

La libertad puesta a prueba por el Otro simbólico en el teatro de Sartre

SARA VASSALLO*

Resumen: Es posible concebir la «nada» que separa al sujeto sartreano (el Para-sí) de su Otro (el En-sí) como una vía que permitiría comprender una de las facetas del concepto lacaniano de Otro tachado o descompletado. Dado que la «nada» por la cual Sartre hace emerger el Para-sí en *El Ser y la Nada* es asimilada a la libertad misma, y a la angustia que le es inherente, aparecería, en el cotejo con el campo lacaniano, como otro nombre de la imposible coincidencia del sujeto con el Otro. Lo cual implica, a la vez, su desontologización. Esta hipótesis se ve confirmada por la constante profundización, desde *El Ser y la Nada* hasta *El Idiota de la Familia*, de la constitución de la libertad (y del sujeto) en una alteridad que no es sólo interpretable, en Sartre, como un concepto ontológico sino además, en el fondo, como un orden simbólico.

Palabras claves: libertad psicoanálisis, Otro simbólico, nada, separación, angustia, Ley.

Résumé: Il serait possible de concevoir le «rien» qui sépare le sujet sartrien (le Pour-soi) de son Autre (l'En-soi) comme une de voies permettant de comprendre l'une des facettes du concept lacanien d'Autre barré ou décompleté. Le «rien» par lequel Sartre fait émerger le Pour-soi dans *L'Être et le Néant* étant assimilé à la liberté elle-même, et à l'angoisse qui lui est corrélative, celle-ci apparaîtrait dans la perspective de la psychanalyse comme un autre nom de l'impossible coïncidence du sujet avec l'Autre symbolique et rejoindrait donc ce que Lacan appelle sa nécessaire désontologisation. Cette hypothèse est confirmée par l'approfondissement constant, depuis *L'Être et le Néant* jusqu'à l'ensemble des pièces de théâtre et *L'Idiot de la Famille*, de l'enracinement de la liberté dans un Autre qui n'est pas seulement lisible comme une facticité ontologique mais, au fond, comme un ordre symbolique.

Mots clés: liberté, psychanalyse, l'Autre symbolique, rien, séparation, angoisse, Loi.

Un presupuesto constante y, al parecer, definitivo, parece no reservar ningún lugar a la libertad dentro de la relación del sujeto con el Otro, tal como ha sido elaborada en el psicoanálisis, y más específicamente, en la formalización lacaniana que se condensa en el matema $\$ \diamond a$. Las razones que justifican esta incompatibilidad sobran: excluido de toda autonomía, la cual no sería más que un reflejo imaginario del yo, el sujeto del psicoanálisis está constituido por y en el orden del significante. Su lugar está definitivamente fijado en lo simbólico antes de nacer. Si es cierto que se trata, en el proceso analítico, de que el sujeto «advenga allí donde estaba», el punto final de este proceso no

Fecha de recepción: 1 octubre 2004. Fecha de aceptación: 28 octubre 2004.

* **Dirección:** 78, rue de la Tombe Issoire, 75014 PARIS, France. Ha publicado: *Sartre et Lacan. Le verbe être, entre concept et fantasma*, Ed. L'Harmattan, Paris, 2003; «*Du texte philosophique au texte littéraire, Qu'en est-il de l'objet? (ou: d'un double sujet de l'énonciation chez Sartre)*», Revue International de Philosophie, numéro consacré à J.-P. Sartre, vol. 59, nº 231, 2005.

implica un reencuentro con su ser, al cual encontrará siempre dividido por el Otro del lenguaje que lo constituye en el inconsciente. Solo podrá «reconocerse» en él a través de un objeto (que Lacan llama objeto a) al que no captará más que en fugaces «resplandores» y que no lo representa. (\$ ◇ a) (Lacan caracterizó en efecto a ese objeto como «lo que el sujeto no es»). El sujeto accede por lo tanto, en el plano del significante al cual está alienado, a una apertura del inconsciente que se vuelve a cerrar enseguida, efecto de la represión originaria.

En esta perspectiva, la libertad aparece como un efecto de la «discordancia» entre la autonomía imaginaria del yo y lo real de un sujeto dividido por el significante. En 1955, en el seminario sobre las psicosis, Lacan explica en función de esa discordancia el uso común, en nuestras sociedades, del término de libertad para reclamar «cierto derecho a la autonomía» que se ha vuelto consustancial a nuestras costumbres. Derecho a la libertad que tropieza, sin embargo, con la realidad de nuestras relaciones con nuestros semejantes e incluso, agrega, con la «continuidad» del progreso. «*Nos hemos dado cuenta desde hace algún tiempo de una discordia entre el hecho puro y simple de la rebelión y la eficacia transformadora de la acción social. Diría incluso que toda la revolución moderna se basa en esta distinción y sobre la noción de que el discurso sobre la libertad era, por definición, no solamente ineficaz sino profundamente alienado respecto de su meta y de su objeto [...] en la medida en que ella [la libertad] pudiera tender a un movimiento continuo en la sociedad*». Para concluir, el psicoanálisis, afirma Lacan, se sitúa por fuera del discurso común y apunta más bien a liberar al sujeto del «fantasma» de la libertad: «*Es precisamente renunciando a toda toma de posición propia del discurso común, con sus desgarramientos profundos en cuanto a la esencia de las costumbres y al estatuto del individuo en la sociedad, es precisamente evitando ese plano de donde el psicoanálisis entiende arrancar [...] El psicoanálisis no se sitúa nunca en el plano del discurso sobre la libertad, aún cuando éste esté presente dentro de cada uno de nosotros con sus contradicciones, sus discordancias. Personal sin dejar de ser común y siempre, imperceptiblemente, delirante*».

Si el uso convencional del término de libertad aparece entonces como un fenómeno residual del fenómeno delirante, otro acceso a la libertad se abre paso en Lacan a través de la temática del libre arbitrio. Aunque parezca paradójico, es en este plano donde podríamos tal vez trazar una vía de pasaje hacia la libertad sartreana, a condición de situar al libre arbitrio en el contexto en que Lacan lo evoca. En el seminario sobre *L'Ethique de la Psychanalyse* (capítulo IX), Lacan lo aborda para referirse a la creación *ex nihilo* dentro de la tradición judeo-cristiana. Lacan recupera el mito de la creación *ex nihilo* no para adoptar la idea del libre arbitrio como posibilidad del mal sino para introducir una idea que desarrollará más tarde, con mayor o menor claridad, la de «real» a diferencia de «realidad». A lo que apunta Lacan en esta curiosa incursión en el creacionismo, es por una parte, al evocar la metáfora clásica del alfarero y su vaso, a la idea de un agujero o un vacío que queda en el objeto creado, bajo la forma de un «centro vacío». Ese vacío es un residuo del caos o la nada que precedió al acto de la creación. Al hacer del vaso una metáfora del significante en la lengua, Lacan aplica el mito de la creación al eje horizontal y sincrónico del lenguaje para decir: así como la creación *ex nihilo* implica un arrancarse a la nada, así también el significante, que no corresponde a ningún significado o referente previos (ya que no es ni signo ni símbolo), conserva el vacío central como marca de su origen. La creación del hombre por Dios deja las huellas, en la criatura, de ese surgimiento a partir de la nada: el libre arbitrio como la posibilidad del mal no sería otra cosa que la marca de ese vacío en el ser, que revela sus orígenes. La alusión de Lacan al libre arbitrio nos interesa porque nos parece una vía (que Lacan abandonó luego) para postular la contingencia del orden simbólico: «El *Génesis*, dirá Lacan mucho después, no nos relata nada que no sea la creación - ¿de qué? de nada que no sea significantes» (*Encore*, Seuil, p. 41).

