

### ¿Qué sujeto?

Un ser racional, dice Kant, puede con razón decir, sobre cualquier acto ilícito (ilícito en el sentido ético) que haya realizado, que pudo haberlo dejado incompleto, incluso si como apariencia (como fenómeno) estuviera suficientemente determinado por acontecimientos pasados como para haberlo hecho inevitablemente necesario. Podría disimular, Kant continúa, tanto como quisiera para describir tal acto como un error no intencional, como resultado de un mero descuido que, por supuesto, no puede nunca evitarse por completo. Así, al alegar haber sido llevado por la corriente de la necesidad natural, puede tratar de hacerse pasar por inocente. No obstante, Kant concluye, encontrará 'que el defensor que habla a su favor no puede silenciar al acusador que tiene dentro de él cuando es consciente de que en el momento en el que cometió la falta estaba en posesión de su libertad'.<sup>31</sup>

Incluso hay casos, agrega Kant, en los que los individuos han mostrado tal depravación siendo aún niños (una depravación que sólo empeora a medida que maduran) que con frecuencia se los considera delinquentes natos y, por ende, incapaces de mejora alguna de su carácter. Sin embargo, se los juzga por sus actos, se les reprochan sus delitos y se los considera culpables por ellos.<sup>32</sup> El hecho de que 'no pudieran evitarlo' no sirve de ninguna manera para absolverlos de la culpa [*Schuld*]. Esto queda de manifiesto en el hecho de que una cierta 'capacidad' [*Können*] puede implicar un 'es' [*Sein*] –es decir, por medio de un caso real se puede probar 'como si fuera por un hecho' [*gleichsam durch ein Faktum*] que ciertas acciones presuponen lo que Kant llama una 'causalidad por la libertad' [*Kausalität durch Freiheit*].<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Ibid., pág. 8.

<sup>31</sup> Ibid., págs. 102-3.

<sup>32</sup> Ibid., pág. 104.

<sup>33</sup> Ibid., pág. 110.

Lo que prueba la realidad de la libertad o, más precisamente, lo que postula la libertad 'como un tipo de hecho', se presenta aquí disfrazado de culpa. No obstante, debemos tener mucho cuidado de no confundir esta culpa con la noción de 'consciencia moral'. Aunque los argumentos de Kant a veces promueven esta confusión, el rigor teórico exige que mantengamos estos dos conceptos separados. Sabemos muy bien que la culpa *qua* consciencia moral puede ser el resultado de todo tipo de 'ideas adquiridas' y limitaciones sociales que tienen poco que ver con la ley moral incondicional. En relación con la posibilidad de la libertad, por otro lado, la culpa debe considerarse sólo en términos de su 'estructura' paradójica: el hecho de que podamos sentir culpa incluso cuando sepamos que al cometer un cierto acto, tal como lo dice Kant, estábamos siendo 'llevados por la corriente de la necesidad natural'. Nos podemos sentir culpables incluso por algo que sabíamos que estaba 'más allá de nuestro control'. En otras palabras, el punto que hace posible que la (sensación de) culpa se vincule con la posibilidad de la libertad no tiene nada que ver con la cuestión de debido a *qué* nos sentimos culpables. Si insistimos en apegarnos a esta pregunta, nunca podremos superar lo que Kant llama la mera filosofía psicológica.

Para aclarar este punto, haríamos bien en echar un vistazo a los hallazgos del psicoanálisis. Los casos de 'culpa irracional' son bastante comunes en el psicoanálisis –casos en los cuales el sujeto se siente culpable por algo que estuvo, si hablamos en rigor, más allá de su control. Por ejemplo, el amigo de una persona muere en un accidente automovilístico y el individuo, que no estaba siquiera cerca del lugar del accidente, se siente sin embargo atormentado por la culpa. Por lo general tales casos se explican al nivel del 'deseo y la culpa': la persona en cuestión deseaba de manera inconsciente la muerte de su amigo, pero no podía admitirlo y, por ende, la muerte real de éste despierta sentimientos de culpa. No obstante, existe otro 'nivel', incluso más interesante, de culpa que es necesario considerar. Como señalara Jacques-Alain Miller en una de sus conferencias, hay muchos pacientes que no sólo sufren una variedad de síntomas (incluso sentimientos de culpa) sino que se sienten culpables debido a ese sufrimiento mismo. Podría decirse que se sienten culpables debido a la culpa que sienten. Se sienten culpables no sólo por sus deseos inconscientes sino, por así decirlo, por el marco mismo

que sostiene ese tipo de 'causalidad psicológica'. Es como si se sintieran responsables por la institución misma de la 'causalidad psicológica' a la cual, una vez instaurada, no pueden sino someterse, por la cual no pueden evitar ser 'llevados'.

