexualidad se presenta en el psiquismo por una relación del sujeto que se deduce de otra cosa que la propia sexualidad»

(LACAN), se ha podido tragar con los equivalentes de la actividad y la pasividad, colocando la primera más allá de la carencia, que instaura la sexualidad en el campo del sujeto. La plenitud del sujeto debe tener la contrapartida de la privación del objeto, se nos dirá, pues sólo de esa manera el sujeto se hace objeto de sí mismo. ¿De qué manera? Como sujeto que piensa. No estamos lejos del Sujeto Cartesiano. El mundo exterior le cabe entonces entero como representación. Es el marco de la psicología tradicional. Ahora bien, un sujeto identificado al pensamiento es ese sujeto que ahora fascina a FOUCAULT dueño de sí mismo, quedando así excluido de su verdad. Para DESCARTES ésta va a ser tarea del Otro no engañador, Dios perfecto, identificado a la verdad. He aquí que nos coloca en la dependencia del Otro que estaba ahí mucho antes de nuestra existencia y que tiene una función de determinación del sujeto que, efecto del significante, está radicalmente en el campo del Otro. Ese Otro ya no es el Dios perfecto sino el dato inicial de la lengua, la dimensión de exterioridad interna al lenguaje e imposible de incluir en la representación del sujeto. ¿Quién se haría cargo de la representación del sujeto? Cualquiera de ellas nos conduce a la escenografía, en la cual el Otro se presentifica con los ropajes del drama de lo que llamamos el Edipo. Todo lo que nos cuenta FOUCAULT acerca de cómo ha de hacer el hombre, la mujer, el muchacho, etc., todo eso de aprenderlo completamente, como diría LACAN, del Otro. Incluso nuestro propio advenimiento viene regido, recordemos a SÉNECA, por la sabiduría de la naturaleza que sustituye la corruptibilidad de nuestra materia por la reproducción de la especie. Nuestra condición mortal, nuestra muerte, forma parte del proyecto de inmortalidad de lo humano, en la reproducción sexual. La implicación en el sexo de la vida y de la muerte no es nueva en el pensamiento, nos viene de lejos, se nos «transfiere» como nuevo mentís a una supuesta omnipotencia mental.

Volvamos a EPICURO. La pregunta por la felicidad no sería una pregunta imbécil a condición de que no esté sostenida por el ansia de inmortalidad. Más arriba lo veíamos en la carta a MENECEO. Si introducimos la inmortalidad, la muerte hace obstáculo, viviremos la pesadumbre de la tragedia a la que estamos abocados. Falsa pesadumbre, pues si existimos la muerte no es y si la muerte es no existimos, de manera que carece de pertinencia la pregunta por la muerte. La pregunta por la felicidad es pregunta por la existencia, pregunta del sujeto moral que ha de construir su propia existencia, sabedor de que los objetos no hacen la felicidad y de que los dioses no se ocupan de nosotros. Quedamos así liberados de la servidumbre del objeto y del Otro, de la fatua necesidad y de la culpa. Se nos devuelve la intencionalidad y el dominio. Ni angustia ni culpa. Idealismo de quien pretende desconocer que con la culpa *nos* preservamos en el Otro. ¿Qué ser nos queda si ni siquiera somos culpables? Podríamos decir que el Otro es la metáfora del ser.

¿Hay moralidad posible sin culpa? ¿Hay bien que no esté en relación de alternancia con el mal y con el padecimiento? ¿Hay antinomia entre lo moral y lo placentero?

EPICURO podría argüir contra KANT que la distinción entre lo bueno moral y lo bueno placentero es engañosa, pues ningún bien supremo está en juego ni ninguna intencionalidad del ente superior, sino aquella del sujeto moral que construye su *ex-sistencia*, contingente y transitoria. Lo placentero sólo es posible para el sujeto moral, aquel que no se desaloja de sí mismo para ponerse como objeto del Otro, ni se deja anular por la acumulación de objetos. Cualquier objeto lo desaloja. No hay placer que no tenga como fundamento el dominio de sí.