Siendo imposible seguir aquí el largo desvío histórico de Lacan en el capítulo VII del mismo seminario a propósito del mal, me limito a señalar que el agujero con el que Lacan afectaba la cosa creada o la criatura, termina por afectar también la Ley misma. Esta problemática, entreverada profundamente con la pregunta que la criatura hace a su creador (¿porqué me has creado tan mal?) es asociada por Lacan con la significación del «mito de los orígenes» que escribe Freud en *Tótem y Tabú*. Al encarnar a la Ley en la figura obscena del padre de la horda, el mito de Freud, afirma Lacan, responde a la pregunta por la existencia del mal: «No reconocer la filiación [...] entre Freud y cierto giro en el pensamiento, manifiesto en ese punto de fractura situado a comienzos del siglo XVI, equivale a desconocer cuál es el tipo de problemas que plantea la interrogación freudiana» (*Ethique*, p. 117). Así, el «odio perpetuo» por Dios, evocado por Lutero, «es exactamente el problema con el que tiene que vérselas Freud cuando la pregunta que formula acerca del padre lo lleva a mostrar en él al tirano de la horda, aquél contra el cual se cometió el crimen primitivo, introduciendo por ello mismo el orden, la esencia y el fundamento del dominio de la Ley» (*Ibid*, 116). La ley del incesto, según el mito de Freud, es entronizada por los hijos en contra del padre gozador. Resulta de ello, en la lectura de Lacan, que la Ley no es anterior sino posterior a la satisfacción de la pulsión y se alimenta de ella. Freud, afirma Lacan, «enuncia lo mismo que San Pablo, es decir, el pecado y la ley son inextricables en su origen». (*Ibid*, p 101). Lacan concluye que el mito del origen de la ley en el psicoanálisis desmiente la concepción de una ley moral universal separada de lo patológico tal como la formulada por Kant, por ejemplo, ya que es imposible, dice, «encontrar una mediación entre el placer y una regla real».

Podemos encontrar un tercer acceso a la libertad en el psicoanálisis en el momento lógico de la separación (que sucede al de la alienación) expuesto por Lacan en el seminario XI (*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*). Aquí también la libertad sería fundamentalmente engañosa, ya que la liberación de la ley del padre (o del Otro simbólico) es seguida por una vuelta a la alineación. Cuando el sujeto pretende colmar su falta en el Otro en la separación, no ve que esa falta misma constituye la pérdida por la cual está dividido: «[el sujeto] opera con su propia pérdida, que lo retrotrae a su punto de partida» (*Ecrits II, Position de l'Inconscient*, Points, p. 210). Como el Otro simbólico precede al sujeto desde siempre y lo constituye, la libertad se ve privada de todo rol inaugural, no dejando al sujeto otro margen que el de desplazarse en la cadena significante. O, en última instancia, la posibilidad de escribir su propio nombre en lugar del nombre del padre.

Es incuestionable a este respecto que Sartre, a diferencia de Lacan, plantea de entrada la libertad como inherente al sujeto y de cierto modo como inaugural. Pero es preciso detenerse en examinar en qué sentido esa libertad es para Sartre inaugural. Ya que, como lo leemos en *El Ser y la Nada*, es inaugural pero al mismo tiempo coextensiva a la facticidad. En este punto es necesario insistir.

A diferencia de Lacan, la separación del Otro no constituye un segundo movimiento lógico respecto de una alienación primordial (ineliminable), sino que Sartre postula por el contrario un sujeto (el para-sí) que surge como tal, es decir, como conciencia de su falta, separándose por una «nada» del otro que no es él mismo (el en-sí en *El Ser y la Nada*). Pero si el surgimiento del Para-sí como conciencia de su falta de ser se produce en esa separación, éste último está constituido de entrada en lo Otro de sí mismo. Así, los movimientos alternativos de separación del Otro (el intento de «fundarse» o volverse «causa de sí») y las recaídas en el Otro (el En-sí) son posibles por el *cogito*, cuya función consiste en «despegar» a la conciencia de su Otro, haciéndola consciente de su falta de ser. ¿Este arrancamiento implica una supresión del Otro? Conocemos la respuesta negativa de Sartre, que postula que el Para-sí es efecto, desde sus orígenes, de la facticidad.

La constitución originaria del Para-sí en ese Otro o exterioridad absoluta (que es revelada por el Para-sí en el momento de separarse de ella) hace imposible asimilar la libertad sartreana a una autonomía imaginaria. ¿De qué modo el vínculo del Para-sí con el Otro lo hace participar en éste? ¿Cuál es la incidencia del En-sí en el Para-sí? Obsesionado por diferenciarse del determinismo positivista, Sartre no va a ceder jamás en lo que hace a esa «nada» que separa al sujeto del Otro (y tampoco va a ceder, por consiguiente, respecto de la idea de libertad). Pero como establece un anclaje originario del Para-sí en una alteridad exterior, la libertad se verá comprometida ineluctablemente y de entrada con esa alteridad.

Si Sartre modificó más tarde su concepción de la libertad, no fué para remplazar esa «nada» por no sé qué instancia que pudiera suplirla, sino para profundizar cada vez más, precisándolos, los contornos de ese «fondo de mundo» del cual surge el Para-sí. Así, *El Idiota de la Familia* se nos aparece como el último intento por describir a través de la vida de Flaubert, la dialéctica por la cual se produce el «arrancamiento» a las determinaciones de ese fondo de mundo (el padre, la familia, las contradicciones de la época) y a la vez los factores alienantes a los cuales Flaubert (como todo sujeto) no pudo sustraerse. Sería posible demostrar que Sartre, que había ya expuesto en *El Ser y la Nada* que el sujeto no está determinado por una exterioridad de tipo cientista, ni tampoco «causado», como el en marco de la metafísica, por un Dios que albergaría en su seno a todas las criaturas, accede en *El Idiota de la Familia*, a una perspectiva mucho más compleja, situada esta vez en el dominio del deseo. Sartre restituye la crisis de Flaubert de enero de 1844 como una respuesta dirigida al doble mandato del padre (el mandato del padre empírico le ordenaba ser fiscal o por lo menos abogado, y por otro lado el mandato del padre simbólico, padre terrible fantasmado por el hijo, lo inducía a caer en la decadencia y la muerte). Alienándose a la segunda demanda, el hijo extrae a pesar de todo un beneficio secundario, es decir, sustraerse a la primera y encerrarse de por vida en la casa materna de Croisset para escribir. En esta solución de compromiso forjada para responder a un doble deseo contradictorio, la «alienación a la maldición paterna» es conservada pero desviada hacia otros fines. Las fases regresivas del método reconstruyen el deseo del hijo capturado en el deseo del padre, mientras que las fases progresivas van configurando el «proyecto» nacido de ese compromiso Determinada pasivamente en el plano pre-reflexivo y a la vez «actuada» en el plano reflexivo como comedia (convergencia en que Sartre encarna la intrincación entre neurosis y literatura), la decisión última de Flaubert revela su incoercible alineación al padre terrible. Pero Sartre hará emerger en la alienación misma su propio reverso, es decir, la libertad, representada paradójicamente en la figura mortal del escritor como sobreviviente.