Con esto nos estamos acercando a la noción de culpa tal como aparece en la versión de libertad de Kant. La culpa en cuestión aquí no es la culpa que experimentamos debido a algo que pudimos o no haber hecho (o deseado haber hecho). Por el contrario, implica algo similar a un destello de otra posibilidad o, por decirlo con otras palabras, la experiencia de la 'presión de la libertad'. Como una primera aproximación, podríamos decir que la culpa es la manera en la cual el sujeto participa en un principio de la libertad y es precisamente en este punto donde encontramos la división o escisión constitutiva del sujeto ético, la división expresada en '*no podría haber hecho ninguna otra cosa y sin embargo, soy culpable*'. La libertad se manifiesta en la escisión del sujeto. El punto fundamental aquí es que la libertad no es incompatible con el hecho de que 'no podría haber hecho ninguna otra cosa' y que fui 'llevado por la corriente de la necesidad natural'. Resulta paradójico el hecho de que es en el preciso momento en el cual el sujeto es consciente de ser llevado por la corriente de la necesidad natural que también se hace consciente de su libertad.

Con frecuencia se observa que la concepción kantiana de la libertad tiene consecuencias 'absurdas'. Por ejemplo, si sólo las acciones autónomas son libres, entonces no puedo ser ni culpable ni responsable por mis acciones inmorales, dado que siempre son heterónomas. No obstante, nada podría encontrarse más lejano de la posición de Kant con respecto a la libertad y la subjetividad. Como ya hemos visto, la paradoja que sus reflexiones nos fuerzan a enfrentar se opone en rigor a esto: en última instancia, soy culpable incluso cuando las cosas estén más allá de mi control, incluso si en verdad 'no [pudiera] haber hecho ninguna otra cosa'.

Aun así, en este punto deberíamos desarrollar un poco más la discusión para dar cuenta de cómo estas dos conclusiones, en apariencia opuestas, parecen seguirse de la perspectiva de Kant, cómo el argumento de Kant lleva a dos direcciones que en apariencia se excluyen mutuamente. Por un lado, Kant parece persistente en su intento de persuadir-

nos de que ninguna de nuestras acciones es en realidad libre, que nunca podemos establecer con certidumbre la no existencia de motivos patológicos que afecten nuestras acciones, que los llamados motivos 'internos' o 'psicológicos' son en realidad sólo otra forma de causalidad (natural). Por otro lado, nunca se cansa de resaltar, con igual persistencia, que somos responsables por *todas* nuestras acciones, que no hay excusa para nuestros actos inmorales, que no podemos apelar a ningún tipo de 'necesidad' para justificar dichas acciones –en pocas palabras, que siempre actuamos como sujetos libres.

La referencia común en este punto a la distinción entre fenómenos y noumenos y el intento de 'salvar' la libertad mediante esa distinción (el sujeto como fenómeno está sometido a la causalidad, pero desde el 'punto de vista' nouménico el sujeto es libre) no resuelve el problema. Aunque Kant de hecho prueba esta solución, luego se ve obligado a convertirla en una teoría mucho más compleja a la cual regresaremos. A esta altura, sin embargo, ya podemos sugerir una respuesta al enigma de cómo pensar juntas estas dos líneas heterogéneas del argumento de Kant.

Podemos comenzar por afirmar que están situadas en dos niveles diferentes de análisis y que debe prestarse atención a los diferentes contextos en los cuales aparecen esas líneas argumentativas. Para parafrasear el famoso aforismo de Freud, podríamos resumir el procedimiento de Kant con la siguiente formulación: *el hombre no sólo es mucho menos libre de lo que cree, sino también mucho más libre de lo que sabe*. En otras palabras, donde el hombre cree ser libre (es decir, en el nivel de la 'causalidad psicológica'), Kant insiste que es posible encontrar, para cada una de nuestras acciones 'espontáneas', causas y motivos que la vinculan a la ley de la causalidad natural. Llamemos a esta línea argumentativa el 'postulado de des-psicologización' o el 'postulado del determinismo'.

No obstante, cuando el sujeto ya se ha desprendido de toda psicología (es decir, cuando se revela que esta es sólo el Otro tipo de causalidad y el sujeto parece no ser sino un *autómata*), Kant dice a este sujeto: y sin embargo es precisamente en esta situación que eres más libre de lo que crees. En otras palabras, cuando el sujeto se cree autónomo, Kant insiste en la irreductibilidad del Otro, un orden causal más allá de su control. Pero cuando el sujeto se hace consciente de su dependencia del Otro

(tal y tal ley, inclinación, motivos ocultos...) y está listo para darse por vencido al decirse: 'no vale la pena el inconveniente', Kant indica una 'grieta' en el Otro, una grieta en la cual sitúa la autonomía y la libertad del sujeto.

Incluso en la incompleta presentación de la fundamentación kantiana de la libertad es posible detectar un eco de la famosa afirmación de Lacan de que 'no hay Otro del Otro'. En otras palabras, el Otro mismo es inconsistente, está marcado por una cierta carencia. Lo que Kant está diciendo es que *no hay Causa de la causa*. Eso es precisamente lo que hace posible la autonomía y la libertad del sujeto. Esa es la razón por la cual el sujeto puede ser culpable (es decir, libre para haber actuado de otra manera) aunque sus acciones estén por completo determinadas por las leyes causales. Debemos cuidarnos aquí de no pasar por alto el carácter subversivo de este gesto mediante el cual Kant funda la libertad. No trata de revelar la libertad del sujeto en algún punto más allá de la determinación causal. Por el contrario, le permite hacerse manifiesta al insistir hasta el final con el reinado de la determinación causal. Lo que muestra es que en la determinación causal hay un 'escollo' en la relación entre la causa y el efecto. En esto encontramos el sujeto (ético) en el sentido estricto de la palabra: el sujeto como tal es el efecto de la determinación causal, pero no de manera directa –el sujeto es el efecto de este algo que sólo establece la relación entre la causa y (su) posible efecto.

