

tigo. La necesidad de castigo, a diferencia del sentimiento de culpabilidad inconsciente, es aquello que se puede captar y hacerse más patente en la práctica clínica.

¿En qué, una norma de conducta, se vincula a un modo de satisfacción libidinal? En esta pregunta resuena el camino que nos dará la forma de la genealogía de la moral en Freud. No obstante, lo que éste señala de entrada es que la vinculación del masoquismo moral con la satisfacción libidinal no es evidente: mientras en el masoquismo erógeno, condición de la perversión, puede ser localizado su funcionamiento pulsional, el masoquismo moral, al no disponer de zona erógena precisa, ni de ritual perverso que lo administre y regule, se abre al enigma sobre su forma de satisfacción. ¿Cómo goza el que se atormenta con su culpa?

El texto freudiano permite distinguir la relación entre el masoquismo erógeno, punto de referencia de los otros dos, y su vinculación con la escena del fantasma. Recordemos la admirable descripción clínica de carácter plástico, en ese fantasma donde el sujeto quiere estar amordazado, maniatado, sometido a una obediencia incondicional: en definitiva, el sujeto quiere ser un niño pequeño, humillado por malo, castigado por una falta que ha cometido, a veces tan imprecisa como punible a la vez. Pero, por ese camino del masoquismo erógeno el sujeto se encuentra con esa forma definitiva del fantasma masculino que Freud nombra como masoquismo femenino: es en ese cortejo de humillaciones donde el sujeto siente aproximarse a esa posición límite de la pasividad, donde en las figuras privilegiadas del dolor, tanto en el coito como en el parir, el sujeto al fin concibe lo femenino.

Desde la enseñanza de Lacan podríamos decir que se trata de la manera que tiene el sujeto masculino de traducir el goce *no-todo* de la mujer. El masoquismo femenino sería el nombre propio que le da el sujeto masculino a ciertas formas de goce en la mujer que no pueden ser traducidas simbólicamente o, en términos más estrictos, Freud denomina masoquismo femenino al modo que tiene el sujeto masculino de trasladar, a la lógica fálica, el goce de la mujer. Formuladas las cosas de este modo, cuando decimos lógica fálica estamos admitiendo que, tanto el hombre como la mujer, pueden quedar situados en este fantasma donde la pasividad del dolor en el coito o en el parir, nombran el límite donde el significante se eclipsa frente al goce.

Hasta aquí hemos presentado, en su forma más condensada, lo que Freud denomina una superestructuración de lo infantil en lo femenino, términos clave que muestran la imbricación del masoquismo erógeno con el masoquismo femenino. De esta forma, el texto freudiano permite formular ciertas preguntas: ¿Hay algún tipo de acceso a la diferencia sexual que no com-

prometa de un modo esencial al masoquismo? ¿Hay alguna captación de la diferencia sexual más allá de la perspectiva del fantasma que superestructura lo infantil con lo femenino? Y la historia de la filosofía muestra, a veces, el impacto desplazado de esta pregunta en su propio seno: la diferencia como aquello imposible de capturar por el concepto salvo en su límite escrito; lo femenino como la excepción a toda configuración sistemática; lo infantil y la memoria que urden tanto el olvido como el retorno de lo reprimido.

Volviendo al texto de Freud: el mismo nos presenta esa pregunta fundadora que luego la contemporaneidad recogerá de diversas maneras y en forma insistente: ¿Quién es el Otro? ¿Hasta dónde puede ser captado sin que padezca lo que, en el fantasma, se ha consagrado a un modo de gozar intransferible? Preguntas que bien podemos dirigir a los llamados pensadores de la alteridad y, en particular, una vez más a Levinas.

Recordemos que Levinas necesita de un Otro que, bajo la forma del rostro, se nos aparezca por fuera de toda relación con la constitución imaginaria del yo y con las vicisitudes de la pulsión de muerte. El rostro debe ser una surte de alteridad pura, absoluta, que nos reclama en nuestra piedad esencial, anterior a *eros* y a *thanatos*. El instante en que descubrimos qué es hacernos cargo del otro, responsable de otros, es, para Levinas, anterior al amor. Así, Levinas, con su teoría del rostro, intenta diseñar un punto de garantía, un lugar por fuera de toda pasión, indestructible, vehiculizado por la tradición judía, siempre abierta al Otro. En otras palabras: Levinas intenta refundar el discurso de la piedad intentando construir un Otro que sabe siempre mantener la distancia necesaria, que no se moverá de su lugar y que estará por fuera de los efectos agresivos e identificatorios que todo proceso de subjetivación instaura. El texto de Freud constituye, en este aspecto, un auténtico debate con las reflexiones que Levinas propone.

Una vez formulada la relación entre el masoquismo erótico y el femenino, surge, en toda su fuerza enigmática, la cuestión del masoquismo moral. El masoquismo moral, como es sabido, implica en Freud establecer la relación entre la libido y la pulsión de muerte, relación que Freud irá construyendo atravesando las preguntas constitutivas de la cuestión moral. ¿Por qué el sujeto no destruye al Otro de entrada si su dato más primario es la pulsión de muerte? ¿Por qué no se destruye a sí mismo, cuál es la barrera? ¿Por qué la pulsión de muerte, en vez de dirigirse al exterior, retorna sobre el yo? ¿Es el amor lo que hace que la pulsión de muerte no destruya al Otro y el sujeto la cargue sobre su ser? ¿Es el temor a perder el amor lo que hace que el sujeto opte por el placer en el dolor? ¿El sujeto sólo ama a aquel que, a su vez, lo puede hacer sentir culpable?