En el seno de esta alienación al deseo del padre sigue actuando, por lo tanto, esa «nada» que no era, ya en *El Ser y la Nada*, sino otro nombre de la libertad. La posibilidad «para la realidad humana de secretar una nada que la aísla, decía Sartre en esa época, Descartes, después de los estoicos, le había dado un nombre: la libertad» (SN, p. 59). Lo único que se ha profundizado en Sartre es la definición del Otro: el en-sí, concebido como un registro ciego del ser, se vuelca en *El Idiota de la Familia*, con toda claridad, en el dominio simbólico. El sujeto de Sartre sigue estando constituido en esa alteridad.

Lo que interrogaré ahora es el problema de saber si esa nada, lejos de extraer su fuerza de un sujeto (en este caso el Para-sí) que se enfrenta a una alteridad exterior, no se desplaza en Sartre imperceptiblemente hacia el Otro. El teatro de Sartre constituye un terreno privilegiado para examinar este punto. El problema consistiría en preguntarse si Sartre, para emplear la terminología de Lacan, no termina agujereando a su manera, por medio de la angustia del sujeto, al Otro de la Ley, afectado entonces por la contingencia (en un movimiento de pensamiento que no es para nada

ajeno al que efectúa Lacan al agujerear el orden del significante tomando como soporte analógico la creación *ex nihilo*). Lo cual equivale a hacerse la pregunta siguiente: ¿la «nada» que separa al sujeto del Otro no está ya acaso instalada en la alteridad?

* * * * *

En *Las Moscas*, Orestes enfrenta un mandato moral por así decir interno (vengar a su padre Agamenón) y tiene que vérselas por otro lado con la ley representada por Júpiter. Como el Para-sí en *El Ser y la Nada*, Orestes está separado de esos mandatos por una «nada» imperceptible que le impide adherir directamente o naturalmente a una ley inscrita, por así decir, en el ser (tal como Sartre describe la Ley de Júpiter, inscrita en la Naturaleza). Recordemos que Lacan concibe al Otro simbólico como afectado por una falta (que le impide cerrarse sobre sí mismo como una totalidad). Infiero que a partir de esa falta, Lacan podrá calificar al orden del significante en general, en *Encore*, como «contingente». ¿Cómo se manifiesta en *Las Moscas* esta falta en el Otro? Mientras que Orestes sabe que no puede colmar el agujero del Otro con una falsa ley, Júpiter en cambio, adhiere al Otro, o finge hacerlo, como a un en-sí (lo cual nos hace inclinar hacia una totalidad que se cierra sobre sí, sin falla). Orestes, en cambio, se separa de la Ley por la angustia, angustia que le revela que está solo en su decisión o, dicho de otro modo, que la Ley es heterogénea al sujeto, el cual está separado de ella ... por una nada, diría Sartre. Justamente esa nada hace las veces de la falta en el Otro representada en Lacan por la barra que lo divide.

La oposición ente la pesadez y la liviandad le sirve a Sartre para metaforizar la falta en el Otro simbólico. La ley no obliga al sujeto, desde el punto de vista ontológico. Por eso Orestes cree poder contrarrestar esa nada imperceptible que afecta al Otro, con la pesadez: «¿Porqué no soy más pesado, yo que tengo tantas piedras en la cabeza [...] no peso más que un hilo y vivo en el aire» (Acto I, escena 2). Extranjero en Argos, educado en Corinto lejos de su familia, Orestes cree poder apoderarse de la Ley cargando con los recuerdos de un pasado, con una familia. «*Los recuerdos son alimentos grasos para los que poseen casas, bestias, sirvientes y campos. Pero yo soy libre, gracias a Dios ¡Ay, qué libre soy, y qué soberbia ausencia es mi alma!*» Después de cometido el asesinato: «*Déjame decir adiós a esa liviandad sin mancha que fue la mía*» (Acto II, escena 4). La libertad aparece aquí como una imposibilidad de coincidir con el Otro en su ser (no podemos *ser* el Otro). Lo cual nos hace encontrar en estos contextos de Sartre una forma anticipada de lo que Lacan definiría como un Otro «que no existe».

El exilio es por consiguiente la forma metafórica que toma en *Las Moscas* esa nada imperceptible que nos separa del en-sí, presentada en *El Ser y la Nada* como un «hecho ontológico básico»: «estar condenado a ser libre» no remite sino a esa separación. Orestes *el exilado, tanto como el traidor, el bastardo, el soltero o el huérfano Genet, sufren de una falta de ser en el Otro simbólico*: la metáfora de la pesadez/liviandad da cuenta del deseo de coincidir con un ser que le falta al sujeto (y que le falta también al Otro). Al realizar el acto que debería hacerlo acceder a la Ley, Orestes se ve, por el contrario, desposeído de aquélla. Lo cual explica que, en un gesto que coincide plenamente con el del masoquismo moral, el personaje creado por Sartre se vea tentado a cargar sobre sus espaldas con todo el peso del Otro.

Volvemos a encontrar el mismo esquema en Hugo en *Las Manos Sucias*. Hugo se preserva de la angustia refugiándose en las órdenes que vienen del Otro: «*Tengo que instalar otras ideas en mi cabeza: 'Haz esto, camina, detente, dí esto o aquello'*. Necesito obedecer, obedecer, y se acabó». Dos posiciones subjetivas se oponen en esta obra: suturar el agujero en el Otro (como Júpiter en *Las*

Moscas, Hugo en *Las Manos Sucias*), o asumir esa falta en la angustia (Orestes en *Las Moscas*, Hoederer en *Las Manos Sucias*). Al establecer la imposibilidad de toda relación ontológica de coincidencia con las órdenes del Otro, Sartre preanuncia aquí el tema del gran Otro «tachado» adoptado por Lacan ¿Qué significa en efecto el matema lacaniano sino que el Otro (en su aspecto simbólico) está desprovisto de «ser»? Falta de ser que acarrea además su exterioridad radical, ya sea que las órdenes emanen de un poder, cualquiera sea (el Partido Comunista en *Las Manos Sucias*, que erige una ley absoluta y sin falla, por «impostura»), ya sea que se trate de los enunciados del otro más íntimo y próximo, en el amor o la amistad.

Ese desfase entre el ser y el Otro, que Sartre articuló sobre las huellas de la objetividad hegeliana, acarrea como consecuencia que la libertad del acto no es, en el fondo, ni inaugural ni voluntaria. Tenemos derecho a dudar, a este respecto, de que Sartre haya tratado la libertad en una óptica iluminista o voluntarista. Puesto que la nada que separa al sujeto del Otro lo vuelve impotente para fundar la Ley. «Estar condenado a ser libre», contrariamente a lo que indica una interpretación simplista, significa que el Otro existe antes de que el Para-sí emerja en el mundo. Sartre lo muestra claramente a través de la metáfora de la «caída» del Para-sí en el momento en que «tropieza» con el Otro.