Para entender por completo la repercusión del gesto de Kant, puede resultar útil recordar un gesto similar de Lacan que, a pesar de ocurrir en un contexto diferente, arroja algo de luz sobre la discusión presente. Me refiero a la forma particular en la cual Lacan rompe con la tradición estructuralista.

Por supuesto, Lacan sigue el estructuralismo en su 'des-psicologización del sujeto'. Según sus propias palabras, 'el inconsciente está estructurado como un lenguaje'. Esto significa que en principio podemos someter los síntomas y las acciones del sujeto a un proceso de interpretación (el 'desciframiento' de Freud) que establece su procedencia 'causal', lo cual nos permite revelar una lógica rigurosa y un conjunto de leyes que rigen lo que con demasiada frecuencia se ha considerado el inconsciente románico de la creación imaginativa, el locus de 'divinidades de la noche' y de la 'espontaneidad del sujeto'. No obstante, si en

Alenka Zupancič

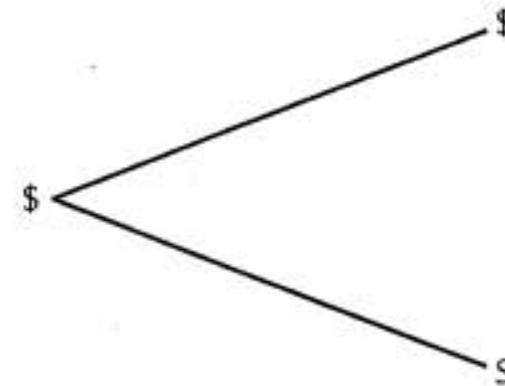
última instancia el estructuralismo identifica al sujeto con la estructura (el Otro), Lacan interviene, en este punto, de una manera muy kantiana: introduce el sujeto como un correlativo de la carencia en el Otro; es decir, como correlativo del punto en el cual la estructura fracasa por completo en cerrarse sobre sí misma. Hace esto de dos maneras diferentes. La primera consiste en introducir un momento de *jouissance* irreductible como la 'prueba de la existencia del sujeto'. La segunda (y eso es lo que nos interesa aquí) consiste en definir el sujeto mediante el indicador 'yo' en relación con el 'acto de enunciación'. El 'yo' es el elemento del lenguaje que deja inhabilitada la batería de significantes, la hace 'in-completa' [*pas-toute*] dado que es un elemento que designa pero no significa, un elemento que se refiere a algo exterior a la estructura lingüística: al acto del habla mismo. A diferencia del sustantivo propio, que tiene la función de 'llenar el hueco' del Otro, el 'yo' abre un vacío irreparable. El 'yo', con su uso mismo, indica que no puede haber un único significante para el sujeto de enunciación. Y, como ha señalado Miller (que desarrolla en detalle el argumento que con brevedad resumimos aquí) en su seminario 1, 2, 3, 4, la afirmación de Lacan de que no hay Otro del Otro significa que el Otro y el enunciado no tienen garantía alguna de su existencia fuera de la contingencia de su enunciación. Esta dependencia no puede en principio eliminarse de la función del Otro y eso es precisamente lo que da testimonio de su carencia. El sujeto de enunciación no tiene y no puede tener un lugar firme en la estructura del Otro; encuentra su lugar sólo en el acto de enunciación. Esto equivale a decir que la despsicologización del sujeto no implica su irreductibilidad a una estructura (lingüística o de otro tipo).<sup>34</sup> Después de haber completado el proceso de 'des-psicologización', lo que queda es el sujeto lacaniano: es el punto elusivo, 'palpitante' de enunciación.

<sup>34</sup> Mladen Dolar ha demostrado de una manera parecida, en su análisis del concepto de interpelación de Althusser, la diferencia entre el sujeto del estructuralismo (en el caso del sujeto de Althusser) y el sujeto del psicoanálisis. El último no es un sujeto o individuo interpelado que, después de ser convocado en un acto de interpelación, se convierte por completo en sujeto (sujeto para el Aparato Estatal Ideológico que lo convoca y de éste). Por el contrario, el sujeto del psicoanálisis es aquel que permanece después de la operación de interpelación. El sujeto (psicoanalítico) no es sino la incapacidad de convertirse en un sujeto (althusseriano). Ver Mladen Dolar, 'Beyond Interpellation', *Qui parle*, vol. 6, nro. 2, Berkeley, CA 1003, pág. 78.

Giremos ahora nuestra atención a la tarea de formular con mayor detalle el concepto del sujeto ético (kantiano).