El masoquismo moral es la traducción subjetiva de la pulsión de muerte que alude al momento lógico en que el sujeto se constituye en una renuncia a la satisfacción. Sin embargo, Freud insiste en este texto en que no es el amor el que tiene la última palabra del superyó o, en otros términos, la «oscura autoridad del superyó» no surge sólo del hecho del temor a perder su amor. Pues si no hay zona erógena en el masoquismo moral, es porque la propia moral se ha erogeneizado a través de la figura del superyó que, sabiendo encontrar siempre al sujeto culpable, acumula el goce al que se ha renunciado. El imperativo categórico que Kant imaginó tan puro como el cielo estrellado, aparece conectado de un modo esencial con la satisfacción de la pulsión de muerte, especialmente allí donde el superyó es una instancia aún más severa que aquella que amenaza con la pérdida del amor. De allí que Freud proponga incluso al destino como uno de los últimos rostros de la instancia superyoica, como aquel que siempre quiere renovar su golpe. El imperativo pristino y estrellado se enlaza, a través de los vasos comunicantes del Edipo, con las formas de satisfacción de la pulsión de muerte.

Desde esta perspectiva, una lectura detenida de Freud impide seguir pensando con respecto a la ética, en la clásica distinción entre una moral laica que fundaría el deber en la razón práctica, por fuera de todo *pathos*, y la moral antigua, organizada por la revelación, por la autoridad divina, la dependencia, etc.

Este esquema es destruido por la temática freudiana, hecho que Lacan supo captar y desarrollar en su máxima complejidad en el texto *Kant con Sade*. Pues si hay algo que el texto enseña, es que allí donde el deber se quiere depurar de toda patología se revela en su exigencia más obscena. En definitiva, el «actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer como un principio universal» ha sido examinado en su paradoja lógica, primero en Freud y luego, de un modo más asumido y por lo tanto más exhaustivo, en Jacques Lacan. Recordemos los momentos privilegiados de dicho abordaje sin ingresar aún en lo que el texto *Kant con Sade* despliega: I. Lo primero a señalar es que el psicoanálisis sólo ha podido tener lugar en un mundo donde las cuestiones que plantea Kant son posibles; sólo en donde se conciba la subjetividad como algo separado de las leyes de causa y efecto de la naturaleza, o dicho de otra manera, donde se presenta la posibilidad de la «autonomía» del sujeto, la posibilidad del sujeto de «darse a sí mismo la Ley», es donde el psicoanálisis es posible como práctica. En este sentido, el psicoanálisis emerge en el mundo moderno kantiano a título de síntoma, pues también él mismo muestra a un sujeto sometido al inconsciente pero que a la vez debe hacerse responsable del mismo; darse

a sí mismo un saber sobre el lugar que ocupa como sujeto en el deseo del Otro. Si bien se trata de una autonomía distinta de la kantiana (en la medida en que el sujeto no se cura de su «división subjetiva»), sin embargo en psicoanálisis la cuestión de la autonomía prosigue, no al modo de un yo que decide por su voluntad sino a través de un problema que podríamos presentar de la siguiente manera: ¿cómo puede el sujeto asumir aquello que sin poder ser representado opera con toda su fuerza sobre su propia existencia? II. A su vez, esta autonomía está «descompletada» por el propio Kant en la medida en que la misma se conquista a fuerza de separarse de las inclinaciones patológicas, «humillándolas a través de la fuerza incondicional del Imperativo Categórico». Por un lado Kant formula la autonomía a través de una sustracción; el sujeto no debe atender las inclinaciones o intereses de su bienestar, pero a la vez debe hacer Uno con el propio Imperativo. El imperativo debe ser escuchado como una «voz que hace temblar», escuchado con la fuerza de aquello que nos llega desde afuera, con esa fuerza de interpelación que sólo puede proceder del exterior, pero también como una voluntad inescrutable, sin significación, que no prescribe nada, vacía y formal, y que está a su vez en mi interior. En este punto es necesario señalar que tal como lo observa Lacan, Kant no puede dirimir el «lugar» desde donde el imperativo se enuncia. III. Deseo puro; así traduce Lacan esa voluntad kantiana presente en el imperativo, cuando la misma se ha desligado y opuesto a las inclinaciones. Pero este deseo puro presente como voluntad, juega su partida de forma imprevisible en el verdugo apático y autómatas (como los personajes de Sade) que, escondido en la «obediencia debida», disimula en su apatía insensible que trabaja a favor de una voluntad de goce sin límites presente en la ley. Lo que permite pensar, en razones de estructura, cuando nos encontramos con deformaciones siniestras e inauditas como aquella del III Reich: «Actúa de tal manera que si el *Führer* conociera tus actos los aprobase». IV. Apatía frente a la ley, humillación de la ley sobre la sensibilidad, voluntad que se enuncia a través de una voz que no permite conocer su lugar, ley sin significación que interpela de manera incondicionada. ¿Qué precio paga el sujeto (más allá de sus inclinaciones patológicas) para poder identificarse con esa ley y ser él mismo legislador de esta ley a la que se somete? Esa ley que se vuelve más invasora y obstinada en la medida en que, precisamente, carece de significado. ¿Qué forma de vida le corresponde entonces? Ese principio formal *a priori* de la ley, ¿no coloca a la vida misma como algo susceptible de ser rechazado, con el fin de garantizar el incondicional «para todos» de la ley? Así como el libertino sadiano no actúa para su propio placer sensible sino en nombre de las leyes de la naturaleza, el legislador kantiano puede estar a