Así, el joven Orestes, sumido en la angustia y la incertidumbre, acude a un Otro del cual espera que le señale un destino ya trazado. Asaltado por la confusión y la duda, invoca a Zeus: «¡Si por lo menos pudiera ver claro! ¡Ah ! Zeus, Zeus, muy pocas veces me he vuelto hacia ti, y casi nunca me fuiste favorable, pero eres testigo de que nunca aspiré a otra cosa que al Bien. Ahora estoy cansado, ya no distingo el Bien y el Mal, y necesito que me tracen un camino [...] Si la resignación y una abyecta humildad son las leyes que me impones, muéstrame con algún signo cuál es tu voluntad, porque todo se ha vuelto confuso» (Acto 2, Escena 4). Aún cuando la decisión estuviera ya tomada, no se la puede realizar sin plantearse la pregunta del sentido en el Otro (en este caso los dioses o el Pedagogo). Sartre hace oscilar el acto de Orestes entre decisiones contradictorias: ¿debe obedecer a la ley de la venganza y matar a su madre? ¿puede sustraerse a la cólera justiciera de su hermana Electra? ¿no corre el riesgo, matando a Clitemnestra y a Egisto, de remplazar a éstos a la cabeza de la ciudad instaurando de ese modo, al revés de sus intenciones, la repetición al infinito de la infamia que se había propuesto abolir? ¿Dónde reside su poder después de cometido el asesinato? En realidad, la inscripción del acto en la fatalidad, tal como aparece en el mito griego, sirve de pretexto para poner en escena el «drama» (el término es de Sartre) de la libertad. La libertad no tiene nada de triunfal, y se confunde con el destino.

Sartre parece haber mezclado dos versiones de la tragedia (aún cuando haya suprimido el episodio de la consulta de Orestes al oráculo de Apolo): la que presenta el crimen de Orestes como el cumplimiento de un mandato de los dioses (en *Las Coéforas* de Esquilo, Orestes mata obligado por los dioses) y la versión de Sófocles, donde Orestes no ha recibido la orden de asesinar a Clitemnestra pero ha consultado al oráculo de Apolo. Es significativo a este respecto comprobar que las variantes del mito atenúan alternativamente la responsabilidad de Orestes según que éste obedezca o dude ante el oráculo (en *Electra*, de Eurípides, Orestes, por ejemplo, sospecha que Apolo lo engaña haciéndose pasar por un demonio). Otras versiones, como la de Eurípides, ponen el acento en el odio de Orestes por Egisto, con el cual se encarniza hasta el punto de querer empalarlo.

Aún cuando la duda y hasta el llamado desesperado dirigido a Zeus no modifiquen la decisión final de Orestes, no por ello este último se sitúa en una posición de dominio o control de su propio acto. Sería erróneo interpretarlo como el representante de una libertad positiva. Su rebelión contra Júpiter no es, en sus orígenes, asimilable a la del hombre de las Luces, aún cuando de ella derive una

reivindicación obstinada de su libertad. Es cierto que Orestes afirma: «Soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino». Pero ese momento de arrogancia volteriana fué precedido por el momento de la angustia: «Me sentí muy solo, en medio de todo ese mundillo benigno [.....] no hay más nada en el cielo, ni Bien ni Mal, ni nadie que me dé órdenes» (Acto 3, escena 2).

La ausencia de ley y la falencia del Otro preceden, en consecuencia, a la decisión. Como Goetz en *El Diablo y el buen Dios*, Orestes elige «bajo un cielo vacío». Si su elección se cumple luego sin falla, ésta extrae su fuerza de la soledad inicial, que habrá que sostener luego al nivel de la voluntad. En realidad, Sartre concebía originariamente en *El Ser y la Nada* al Para-sí como «una fisura impalpable» [...] «que se deslizó en el ser». Ateniéndonos a ese origen, la libertad aparece como la consecuencia de esa fisura impalpable de la que el Para-sí no sería responsable. Es posible que algunos textos de Sartre favorezcan la idea de una responsabilidad inaugural. Pero se puede defender, con todo, la idea de que *El Ser y la Nada* plantea primero la «nada» como un momento originario de ruptura del ser que no está todavía encarnado en el Para-sí (en el sujeto humano) y por lo tanto, la libertad se manifiesta recién como afirmación en un segundo momento que sigue a la negación primera.

Si la libertad, entonces, no hace sino revelar el abismo que separa los dos registros del ser, cobra menos importancia la crítica de Lacan en cuanto a que la conciencia de sí surge como falta de ser, en el seminario del 25 de enero de 1967 de *La Lógica del Fantasma*. En su perspectiva, en efecto, el sujeto no puede captarse sino a posteriori, después de haberse constituido en el orden significante y por ende en el Otro. Pero si retenemos que el teatro y las biografías de Sartre presentan la libertad como comprometida de entrada en la facticidad, esta posición modifica sustancialmente lo que puede entenderse erróneamente como un estatuto inaugural de la libertad. Si invertimos ambos momentos (fisura del ser exterior al Para-sí/subjectivación de la fisura) para hacer del segundo el momento inaugural, caemos en un malentendido corriente respecto de Sartre no solo en lo ya indicado respecto del estatuto de la libertad en su ontología sino también en el aspecto histórico-político: el malentendido consiste por ejemplo en situarlo en la categoría de los progresistas, mientras que la visión sartreana de la historia se acerca más a una seguidilla de rupturas que a un recorrido lineal y continuo. En el plano del psicoanálisis, el malentendido toma proporciones aún mayores en la medida en que se afirma sin más que Sartre postula un sujeto sin anclaje en el Otro. ¿El Para-sí se reduce nada más que a «una nadificación activa»? (Lacan, *Les quatre concepts*, chapitre VII). Es cierto que nace como falta o conciencia de falta de ser, y en ese sentido es «activo», pero ¿cómo explicaríamos la angustia si esa nadificación inicial no se ligara de entrada a la alteridad, participando, por lo tanto, también, en un estatuto pasivo (según la tesis del doble nivel de la conciencia expuesta en *La Trascendencia del Ego*)?

Sería por consiguiente banalizar el pensamiento de Sartre interpretar forzosamente el acto libre como una invención desde cero de su ser. No se tendría en cuenta el doble aspecto del Para-sí, que se manifiesta en su origen como una «falla» en el ser y solo después como libertad – la cual no hace sino pagar el precio, por así decir, de esa ruptura inicial. Si el Para-sí de Sartre no logra «fundarse» o volverse causa de sí mismo, es en razón de estar constituido en una alteridad que ningún acto es capaz de abolir (o fundar de nuevo).

Esta alteridad suprime la posibilidad, para el sujeto, de «renacer» en tanto ser. En ello reside el drama de Orestes, confrontado a la alteridad de la palabra del Otro, donde conviene distinguir dos aspectos: 1) La voz del Otro en tanto ley moral (en *Las Moscas*, el oráculo de Apolo), verdad oscura cuyo enigma Orestes quiere penetrar al ir a Argos «2) el Otro en tanto inmovilizado, como lenguaje, en las leyes de Argos representadas por Júpiter y las Furias, guardianas del remordimiento (quizá la primera figura sartreana del Espíritu Objetivo desarrollada en *El Idiota de la Familia*). La angustia

de Orestes, que le revela el «centro vacío» de la Ley, tropieza con las leyes de la ciudad, pragmáticas, tendientes a asegurar su repetición, evitando que el sistema salga de sus goznes. En función de un gesto que le es habitual, Sartre integra este último tipo de leyes en el registro de la «Naturaleza», en que las cosas estarían regidas por un Bien y un Mal inscriptos en el cielo del ser. Varias figuras en el universo sartreano se encargan de representar esas leyes inscriptas en el Ser: los burgueses, los «salauds», los «jefes». Frente a ellos, el exilado, el angustiado, el excluido de la Naturaleza, habita una ley contingente cuyas reglas no conoce.