Mas, ¿qué sujeto moral es ese? Se trata de una expresión foucaultiana, de un FOUCAULT post-kantiano, más que propiamente griega. Con ella quiere abordar una problemática de la actividad, del dominio

que el individuo ejerce sobre sus impulsos y sus comportamientos. Creo que para cualquier freudiano esta expresión le resulta de algún modo extraña, pues de la misma manera que no hay objeto que sirva para localizarle en ningún tipo de «homeostasis» hedonista, tampoco hay atributo que lo defina. Después de LACAN hablamos del sujeto del deseo, pero es claro que el deseo no es lo que entiende FOUCAULT, algo, un impulso o similar, que el sujeto debe dominar. Es completamente distinto. No es un atributo del sujeto sino que apunta a una carencia que es la del sujeto mismo. El deseo por ello es desconocido, ésta es su marca. La madre, por referirme a una experiencia que podemos llamar originaria, la madre como primer Otro, se ofrece al hijo más allá de lo que ella dice, de lo que le ofrece como sentido. Ese desconocimiento abre ese particular espacio del sujeto del deseo. Más que con la prohibición tiene que ver con la carencia, con la castración. En su ofrecimiento se instala el enigma.

Pues bien, ese enigma del que FOUCAULT prefiere no enterarse, no es el del sujeto trascendental, sino aquel que atañe al retorno de la pulsión, es decir, a la carencia de una totalidad pulsional que soporte o represente la sexualidad (carácter parcial de la pulsión) y a la carencia de una representación que diga la verdad del sujeto. Es cierto, para toda representación se requiere un sujeto, pero ninguna representación lo representa. El propio KANT dice en los «Paralogismos de la razón pura» que «aparte del significado lógico del yo no tenemos ningún conocimiento del sujeto en sí mismo» (A 350).

Volviendo a nuestro asunto del sujeto moral, ¿podríamos entender por tal un sujeto que se basta a sí mismo?, ¿un sujeto que no fuese «ab alio», que no estuviese determinado por el enigma del Otro, por el enigma de su deseo? Ni culpable ni inocente, y además sin angustia, tautológico, abierto a la conciencia de sí mismo. Nos recordaría la edad de oro de OVIDIO.

Se preguntaba LUCANO, ya mucho antes que ETIENNE DE LA BOÉTIE, cómo se podía explicar que CÉSAR, un solo hombre, un hombre particular, pudiese mover las espadas de sus soldados incluso contra la voluntad de éstos. En efecto, se explaya más tarde DE LA BOÉTIE, no se trata del poder, pues éste no existe, está vacío, se trata de la servidumbre, ésta es la verdad del poder.

Más allá del escándalo social que esta servidumbre, impertérrita por lo demás y constante, supone, esto nos lleva a preguntarnos por la ley. «Pues, citemos de nuevo a KANT, cómo una ley puede ser por sí misma e inmediatamente determinante de la voluntad —lo que, sin embargo, es lo esencial de la moralidad— constituye un problema irresoluble para la razón humana, y con ello también cómo sea posible una voluntad libre» (Kpv A128).

La libertad como negativa absoluta es la muerte, es el silencio. Ahí nos recomienda EPICURO la «a-taraxia». Pregunta del sinsentido. Siendo epicúreos hasta el final, ¿no sería igualmente un sin sentido la pregunta por la felicidad?, pregunta que ya de entrada delata al infeliz, que escurre el bulto de lo simbólico para darse la tentación de lo imaginario. Satisfacción alucinatoria diría FREUD. El objeto aparece como fuente invertida de un cambio de «stemma» en el que lo exterior, el predicado, preserva la nada del sujeto. Repetitiva división del sujeto, el cual se esfuma cada vez que se articula.

Todos somos, en efecto, esclavos, dado que el esclavo es aquel que sabe que no hay libertad sin vida y que el Amo Absoluto es la muerte.