El advenimiento del sujeto de la razón práctica coincide con un momento que podría llamarse momento de 'elección forzada'. Por más paradójico que esto pueda parecer, la elección forzada en cuestión aquí no es otra que la elección de la libertad, la libertad que aparece por primera vez ante el sujeto disfrazada de libertad psicológica. Es esencial para la constitución del sujeto el que no pueda creerse libre y autónomo. De allí el recordatorio de Kant al sujeto en su gesto que, parafraseando a Freud, formulamos como: 'el hombre es mucho menos libre de lo que cree'. En otras palabras, la experiencia definitiva del sujeto de libertad, el sujeto que se cree libre, es el de la carencia de la libertad. Se supone que el sujeto es libre, sin embargo no puede revelar esa libertad de ninguna manera positiva, no puede señalarla diciendo: 'este acto mío fue libre; en este preciso momento estaba actuando con libertad'. En lugar de eso, cuanto más trata de especificar el momento preciso en el cual la libertad es real, más lo elude y cede su lugar a la determinación (causal), a los motivos patológicos que tal vez estuvieran ocultos a un primer vistazo.

Antes de desarrollar el concepto de libertad de Kant, comenzamos sosteniendo que la división del sujeto de la razón práctica debería entenderse como la división entre un sujeto patológico y un sujeto dividido. Ahora podemos relacionar este punto con lo que hemos desarrollado hasta ahora mediante el siguiente diagrama:



El lado izquierdo del esquema presenta el 'hecho del sujeto', el hecho de que el sujeto es, por así decir, libre por definición, que el sujeto no puede sino concebirse como libre. El lado derecho ilustra la elección que enfrenta el sujeto ético, en la cual debe elegirse como patológico o como dividido. No obstante, la paradoja es que el sujeto no puede elegirse como patológico (S) sin dejar de ser sujeto como resultado de ello. La elección del S es una elección excluida, imposible. La otra elección tan sólo sería la de elegirse *como sujeto*, como la 'forma pura' del sujeto, que es la forma de la división como tal. También podríamos decir que en este caso el sujeto se elige como sujeto y no como 'yo' (patológico) si entendemos este último (con toda su profundidad y autenticidad) como el locus de lo patológico.

No obstante, el esquema triangular esbozado todavía no muestra el carácter completo del sujeto de la razón práctica. Debe completarse a la luz del hecho de que cuando estamos tratando con el sujeto, tenemos que tomar en consideración el itinerario del sujeto, la ruta que el sujeto cubre en su emergencia. Y eso implica una cierta dimensión temporal intrínseca a la subjetividad.

El sujeto no puede elegirse sujeto dividido sin primero haber experimentado su propia patología radical. En otras palabras, el sujeto no puede elegirse como sujeto (libre) sin primero recorrer el territorio constituido por el postulado del determinismo o el postulado de la 'des-psicologización', que supone la existencia de una cadena coherente y 'cerrada' de causas de las acciones del sujeto que agota por completo sus motivos y su importancia. El sujeto no puede elegirse como sujeto sin primero haber llegado al punto que no es una elección forzada sino una elección *excluida* o imposible. Esa es la 'elección' de S, de la inlibertad, de la subordinación radical al Otro, de la determinación absoluta de las acciones de una persona por motivos, intereses y otras causas. El sujeto primero tiene que alcanzar el punto en el que pasa a ser imposible enunciar afirmaciones tales como 'yo actúo' o 'yo pienso'. El pasaje a través de este punto imposible del propio no ser de uno, donde parece que lo único que uno puede decir de sí mismo es 'yo no soy', no obstante, es la condición fundamental para lograr el estado de sujeto libre. Sólo en este punto, después de haber seguido el postulado del determinismo hasta sus últimas consecuencias, aparece el elemento 'sobrante' que puede

servir como base para la constitución del sujeto ético. ¿Cómo describe y conceptualiza Kant esta experiencia de alienación radical en la base de la libertad?

Kant con frecuencia remarca que el sujeto como fenómeno nunca es libre y que la libertad 'pertenece' a la subjetividad sólo en su 'aspecto' nouménico. Esta posición, según algunos críticos, lleva a un dilema imposible: o la libertad se limita en rigor al reino de los noumenos y así se convierte en un concepto por completo vacío cuando se trata de entender a los agentes humanos reales, o la libertad tiene que ser capaz de efectuar cambios reales en *este mundo* –pero en este caso la idea de que es no temporal y nouménica debe rechazarse. En otras palabras, la pregunta pasa a ser: ¿cómo puede uno atribuir a un mismo y único agente y a un mismo y único tiempo un carácter empírico y a la vez puramente inteligible? ¿Cómo puede uno considerar que un acto es necesario y libre al mismo tiempo?