Este doble nivel de la Ley (y de la relación del sujeto con la Ley) no deja de asemejarse a la distinción hecha por Dostoïevski en la «Leyenda del Gran Inquisidor» (*Los hermanos Karamazov*). El Papa, el inquisidor de la Iglesia Católica, conoce a los hombres y sabe que es preciso imponerles leyes para ocultarles su libertad, que les resultaría insoportable. El Cristo primitivo, en cambio (ortodoxo según la posición de Dostoïevski) ha rechazado el milagro y se ha negado a eludir la muerte: ha dejado a los hombres solos con su libertad.

Ahora bien, el acto de Orestes, realizado en la angustia ¿es por ello más ético, pese a su monstruosidad, que los actos que obedecen a las leyes estereotipadas y pragmáticas de la ciudad de Argos? ¿Su estatuto moral les vendría del hecho de conservar por así decir la falla originaria que separa al Para-sí del En-sí? O, para decirlo en términos psicoanalíticos, ¿le vendría de la falta de «mediación entre el placer y una regla real?», como lo observa Lacan en el seminario VII (*Ética del psicoanálisis*) en el momento de cuestionar la pureza imposible de la ley kantiana. La existencia de dos tipos de ética, la que se conforma con obedecer al principio de realidad y la que irrumpe en éste para entrar en la zona del «goce», nos da acceso a una distinción implícita, bastante semejante a la operada en un texto casi contemporáneo al seminario VII, esto es, *Subversion du sujet et dialectique du désir*, entre un Otro impersonal, tesoro de significantes, agujereado, y el «legislador (el que pretende erigir la ley)» [que] se presenta como «impostor para suplirla» (*Ecrits II*, p 174).

Es obvio que solo un fantasma personal de Sartre asimila, en *Las Moscas*, las leyes de Júpiter y las de la Naturaleza. Naturaleza con la que se asocia un fantasma recurrente de Sartre, esto es, el horror de la especie: «Por mí, las especies se perpetúan, he ordenado que el hombre engendre a otro hombre y que el cachorro sea un perro...», dice Júpiter. También es obvio que la serie Naturaleza/Bien /Ser que el texto de Sartre opone al exilado, al bastardo o al angustiado, escribe un camino personal de la transgresión. De cualquier modo que sea, la falla originaria del ser, la libertad, abren al «reino del hombre», como dice Goetz en *El Diablo y el buen Dios*. Pero si tomamos al pie de la letra *El Ser y la Nada*, abre también a la falta de ley, al caos (a lo que Lacan llamaría lo real). De ahí que el psicoanálisis haya podido incriminar al pensamiento sartreano una asimilación indebida entre la libertad y la locura.

No hay duda, a este respecto, que la explicitación del Otro como anterioridad simbólica constituyente del sujeto, aporta una solución a esa dificultad. El psicoanálisis introduce la falta en la Ley, por así decir, ya incluida en el agujero de una Ley anterior (dictada por un padre muerto, según el mito de *Tótem y Tabú*). Pero la introduce al nivel inconsciente, y no en ese enfrentamiento abierto e inicial con el cual el fantasma de Sartre presenta a menudo al Para-sí como desprovisto, desde los orígenes, de una Ley en la cual ampararse. Solo los relatos biográficos y las obras de teatro van a permitir hacer emerger esa ley como Otro simbólico y subjetivada como una «nada» que separa al sujeto de toda ley plena.

La formidable tirada de la escena 2 del acto 2 pone en boca de Júpiter un discurso lleno de desprecio dirigido al «intruso» en el mundo de la Naturaleza (asimilado al Bien): «Tú no estás en tu casa, intruso, eres en el mundo como una espina en la carne, como el cazador furtivo en el bosque

de los señores, porque el mundo es bueno, yo lo creé según mi voluntad y yo soy el Bien. Pero tú has hecho el Mal, y las cosas te acusan con sus voces petrificadas [...] Y el Mal del que tanto te enorgulleces y del que te crees autor ¿qué es sino un reflejo del ser, un espejismo, una imagen engañosa cuya existencia misma es sostenida por el Bien». No es una casualidad, si adherimos a la anterioridad lógica del Otro sostenida por Lacan, que Orestes enuncie sobre él mismo un discurso que le viene del Otro en forma invertida: «Extraño para mí mismo, ya lo sé. Anti-natural, contrahecho, sin excusas, sin otro recurso que yo mismo».

La disyuntiva se plantea aquí entre el acto como reflejo o como fisura en el ser. Aunque parezca paradójico, Sartre se acerca en este punto a Lacan ya que el acto, separado de sus «móviles», se efectúa como fisura (y por ende en una relación de fundamental inadecuación) con el ser. Es también en función de la fisura como Orestes, después de haber cometido su acto, se preguntará en qué se diferencia éste del asesinato que quiso vengar. Es ésta una cuestión que ha obsesionado a Sartre, como se lo comprueba, por ejemplo, en la biografía de Genet: éste quiere «hacer el Mal por el Mal» (como Goetz) pero una vez cometida la transgresión, su acto se transforma en «un pequeño delito crapuloso» sometido a las estadísticas de la burocracia judicial. ¿En qué se convierte el Acto que Goetz/Genet/Orestes querían realizar, Acto que los transformaría para siempre, «fundándolos» en su ser? ¿Cómo diferenciar el momento privilegiado en que el sujeto creía volver a fundar un nuevo orden, del que sucede a su acto? La repetición de la historia, la reproducción de lo Mismo, la caída en la degradación serial después de la revolución, el «après-coup» del amor: Sartre llevó a su ápice la descripción de esas recaídas, que elaboran sin duda una de las cimas del aspecto trágico de su obra. Los psicoanalistas, sea cual fuere la corriente en la que se incluyen, interpretarían esa vuelta a lo mismo, de un modo chato, como una recaída del ideal del yo y recomendarían tal vez no dejarse tentar por las sirenas de lo imaginario. El filósofo Sartre, en cambio, supo integrarlas como parte inherente del psiquismo y de una ética de la acción. De ese modo, los actos de sus personajes, al instaurarse en el vacío que lleva al Para-sí a volver a fundarse, no configuran de ningún modo una vuelta a la ética de los bienes (en que se supone que el objeto se adapta al deseo).

Es preciso por supuesto vincular *Las Moscas* con su contexto histórico: creada en 1943 y puesta en escena por Charles Dullin bajo la ocupación alemana, la obra pone de relieve, en la realización del acto, las situaciones límites como la fidelidad, la cobardía, la delación, propias de la situación de guerra. El mito griego revela y oculta a la vez el contexto de la ocupación alemana: «*El verdadero drama, el que yo hubiera querido escribir, es el del terrorista que al salir a la calle y matar a los alemanes, desencadena por ello mismo la ejecución de cincuenta rehenes*» (citado por Michel Contat, *Les écrits de Sartre*, p. 90).