Nuestra servidumbre habla de una ley, aquella del lenguaje, que no sólo es previa al sujeto humano sino que éste sólo lo es si habla, si ha sido fabricado por el símbolo. Primacía del reino de la cultura sobre el reino de la naturaleza; exilio y ley coinciden. Ley de un todo que falta, el campo de la «objetividad» que falta al sujeto. En esa marca se escribe. La ley es idéntica al orden del lenguaje, por consiguiente la

pérdida que la palabra inaugura no está pendiente de una adición a cumplir por alguien en algún lugar, sino es como el «Alep» cantoriano, donde por ejemplo el conjunto de los números pares ( $2n$ ) va a ser equipotente con el de los enteros ( $n$ ), lo que quiere decir en definitiva que el todo es igual a la parte.

Cuando LUCANO se pregunta cómo un hombre particular, CÉSAR, puede tener tal poder prácticamente indefinido, está protestando de algo tan habitual como es la potencia de la función simbólica, que identifica una persona con la figura de la ley. Está, sin embargo, en lo cierto pues esa persona, esos individuos que desde el principio «rigen», como efecto de la servidumbre, las instituciones sociales, representan la impostura que llena la laguna de un saber entregado de lleno a la creencia. Sólo la creencia en el Otro la hace creíble, nos restituye un reino, el de la ley, no como silencio sino como creencia, un orden reglado que nos lleva a habitar nuestro exilio como si de un universo positivo se tratara.

Contra tal positivización de la ley quiere luchar, confusamente, Michel FOUCAULT. Para ello se busca, sin embargo, otros legisladores. ¿Tendríamos que callarnos o entregarnos a una escritura sin creencia, sin institución, la escritura del exilio, la escritura poética? ¿Cómo sostener entonces la libertad enteramente negativa de una palabra que, como diría LACAN, ha renunciado a hacerse reconocer? ¿Acaso podíamos dejar de ser crédulos? Podemos no tener fe en las instituciones, pero creemos en ellas. Pues la creencia colma la nada sobre cuyo borde se hila la institución.

Toda creencia por lo demás es del orden del pecado, «el pecado se supone a sí mismo», nos decía KIERKEGAARD. Frente a EPICURO ahí sitúa KIERKEGAARD el lugar del conocimiento de sí y del conocimiento de Dios, ya que el pecado es la experiencia de la finitud, de la deuda que quedó para siempre establecida con el acreedor infinito. El «concepto de la angustia» es

un texto que no nace de la angustia sino de la culpa, se establece justamente para desembarazarse de la angustia.

¿Hay ley que no suponga nuestra condena? OVIDIO describe la edad de oro como «sin autoridad y sin ley», «todavía no estaban las ciudades ceñidas por fosas escarpadas; no había trompetas rectas ni trompas curvas de bronce, ni cascos, ni espadas; sin necesidad de soldados los pueblos pasaban la vida tranquilos y en medio de una suave calma» (Libro I).

Cualquier posición subjetiva de la existencia nos conduce al escepticismo, y el escepticismo, en efecto, no es una gno-seología sino una ética. Nada que ver por consiguiente con la indiferencia. Más bien la imposibilidad de su posición hace imposible la indiferencia. Lo que pone en primer plano es la alteración del orden, el «desgarrón de las apariencias» (Georges BATAILLE), la escritura de la línea asintótica de lo posible frente a lo necesario, de la determinación del no-lugar frente a todas las topologías o «territorializaciones» que diría FOUCAULT.

Pretender saldar la deuda simbólica con deudas imaginarias es lo que rige la servidumbre social, es en definitiva dispensarse de toda responsabilidad, aquella fundamentalmente que nos compromete con la existencia. El lenguaje no es inocente, dimitir de él, sin embargo, supone dar a la institución, al poder y a su Razón, el carácter de objetividad y necesidad que nos usurpa.

La posición a la que FOUCAULT parece querer conducirnos, en sus últimos textos, es bastante paradójica, pues a la vez que mantiene el proyecto de una subjetivización de la existencia, basa ésta en una omnipotencia del sujeto y en una curiosa complicidad con el Poder. Hacerse cargo de la incógnita del deseo del Otro es, sin embargo, la condición de posibilidad para tejer una «estilística de la existencia», en la que ninguna ley, ninguna institución supla la actividad de quien, existente, ha de construir una existencia que no esté amordazada, paralizada, muerta por el

reino de la Necesidad, por la pasividad de quien, entregado como objeto al goce del Otro, sólo en la servidumbre, cosificada o positiva, encuentra el modo de habilitarse en una existencia del todo hipotecada, fuera del tiempo, en la que los repetidos actos no conllevan su experiencia. ¿Es ello posible?