Kant responde a estas preguntas en *La religión dentro de los límites de la mera razón*:

la libertad de la voluntad [*Willkür*] es de una naturaleza por completo diferente en cuanto a que un incentivo [*Triebfeder*] puede determinar la voluntad a una acción *sólo en la medida en la que el individuo la ha incorporado a su máxima* (la ha convertido en regla general de acuerdo con la cual se conducirá). Sólo así puede un incentivo, cualquiera sea éste, coexistir con la espontaneidad absoluta de la voluntad (es decir, con la libertad).<sup>35</sup>

Para lograr la libertad característica del sujeto, uno debe comenzar con lo arbitrario, lo azaroso en lugar de lo que tiene una estructura legal. No podemos fundar la libertad del sujeto en el hecho de que sus acciones pueden ser impredecibles. Este enfoque sólo establecería que todavía no hemos ahondado lo suficiente en la dirección requerida por el 'postulado de des-psicologización'. De hecho, puede ser que los motivos que en un principio atribuimos al sujeto, los cuales no han alcanzado para dar cuenta de sus acciones, no fueran en realidad los que lo llevaran a actuar, pero esto solo no significa que no hubiera otros motivos o 'intereses pa-

<sup>35</sup> Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, Nueva York: Harper Torchbooks, 1960, pág. 19.

tológicos que lo motivaran. Por lo tanto esta libertad no puede fundarse en la arbitrariedad de nuestras acciones sino, por el contrario, sólo en la ley y la necesidad mismas: *uno tiene que descubrir el punto en el cual el sujeto mismo desempeña una función (activa) en la necesidad lícita y causal*, el punto en el cual el sujeto mismo ya está inscrito por adelantado en lo que parecen ser leyes de causalidad independientes del sujeto.

A esto es precisamente a lo que apunta Kant en el pasaje citado más arriba. Desde el momento en el que comenzamos a tratar con un sujeto, toda relación entre causa y efecto presupone e incluye, entonces, un acto (una decisión que no es por necesidad 'consciente') por medio del cual se instituye alguna *Triebfeder* como causa (suficiente), es decir, se lo incorpora a la máxima que guía la acción del sujeto. Esta lectura también la sugiere Henry E. Allison, que llama al argumento en cuestión la 'tesis de la incorporación'. Las *Triebfedern* no pueden 'motivar' nada en sí, no pueden producir nada de manera directa –tienen este poder sólo cuando se las incorpora a máximas. Sólo de esta manera se convierten en 'motivaciones' o 'incentivos':

Dicho de manera simple, si la autopreservación, el interés en uno mismo o la felicidad es el principio de mi comportamiento, si dicta mis máximas, soy yo (no es la naturaleza en mí) lo que le da esta autoridad... esto no significa que debamos considerar que las máximas fundamentales se adoptan de alguna misteriosa manera pretemporal o atemporal o por medio de un proceso deliberado autoconsciente. Es más bien que mediante la reflexión encontramos que desde siempre hemos estado comprometidos con esa máxima, entendida como la orientación fundamental de la voluntad hacia los requisitos morales.<sup>36</sup>

Según Allison, Kant está diciendo, por ende: puede ser que te haya arrastrado el torrente de la necesidad (natural), pero en el análisis final fuiste tú quien hizo que esa causa fuera la causa. No hay causa de la causa de tu acción. La causa de la causa sólo puede ser el sujeto mismo. En términos lacanianos, el Otro del Otro es el sujeto. La fundamentación trascendental de la voluntad y la concepción de la voluntad como libre implican que la voluntad precede a todos sus objetos. La voluntad

puede dirigirse hacia un determinado objeto, pero ese objeto no es en sí mismo su causa.

Ya podemos apreciar el poder de este argumento si consideramos nuestra experiencia diaria, pero resulta en especial sorprendente si consideramos los hallazgos del psicoanálisis. El ejemplo más claro aquí sería el del fetichismo: un cierto objeto, por ejemplo, puede dejar a la persona A completamente impávida, mientras que en la persona B puede incitar toda una serie de acciones, procedimientos y rituales sin que esa persona B pueda hacer nada al respecto. Esto se debe a que el objeto en cuestión no desempeña la misma función en la economía libidinal de las dos *personas*. En términos kantianos, podría decirse que en el caso de la persona B este objeto ya está incorporado a una máxima que le permite funcionar como motivación [*Triebfeder*] en el sentido estricto de la palabra. Lo que Kant dice además es que debe considerarse que el sujeto desempeña una función en eso. Debemos atribuir al sujeto la decisión implícita en la incorporación de esta motivación o incentivo a su máxima, aunque esa decisión no sea ni experiencial ni temporal –al igual que, si insistimos con esta comparación, un fetichista nunca diría: 'este mismo día he decidido que los zapatos de taco alto serán los principales objetos, las motivaciones de mi deseo'. Por el contrario, diría: 'no puedo evitarlo', 'no es culpa mía', 'está más allá de mi control', 'no puedo resistirlo'...

La decisión en cuestión debe, por supuesto, situarse en el nivel del inconsciente o, en términos kantianos, en el nivel de la *Gesinnung*, la 'disposición' del sujeto que es, según Kant, la principal fundamentación de la incorporación de incentivos a máximas. Ahora bien, la tesis kantiana más importante sobre este problema es que la *Gesinnung*, la disposición fundamental del sujeto, *es en sí misma algo elegido*.<sup>37</sup> De hecho, podríamos vincular este punto a lo que indica el psicoanálisis con la noción de la *Neurosenwahl*, la 'elección de la neurosis'. El sujeto a la vez está 'sometido a' (sumido en) su inconsciente y es quien, en el último recurso, como 'sujeto del' inconsciente, tiene que considerarse como que lo ha elegido.