El «drama» reside justamente en las consecuencias ineluctables de un acto «libre» que se inscribe, paradójicamente, en el registro inexorable de la alteridad: «*Mostré [a Orestes] presa de la libertad así como Edipo es víctima de su destino [...] ya que la libertad no consiste en no sé qué poder abstracto de sobrevolar la condición humana: es el compromiso más absurdo y más inexorable*» (*Ibid*, p. 88). Esta convergencia no debería asombrarnos si, como queremos mostrarlo, la libertad extrae sus orígenes no de una voluntad sino de una «nada» impalpable que separa los dos registros del ser (el en-sí y el para-sí), atando al primero a su Otro como a su destino.

Orestes encarna los límites de la libertad cuando comprueba que su acto termina inscribiéndose, una vez cumplido, como extremo opuesto de su «inoportuna pureza», en lo que Sartre llamará más tarde la «serie»: «*Dime, ese día, cuando me obsesionen remordimientos más numerosos aún que las moscas de Argos [...] ¿no habré adquirido entonces derecho de ciudadanía entre nosotros? ¿Me instalaré en mi ciudad, entre vuestras murallas sangrientas como el carnicero con su delantal enroje-*

cido lo hace en su negocio, entre los bueyes sanguinolentos que acaba de degollar?» (Acto 2, escena 2).

La vuelta a la serie confirma el poder de las Furias, dueñas de un mundo regido por una ley sin falla. Pero en vez de hacer una lectura (que Sartre mismo es proclive a favorecer) según la cual Orestes aparece como una excepción a la ley de Júpiter, hay que notar que ningún personaje (ni siquiera Orestes) se exceptúa del Otro: «Veo que estoy más muerto que Agamenón» dice Egisto después de que Orestes ha perpetrado el asesinato de Clitemnestra. Y la suerte de Egisto se identifica con la de Orestes: «¡Ay! ¡Qué vacío inmenso se extiende delante de mí!». Ningún sujeto puede constituirse como excepción externa al Orden simbólico ni al vacío que lo roe, lo cual, en el lenguaje de Sartre, equivaldría al acto metafísico de «fundarse». Si antes del crimen, ningún signo garantizaba la existencia de una ley inscrita en el ser, a la cual hubiera podido conformarse el acto cometido, del mismo modo, después de cometido el acto, todo se descompone. El sentido del crimen desaparece. Orestes podría decir, como Goetz: «No actué, hice gestos». Ningún acto hubiera podido fundar la ciudad de Argos, que es nuevamente arrastrada hacia su historia anterior. Júpiter sale triunfante. Como el Para-sí que «se rebela» contra el En-sí (*L'Être et le Néant*, p. 66), para recaer luego en el En-sí en el que se había resbalado, el acto corre el riesgo de disolverse en el «barro del Ser». Y sin embargo, en la ética de Sartre, si no existe tensión hacia ese acto absoluto, aún cuando éste revele su textura imaginaria, no hay moral (los *Cahiers pour une Morale* confirmarán más tarde que aceptar el carácter «roto» del acto en la historia, ampliamente desarrollado como uno de los contenidos de la «conversión», solo es posible después de que el deseo primitivo de unidad (volverse en-sí-para-sí) pudo formularse como inherente a su estructura).

* * * * *

La irreversibilidad del acto cometido es otro elemento que viene a alimentar la convergencia entre libertad y facticidad. *A puerta cerrada* ilustra con especial fuerza esta dimensión, unida al hecho de que (como ya lo afirmaba Sartre en «El existencialismo es un humanismo»), cuando uno no elige, de todos modos elige, lo cual constituye una prueba más de que el acto depende de la alteridad. «*Era inocente*, dice Goetz, *y el crimen me saltó encima como un ladrón. ¿Dónde está el Bien, bastardo? [...] La comedia del Bien se terminó con un asesinato ...*» Lejos de interiorizar la ley kantiana, Goetz accede al «reino del hombre» recién cuando tropieza con la facticidad que divide su acto. Es el momento en que descubre el «mal menor» (diferente del Mal que buscaba al principio, que no era más que el reverso del Bien, o sea, característico de una Ley ontológica o provista de un objeto). En los *Cahiers pour une Morale*, Sartre, sin atenuar lo absoluto de la adversidad del Otro, va a sugerir que en la praxis, la condición de la moralidad reside en «aceptar» la alteridad: «Actuar en la historia es aceptar que el acto se vuelva otro respecto de su concepción» (CM, p. 53-54). En *A puertas cerradas*, esa aceptación no está todavía explicitada y el acto solo aparece en su dimensión trágica de irreversibilidad y objetividad absolutas.

La crítica ha interpretado en general *A puerta cerrada* como una especie de juicio final al que se exponen los tres personajes por la mirada que cada uno de ellos fija sobre los otros dos (mirada que replazaría a la de Dios). Sin embargo, la posición sartreana de la constitución del acto libre en una alteridad me hace pensar que el juicio moral aparece en Sartre para paliar justamente a la «nada» que separa al sujeto de su acto. *A puerta cerrada* prolonga en este aspecto la perspectiva de *Las Moscas* en la medida en que el acto se presenta en desfase con la voluntad: «*La vida está allí, terminada, ya hice la raya y tengo que hacer la suma final. No eres otra cosa que tu vida*». El hecho de que los per-

sonajes estén muertos refuerza el lazo entre libertad y facticidad: Estela, Inés y Garcin miran sus actos como si otro, ya muerto, los hubiera realizado, y a pesar de ello permanecen encadenados a ellos. Cuando Estela, en un impulso de celos, quiere matar a Inés, ésta le responde: “¡Muerta! ¡ni cuchillo, ni veneno, ni soga, ya todo eso está hecho, y estamos juntos para siempre!» Pero justamente ese «para siempre», metáfora del supuesto infierno futuro que los espera, suscita paradójicamente la posibilidad de leerse como un «desde siempre», es decir, el intento de Orestes, el amago de Estela de matar a Inés, no inauguran nada, no fundan ningún acto, y en tanto actos serán reabsorbidos por lo real que vuelve en el Otro como su «vacío central», según la fórmula de Lacan, alteridad que ellos son impotentes en fundar.

Dos niveles se superponen a este respecto en *A puerta cerrada*. Un nivel empírico, en que cada personaje se vería sometido a la mirada de su semejante, y un nivel simbólico donde un Otro impersonal mantiene alienados a los personajes en una sempiterna cárcel. La interpretación de la obra depende de la manera de comprender la muerte en la puesta en escena ideada por Sartre: como un ajuste de cuentas en un infierno humano, o como una mortificación del sujeto por el orden del significante que, alienándolos a una alteridad, los separa de sí mismos (en cuyo caso estaríamos cerca de una lectura lacaniana de Hegel).

Sin embargo, Lacan no aplicó esa lectura a *A puerta cerrada*, si nos atenemos a la rápida alusión a Garcin: «El cobarde, a menos de estar loco, puede muy bien arreglárselas con la mirada que lo petrifica» («Proposition sur le psychanalyste de l'École», in *Autres Ecrits*, Seuil, Paris, 2001, p. 248). Este comentario parece revestir a la mirada sartreana de una función tendiente exclusivamente a una inmediatez vertiginosa, puro reflejo del yo en el otro (una especie de estadio del espejo en estado puro). En esa inmediatez, dos sujetos, desasidos de todo orden simbólico que pudiera sostener su imagen, se devorarían recíprocamente en una identificación sin fondo. Esta situación justificaría entonces la figura del «loco» que, invadido por el Otro (sin tercero simbólico), adheriría sin pestañear a la sentencia que le dice: «Eres un cobarde». Pero justamente el doble nivel de la muerte en *A puertas cerradas* parece atenuar esa interpretación exclusiva. Dado que la puesta en escena hace imposible toda venganza real y puesto que «ya todo eso está hecho», ¿la obra no sugiere acaso una muerte anterior (aunque Sartre no se preocupe por definirla)? Esa muerte es previa a la mirada del Otro, lo cual implica, en el fondo, que el otro en Sartre no se reduce al semejante sino que conlleva una dimensión impersonal. En el mismo orden de cosas, la mirada de Dios que petrifica a Daniel en una homosexualidad sin falla en *El aplazamiento* remite al momento necesario del reconocimiento en el amor, pero está destinada a desaparecer después. ¿Porqué se condenaría a Sartre a una ontología sumaria que diría: «El Otro, en el sentido de mi semejante, me hace ser» cuando esa mirada misma está ya dividida, en la ontología sartreana, por el abismo que separa los dos registros del ser?