Cuando alguien ha podido construir el *no*, la negatividad, puede afirmar su propia existencia. Sabemos, sin embargo, que ese *no* no acaba nunca de decirse. La culpa y la angustia nos acompañan y la promesa de beatitud (es decir, la hipoteca de nuestra vida) es también pesaroso compañero de viaje. Si acabara de decirse ahí también se desmentiría.

La afirmación se sostiene en el *no*, en la negatividad. La positivización de este *no* tiene que ver con la culpa y la omnipotencia. Si uno *le* falta, no se falta a sí mismo. Se preserva así el objeto, uno es necesario. Debo estar allí para que no falte nada. Se encamina así hacia el sufrimiento, que la Religión ha positivizado, ya que en el pecado uno falta del sitio que el Otro le designa. De ahí que la religión sea indestructible pues se funda en la experiencia de la culpa.

«Estilística de la existencia» es una bella expresión que no en balde nos remite a la escritura. El poema, decía MALLARMÉ, nace del abrazo con la nada. En el poema de PARMÉNIDES el ser se muestra, se desvela sobre la pura *patencia del ser*, la Nada del ser del ente, que vendrá luego a decirnos HEIDEGGER, experiencia del ser en el puro vacío del ente. Angustia. Ante la angustia cabe correr en busca del ente o, como haría el «filósofo», mantenerse en el ser, en lo que KANT llamaría la posición (*Setzung*) del ser, lugar no verificable en el análisis de los predicados, pero a su vez *lugar imposible* pues se ha de determinar como presencia en el ente, que hace del ser lo que *no es*, lo que no puede ser sino como ente.

Escritura de la *ex-sistencia* (que en su literalidad significa estar puesto fuera), ca-

da sujeto ha de escribir su propia obra, el proyecto de su contingencia.

Sujeto libre, sujeto no sujetado, extraña omnipotencia que parece librarnos de la sujeción al Otro, de su propio extrañamiento.

¿No será que a su vez tal filosofía del ser y su fundamento o mostración, la Nada, va a resultar un no querer saber nada de la existencia, del sexo y la filiación?

Nuestro título-reclamo decía «el sujeto moral entre el placer y la muerte», entre el principio del placer y el más allá del principio del placer. Obstáculo terapéutico, dirá FREUD, refiriéndose a esa compulsión de repetición «más primitiva, elemental y pulsional que el principio del placer» y que no se deja sustituir por éste (cap. 3). Análisis interminable en suma, pues más allá del proyecto terapéutico el sujeto no dejará de interrogarse por su propio conflicto, por los efectos «traumáticos» de su propia división.

El sujeto del análisis viene traído por el sufrimiento y la llamada de la vida, incluso de la felicidad, en ningún caso por el

adoctrinamiento. Quiere sentirse vivo y darse el sentido que le falta. Ya ahí tendrá que preguntarse por el sinsentido y, en definitiva, por la muerte. El compromiso que adquirirá con el sinsentido resultará tan fuerte que todas las construcciones de sentido que eso le va a permitir, no podrán nunca soslayar la angustia que la posición de sujeto le exige. Deuda simbólica, deuda con la palabra, por ahí se teje la escritura, la «estilística de la existencia» que poco tiene que ver con el discurso filosófico.

Haré para terminar un recuerdo a Franz KAFKA, pues quizá nadie como él hizo de su existencia, de su escritura, de su «estilística», si se quiere, tan doloroso exilio. Confrontado a lo imposible, la mujer y la paternidad, no hizo como el griego: «territorializarlo». De esa posición imposible es efecto su obra. No era un «omnipotente» filósofo nihilista, sino un escritor de lo imposible.

Diciembre de 1984