<sup>36</sup> Allison, *Kant's Theory of Freedom*, pág. 208.

<sup>37</sup> Ver Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, pág. 20: 'sin embargo la disposición misma debe haberse adoptado por libre elección'.

Esta afirmación de que el sujeto, por así decirlo, elige su inconsciente (que podría llamarse el 'postulado psicoanalítico de la libertad') es la condición de posibilidad misma del psicoanálisis. El cambio de perspectiva que constituye el fin del análisis, o 'la *passe*' (lacaniana), puede ocurrir sólo con este postulado como trasfondo. La elección inicial puede repetirse —el análisis llega a su conclusión al llevar al sujeto al umbral de otra (una segunda) elección, es decir, cuando el sujeto encuentra una vez más la posibilidad de la elección. Es en estos términos que podemos entender las observaciones (o, mejor dicho, las preguntas) con las cuales Lacan comienza su seminario sobre *La ética del psicoanálisis*:

Señalaré que la acción moral nos postula problemas precisamente en la medida en que, si el psicoanálisis nos prepara para ello, al final también nos deja parados en la puerta. La acción moral está, en efecto, insertada en lo real. Introduce algo nuevo en lo real y por lo tanto abre un camino en el cual se legitima el punto de nuestra presencia. ¿Cómo es que el psicoanálisis nos prepara para dicha acción, si es de hecho verdad que así sucede? ¿Cómo es que el psicoanálisis nos deja listos, por así decirlo, para ponernos a trabajar? ¿Y por qué nos lleva en esa dirección? ¿Por qué, además, se detiene en el umbral?<sup>38</sup>

Para regresar a un punto que expusimos más arriba, es en este contexto que debemos situar la tesis de la 'creación *ex nihilo*' de Kant que hace surgir el sujeto ético. En las palabras de Kant:

Pero si el hombre va a convertirse en buen hombre no sólo desde el punto de vista *legal*, sino desde el *moral*... eso no puede lograrse por medio de la *reforma* gradual mientras la base de las máximas siga siendo impura, sino que debe llevarse a cabo mediante una *revolución* en la disposición del hombre... Puede convertirse en hombre nuevo sólo mediante una suerte de renacimiento, como si fuera [mediante] una nueva creación.<sup>39</sup>

Al igual que en su 'filosofía teórica', Kant introduce en el reino de la razón práctica un tercer elemento que no puede reducirse ni al nivel de lo fenoménico ni al de lo nouménico. Si bien la noción del sujeto que

Kant elabora en la *Crítica de la Razón Pura* incluye tres agencias diferentes (el 'yo' fenoménico, el 'yo' de la representación y de la consciencia; 'la cosa que piensa', como lo dice Kant, la cual se sitúa en el nivel de lo nouménico; y el 'yo' trascendental de la pura apercepción), también encontramos esta misma estructura subjetiva tripartita en el reino de la razón práctica. En primer lugar, tenemos acciones y conductas humanas tales como existen dentro del reino fenoménico, es decir, dentro de la cadena de causas y efectos. Aquí encontramos el 'yo psicológico', el yo consciente que se cree libre. A continuación tenemos la disposición del sujeto, o *Gesinnung*, que es 'nouménica', dado que no es directamente accesible al sujeto, pero puede inferirse de las acciones de éste. Por último, hay un tercer elemento, la elección de esta *Gesinnung* por parte del sujeto, un 'acto de espontaneidad del sujeto' que no es ni fenoménico ni nouménico.

Parece ser que Allison avanza con demasiada rapidez con su sugerencia de que entendemos la *Gesinnung* como la contraparte 'práctica' de lo que Kant llama, en la primera *Crítica*, la unidad trascendental de la apercepción o el 'acto de espontaneidad del sujeto'. El problema con esta interpretación es que desdibuja una importante distinción entre la *Gesinnung* y el acto (trascendental) de elección de la *Gesinnung* por parte del sujeto. A pesar de que sea cierto que, en la primera *Crítica*, Kant a veces oscurece la distinción entre el puro yo de la apercepción y la 'cosa [nouménica] que piensa', esa distinción es absolutamente crucial para su filosofía práctica. Cuando insiste con el hecho de que la *Gesinnung*, la disposición del sujeto, es en sí misma algo elegido, Kant subraya la diferencia entre lo que podríamos llamar 'la cosa en sí' (la *Gesinnung* o disposición del sujeto) y el yo trascendental que no es sino el lugar vacío desde el cual el sujeto 'elige' su *Gesinnung*. Este lugar vacío no es nouménico. Más bien, es una encarnación del punto ciego que sostiene la diferencia entre fenómenos y noumenos. Es debido a este 'punto ciego' que el sujeto (actuante) no puede ser transparente a sí mismo y no tiene un acceso directo a la 'cosa en sí', a su *Gesinnung*.