Así, la muerte y ya no el exilio indica metafóricamente en *A puerta cerrada*, que el sujeto está dividido en su acto. Siempre llegados demasiado tarde o demasiado temprano, siempre al costado del acto, no estamos nunca allí donde creíamos ser sus agentes. El instante infinitesimal en que el acto se cumple, coincide al fin y al cabo con su carácter ciego. Todas las formas del acto catalogadas por el psicoanálisis (acto fallido, *acting out*, paso al acto, rumia obsesiva, inhibición) comparten ese rasgo que la intuición filosófica de Sartre hace extensivo a todas sus variantes, a saber: el acto se revela como efectuado en el Otro. El teatro ratifica en este sentido lo afirmado en *El Ser y la Nada*: el Para-sí, causado en el Otro, no puede colmar la falla que lo separa de él.

Al igual que *A puerta cerrada*, *Los Secuestrados de Altona* sitúa a los personajes en un «après-coup» de la acción. En el universo de Sartre, ese «après-coup» nos hace entrar en la repetición. En los relatos biográficos, la repetición se vincula íntimamente con la figura del padre. Tanto Mallarmé, Nizan, Flaubert o el hijo Gerlach, comparten en la ficción sartreana el peso de la maldición paterna que los amenaza con hacer desaparecer su ser en la alteridad. En Mallarmé: «La vida de familia es una galería de espejos; el niño, el hombre y el anciano son reflejos intercambiables. El ve en ellos su porvenir, es decir, el pasado recommenzado sin cesar de la familia [...] *sobre su vida vivida por otros* [subrayado en el original] [...] el niño adopta el punto de vista de la Muerte. Para la Muerte, todo está ya consumado desde siempre, mañana no es más que un espejismo, en cuanto se lo toca, se transforma en ayer» (*Mallarmé, la lucidité et sa face d'ombre*, pp. 104-105). En el Prefacio de 1960 a la novela de Paul Nizan, *Aden Arabie*: «La agonía de un anciano roía la vida de un joven muchacho [...] esa mirada implacable lo helaba todo...». (*Situations IV*, p. 163). En *El Idiota de la Familia*, el asesinato simbólico del padre se vuelve inseparable de una negación de la vida (Flaubert toma la posición del esteta, del «muerto a la vida»). Esta biografía es tal vez la que se asemeja más a un caso clínico: el hijo se separa del padre a costa de someterse a la ley de éste, transformado en cadáver (fantasía del hijo que Sartre interpreta como un desplazamiento de los cadáveres escrutados por el padre cirujano). Dentro de esa alienación al deseo del padre, el hijo puede sin embargo escribir, contraviniendo así al deseo del padre que hubiera querido hacer de él un abogado o un fiscal. Sartre reproduce por consiguiente, de cierto modo, a través del compromiso de Flaubert, el doble movimiento de alienación y separación que Lacan observaba en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*.

En este aspecto, *Los secuestrados de Altona* se asemeja considerablemente al *Idiota de la Familia*: «El Padre: *¿Recuerdas ese futuro que yo te había dado?* Frantz: *Sí.* El Padre: *Te hablaba incesantemente de ello y tú lo veías [...]* ;Y bien! *No era nada más que mi pasado.* Frantz: *No habré sido nunca otra cosa que una de tus imágenes.*» La destrucción no es aquí solamente simbólica (como el caso de Flaubert) sino real a través del suicidio. Sobrevivientes ambos a su pasado, el suicidio del padre y el hijo parece indicar una devoración por el Otro de la historia. El borramiento de la solución simbólica hace de esta obra de teatro la inversión del Sartre de *Las Palabras*, que es escritor y no tiene padre, mientras que Frantz, privado de la solución por la escritura, se expone al padre que lo arruina. Como en *Las Moscas*, *Los Secuestrados* no pueden comprenderse simplemente en función de una mera referencia al momento histórico. Lo que la obra de teatro articula es, de un modo central, el problema de la libertad alienada en la alteridad (el padre, la historia de Alemania) y el enigma de que algunos (y no todos) puedan separarse del Otro: «Naturalmente, dice Sartre a un periodista en 1960, [Frantz] era libre de hacer otra elección [...] y allí se plantea el problema de la libertad [...] pero de hecho, todo lleva a Frantz a realizar su acto». Pero es también una obra autobiográfica en tanto deja entrever el sentimiento de «impotencia» de Sartre respecto de esos años. En 1960, responde a un periodista de la revista *Der Spiegel*: «[Frantz] no se suicida porque ha torturado [sino porque] no puede ya hacer nada. Lo que lo mata es su impotencia».

* * * * *

¿Podemos encontrar un puente entre el borramiento de la libertad en Lacan, condicionado por la alienación en el significante, fundamento del inconsciente, y la confluencia que tratamos de mostrar en el teatro de Sartre entre libertad y alteridad? Para el primero, como la alienación es interna al sujeto, el Otro precede a éste desde siempre y el sujeto no puede sobrevolar la barra que lo afecta

desde adentro. Para Sartre, el Otro (que aparece en formas diversas: la mujer, la materia, el positivismo, el cuerpo, el padre) se presenta, en el nivel del fantasma, como una exterioridad respecto del Para-sí (aún cuando, como ya lo vimos, la dinámica teatral de Sartre articule, en el fondo, la inclusión del sujeto en el Otro simbólico). ¿Cuáles son las consecuencias, en el plano moral, de estos dos modos de dividir al sujeto (el primero como alienación interna que hace imposible la salida del sujeto del lenguaje, el segundo poniendo a éste último frente a una alteridad exterior que le impide fundarse)?

Leamos por ejemplo en la formalización de los cuatro discursos, el modo en que Lacan se refiere al discurso del amo, en este caso el capitalista. La instauración de la plusvalía adjunta al capital, dice, marca el reino incuestionable del capitalismo. El capitalismo no es una alteridad exterior a la cual hacen frente un sujeto o un grupo, sino un discurso. Un discurso que como tal nos divide al nivel inconsciente, sin que lo sepamos. «El significante amo, dice Lacan en el último seminario de 1969, *El reverso del psicoanálisis*, no es por ello menos inatacable, justamente en su imposibilidad. ¿Dónde está? ¿Cómo nombrarlo? ¿Cómo identificarlo? ¿Cómo detener este pequeño mecanismo?». Podemos preguntarnos si este comentario apunta a la tesis de la imposibilidad estructural del sujeto de salir del lenguaje, si nos atenemos a la continuación del diálogo con los estudiantes de Vincennes publicado en el mismo seminario, ya que cuando un estudiante entra en la universidad con la intención de salir luego con otros compañeros, Lacan se burla: «Todo el asunto reside ahí [...] para lograr que salgan, usted sigue estando adentro. Cuando sale, usted sigue hablando, por consiguiente sigue estando adentro».

Lo que parece mencionado en estos pasajes es la ilusión de un Acto absoluto, sin repetición ni división, que aboliría en el fantasma la barra que divide al sujeto (\$). Es decir, un Acto que daría al sujeto la ilusión de salir de la estructura. ¿Pero no se corre el riesgo, si ello fuera así, de caer en una confusión entre el encierro del sujeto en el lenguaje (postulado teórico) y el hecho de extraer de ese encierro una conclusión moral que tendería a anatematizar todo deseo que implicara una entronización de cambios radicales en un estado de cosas apelando a la rebelión o mediante un movimiento revolucionario? Aún invocando una moral profesional consistente en reducir el goce destructivo del sujeto en actos ruinosos, cuyo significado ignora ¿hasta dónde puede llegar el psicoanalista en el establecimiento de criterios simbólicos de un acto? ¿Un psicoanalista que disuadiera a Antígona de su acto no sería ridículo? El acto, sean cuales fueran sus consecuencias, no suprime lo que Lacan llama la falta en el Otro sino que por el contrario éste se hace ineludible en tanto a través de él el sujeto asume su condición de tal, condición que no puede sino pasar por la aceptación de su división. Lo cual nos lleva a una conclusión similar a la que leemos en Sartre, es decir, que ningún acto se adecua a la meta en función de la cual es concebido (en el plano político, ético, sentimental, etc.). Vimos que Sartre utilizó a veces el término «impotencia» para referirse a esa característica de la acción. Impotencia que se revela por ejemplo en el desajuste fundamental entre el acto y sus consecuencias, y sobre todo en la incompletud de su contenido (contenido que Lacan llamaría «objeto» en *Kant con Sade*). Al verificar que hacer «el Mal por el Mal» desemboca en un fracaso, ¿qué otra cosa experimentan personajes sartreanos como Genet y Goetz sino la imposibilidad de eludir lo que tratábamos de explicitar más arriba como la falta en el Otro? «Hacer el Mal por el Mal» equivaldría en este sentido al intento imposible de realizar un contenido completo de la Ley (equivalente a «hacer el Bien»). El bien y la ley, tanto como el mal y la ley, no están destinados a coincidir en una armonía ontológica. En este sentido, el acto sartreano se asemeja al acto «significante», o sea, impotente como acto desde el punto de vista ontológico, que Lacan deduce como conjunción de un *no soy* y un *no actúo* en *La Lógica del fantasma*.

Pero en la perspectiva de Sartre, son las contradicciones de la realidad las que llevan a Goetz del deseo del «Mal por el Mal» a la aceptación del «mal menor». En este sentido, «entrar en el reino del hombre», como dice Goetz en *El Diablo y el Buen Dios*, significa, una vez habiendo reconocido el peso ineludible de una realidad exterior que nos «roba» nuestros actos, asumir esa falta hasta sus últimas consecuencias (por ejemplo, la violencia en el plano histórico). Lo que diferencia en este punto a Sartre del psicoanálisis es que la impotencia del acto le viene dada como un resultado del carácter exterior de la «facticidad» histórica y no, como en el psicoanálisis, por una naturaleza intrínseca de la ley psíquica. En *La Crítica de la Razón Dialéctica*, Sartre concentra el Mal en una exterioridad contra la que los sujetos luchan en función de la «necesidad» en el contexto de la «rareza», y parece excluir el aspecto de lo que Lacan llama el «goce» que juega un rol central en el problema del mal: el «goce», diferente del placer, especie de «plus» del principio del placer, el cual está regido por el principio de realidad y por ende por el respeto del otro, entraña un desborde donde la ley y el goce, entrelazados, salen de sus goznes. Freud ha evocado en *El Malestar en la Cultura* las consecuencias de ese «más allá del principio del placer» a través de algunos ejemplos: la fundación de la comunidad cristiana efectuada por San Pablo en nombre del amor universal de los hombres no pudo evitar la intolerancia del cristianismo hacia los excluidos de esa creencia. O el hecho de que el «sueño de dominación germánica del mundo exigiera como su complemento el anti-semi-tismo». O que Rusia intente «edificar una nueva cultura comunista apoyándose en la persecución de los burgueses. Podemos preguntarnos sin embargo con inquietud qué emprenderán los soviéticos una vez que hayan exterminado a sus burgueses»

La relación de compromiso inicial entre libertad y alteridad enunciada por Sartre en *El Ser y la Nada* sitúa al sujeto en una relación de radical contingencia respecto de la Ley. Esta contingencia no se afirma, como en el psicoanálisis, como interna al significante. Sin embargo, en la medida en que Lacan hace coextensivo el agujero en lo simbólico con la angustia, es posible reivindicar la libertad en Sartre como una forma que puede tomar lo que Lacan llama la falta en el Otro (en realidad, solamente pasando por la angustia, signo de la libertad, habría sujeto). Es cierto que en la versión por así decir más existencialista de la libertad, como ésta, no corresponde a ningún objeto dado previamente en la Ley, Sartre plantea un sujeto que parecería crear la Ley desde la nada. Sin embargo, en el trayecto ulterior, la libertad se confunde cada vez más con aquello que aliena al sujeto. La última biografía la encarnará en una elección «sufrida» y «representada» a la vez, es decir, el síntoma de Flaubert: «La enfermedad expresa en su plenitud lo que no podemos sino llamar su libertad» (así se cierra el segundo volumen del *Idiota de la Familia*). La paradoja a la que llegan tanto Sartre como Lacan, en este plano, es que el sujeto no puede sino asumir una «elección», elección «forzada», dirá Lacan en *Los cuatro conceptos del psicoanálisis*, por el hecho de que su propio deseo está inscripto en el Otro. Elección sometida a un factor incalculable para Sartre, en la medida en que, como lo dice él mismo, «de hecho, todo lleva a Frantz a realizar su acto».

Al mantener un sujeto «libre» (Sartre) o «separado» (Lacan) del Otro, aunque nacido en él, tanto Sartre como Lacan marcan el único punto de convergencia que los uniría contra la dimensión positivista del estructuralismo de los años 60, en que un Otro simbólico lleno y sin falta acarrearía la abolición de la subjetividad.

Referencias bibliográficas en castellano

- M. Contat – M. Ribalka, *Les écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970.
 F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Buenos Aires, Sopena, 1961.

- S. Freud, *El malestar en la Cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- J. Lacan, Libro III (*Las Psicosis*), Libro VII (*Ética del psicoanálisis*), Libro IX (*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*), Libro XX (*Aún*) del *Seminario*, Paidós, Buenos Aires-México, 1994. Libro X (*La Angustia*) del *Seminario* (versión inédita en francés). «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo», «Posición del inconsciente» (*Escritos*), México, Siglo XXI, 1982. *Autres Écrits*, Seuil, Paris, 2001.
- J.-P. Sartre, *El Ser y la Nada*, Buenos Aires, Losada, 1981; *Las Moscas*, *A puerta cerrada*, *Las Manos Sucias*, *El diablo y el buen Dios*, *Los Secuestrados de Altona*: Madrid, Alianza Editorial.