Además, esta distinción se encuentra en el origen de la distinción entre la libertad trascendental y la libertad práctica. Para Kant, la libertad práctica está relacionada con el concepto de la *Gesinnung*: lo que aquí está en juego es la libertad del sujeto para incorporar un incentivo

<sup>38</sup> Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, Londres, Routledge 1992, pág. 21.

<sup>39</sup> Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, págs. 42-3.

particular a la máxima que determina su conducta. La función de la libertad trascendental, por otro lado, es delinear y preservar el espacio vacío que muestra que detrás de su elección fundamental no hay nada, no hay 'metafundamentación' de la libertad. Si la disposición del sujeto es la causa de la 'incorporación' de un incentivo más que de otro, entonces la afirmación de que la libertad trascendental existe tan sólo significa que no puede haber Causa detrás de la causa.

Desde esta perspectiva podemos examinar una vez más la objeción con frecuencia realizada a Kant de que es imposible eliminar por completo aquello que pertenece al orden de lo patológico, que algo de este orden siempre queda. Lo que debería despertar nuestra sospecha aquí es el simple hecho de que el mismo Kant respaldaría esta afirmación sin duda. Este es precisamente el punto en el cual surge la pregunta sobre la posibilidad de la libertad y donde dicha pregunta (lejos de quedar abandonada) encuentra una respuesta. En el desarrollo que Kant hace de este punto es posible encontrar una forma de revertir este argumento: es verdad que no es posible eliminar por completo el elemento de lo patológico y que nunca sabremos cuándo el sujeto está actuando realmente sólo a la sombra del Otro (si entendemos por 'el Otro' la colección de todas las motivaciones heterogéneas –tanto 'externas' como 'internas'– de la acción). No obstante, también es verdad que no hay nada que apoye la perspectiva de que el Otro puede dar cuenta de *todos* estos elementos patológicos y 'absorberlos'. En otras palabras, no existe garantía de que el Otro, como el lugar de heteronomía, no 'contenga' en sí algún elemento heterónimo que le evite cerrarse sobre sí mismo como un sistema completo. En la relación entre el sujeto y el Otro hay algo más, algo que no pertenece ni al sujeto ni al Otro, pero es 'éxtimo' a ambos. Dijimos más arriba que ahora podíamos refinar esta fórmula al decir que el Otro del Otro es lo que Lacan llama el *objet petit a*, la 'causa-objeto' del deseo que determina la relación entre el sujeto y el Otro en la medida en que escapa a ambos. Entonces, ¿qué elemento de la filosofía de Kant puede desempeñar esta función? Precisamente el sujeto trascendental que no es ni fenoménico ni nouménico.

Si tomamos en consideración la distinción que hace Kant entre el yo psicológico, la *Gesinnung* del sujeto en relación con la libertad práctica (la incorporación de motivaciones a máximas), y la libertad trascendental,

podemos ver que la 'lección' de la filosofía práctica de Kant no es sólo una cuestión de la diferencia entre la libertad nouménica y la necesidad fenoménica sino, más bien, que la libertad (práctica), *tanto como* la necesidad (inlibertad), sólo es posible con el trasfondo de la libertad trascendental.

Esa también es la razón por la cual la cuestión del 'mal radical', que examinaremos en profundidad, es tan importante para la filosofía práctica de Kant. El mal, el mal radical, es algo que se puede definir sólo en términos paradójicos como la 'libre elección de inlibertad'. En otras palabras, aquí, también, la genuina negación de la libertad demuestra ser imposible. El sujeto es libre quiera serlo o no, es libre tanto en la libertad como en la inlibertad, es libre en el bien y en el mal, es libre incluso cuando no sigue sino la trayectoria de la necesidad natural. La lógica de esta situación es exactamente la misma que la lógica que opera en la distinción entre dos niveles de verdad. Hay una lógica situada en el nivel de la afirmación, que es también lo opuesto de lo falso, lo opuesto de la mentira. Pero luego también está el nivel de la enunciación, donde 'siempre digo la verdad':

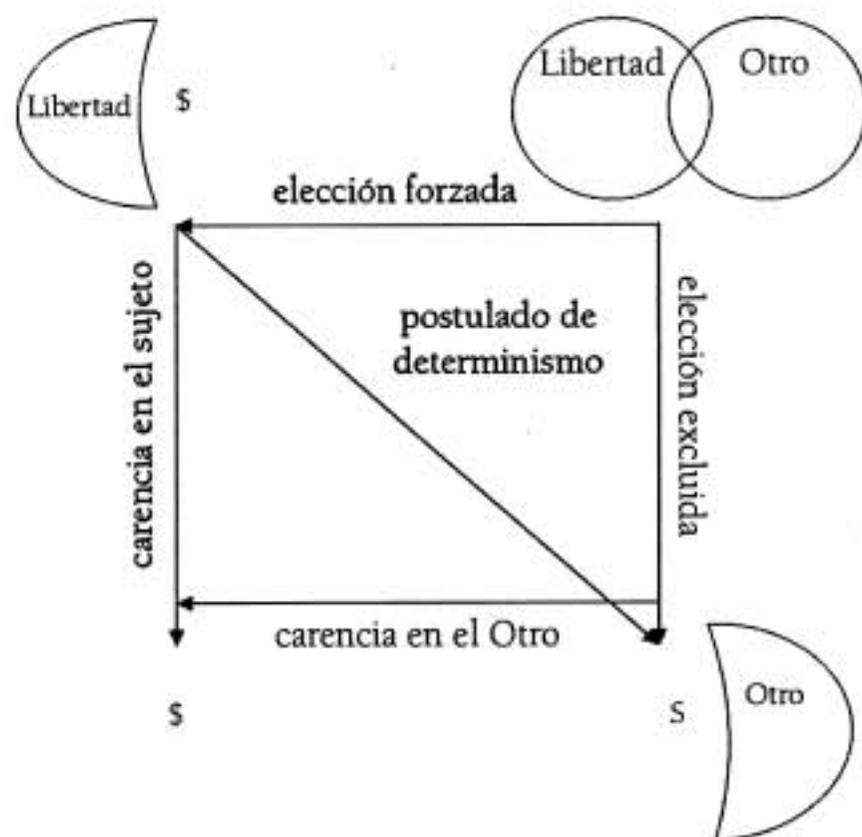
Hay sin duda una verdad que no es sino lo opuesto de la falsedad, pero hay otra que supera o fundamenta a ambas y que está relacionada con el hecho mismo de la formulación, pues no puedo decir nada sin proponer que sea verdad. E incluso si digo 'estoy mintiendo', no estoy diciendo sino que 'es verdad que estoy mintiendo' –que es la razón por la cual la verdad no es lo opuesto de la falsedad.<sup>40</sup>

Podríamos parafrasear la famosa afirmación inicial de *Television* de Lacan, 'siempre digo la verdad', con 'siempre actúo con libertad'. Aquí debemos estar seguros de distinguir entre dos niveles de libertad: uno que se opone a la inlibertad y uno que permanece por sobre la libertad y la inlibertad (o necesidad) y las fundamenta.

Así, al final llegamos a la segunda parte del gesto básico de Kant: el hombre no sólo es mucho menos libre de lo que cree, sino también mucho más libre de lo que sabe. Tras haber atravesado por completo el camino

<sup>40</sup> Jacques-Alain Miller, 'Microscopia', en Jacques Lacan, *Television: a Challenge to the Psychoanalytic Establishment* (ed. Joan Copjec), Nueva York y Londres: W. W. Norton, 1990, pág. xx.

de la determinación de nuestras acciones, nos encontramos con un cierto excedente de libertad (o, para decirlo de una manera diferente, nos encontramos con una carencia del Otro, la carencia que se manifiesta en el hecho de que la *Gesinnung* es un objeto de elección) elegida, por supuesto, de un lugar por completo vacío. Además, es recién en este punto que la constitución del sujeto como sujeto ético se hace posible. El sujeto ético surge de la coincidencia de dos carencias: la carencia en el sujeto (la carencia de libertad del sujeto conectada con el momento de la 'elección forzada') y la carencia en el Otro (el hecho de que no hay Otro en el Otro, no hay Causa detrás de la causa). Ahora podemos completar el esquema que presentamos más arriba:



El punto de inicio (representado aquí por el vel 'libertad o el Otro') es una 'elección forzada', dado que el sujeto puede elegir sólo la libertad y la elección alternativa queda descartada por el hecho de que sería la

elección del no ser o la no existencia –la elección de S, el símbolo de la 'materia no subjetivada del sujeto'. De ese modo nos movemos al símbolo \$, que representa el sujeto marcado por una escisión o división en su libertad, el sujeto que se piensa a sí mismo libre, pero está a la vez excluido de esa misma libertad. Aquí Kant introduce el 'postulado de la des-psicologización' o el 'postulado del determinismo'. Este movimiento lleva así al sujeto a la elección originalmente imposible: el sujeto es forzado a confrontarse como mero objeto de la voluntad del Otro, como un instrumento a manos de la causalidad mecánica o psicológica. En este punto Kant interviene con su segundo gesto, que está relacionado con la elección de la *Gesinnung*. Este gesto abre la dimensión del sujeto de libertad. El sujeto de libertad es de hecho el efecto del Otro, pero no en el sentido de ser un efecto de alguna causa que existe en el Otro. Por el contrario, el sujeto es el efecto del hecho de que existe una causa que nunca se descubrirá en el Otro, es el efecto de una ausencia de esa causa, el efecto de la carencia en el Otro.

Ahora podemos responder la pregunta que dejamos abierta al final del capítulo 1: ¿cómo es posible entender el hecho de que la fuerza motivadora, el incentivo de lo ético, sea a la vez su resultado? ¿Cómo es posible que la libertad se presente como la condición de la libertad y la autonomía como la condición de la autonomía? Este movimiento circular está en esencia vinculado con el estado y el carácter del sujeto. No puede haber libertad sin sujeto y sin embargo la emergencia misma del sujeto *ya es el resultado de un acto libre*. Debe darse cuenta de la lógica 'circular' de la razón práctica en referencia a la estructura de la subjetividad.