

ÉRIC MARTY



Escritor y profesor universitario francés. Especialista en literatura contemporánea e historia de las ideas. Desde 2013, es miembro *sénior del Institut universitaire de France*. Dirige las colecciones *Littera* y *The Masterless Hammer* para las ediciones Manucius. Autor de numerosos libros y artículos en revistas especializadas. Dos de sus ensayos más importantes fueron traducidos al castellano: *Roland Barthes, el oficio de escribir*, Buenos Aires, Manantial (2007) y *¿Por qué el siglo XX tomó a Sade en serio?*, México, Siglo XXI (2014).

**1. Y, cada tanto, Sade -escribe Germán García- encontrando en esa insistencia el antecedente del “sujeto burgués liberado de la tutela”. La actualidad de la máxima sadiana convertida en imperativo: “sólo tuyo es tu cuerpo; sólo tú tienes en el mundo el derecho de gozar de él, y de hacer gozar con él a quien te plazca”, tropieza con aquella otra que Jacques Lacan deduce de su *Filosofía en el tocador*: “tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él”. El llamado al legislador parece estar asegurado.
¿Qué podría decirnos sobre semejante callejón sin salida?**

Que el texto sadiano esté rociado de atolladeros no debería sorprendernos demasiado. Tenemos que vérnoslas con textos de ficción y con discursos de personajes en los que la ley de la novela los conduce a esos momentos extremos en los que ninguna dialéctica subjetiva está en medida de llenar el imposible al que el deseo los conduce. Así, todos los personajes sadianos fracasan, como lo destaca Lacan, a falta de lograr que la muerte y los suplicios que infligen en una pulsión de agresividad extrema lleguen a hacerlos acceder a lo que denomina la segunda muerte, la inercia absoluta que sería el reino de la pulsión de muerte: la muerte, tal que el verdugo sadiano la da, es aún la vida, y no su aniquilación. Todos enfurecen al ver que sus actos, incluso cuando toman dimensiones genocidas, se inscriben en el movimiento circular de la vida en el que las partículas de los cuerpos desmembrados y supliciados se unen con la materia activa para formar de nuevo lo vi-

viente. Sade es un materialista coherente, sus personajes, ellos, no lo son, y la apología que la escritura sadiana hace de los goces de los verdugos incluye precisamente, como en toda gran obra, su refutación.

He mostrado que si el programa sadiano de la “prosperidad del vicio” y de los “infortunios de la virtud” está efectivamente realizado a través de los destinos respectivos de Juliette y Justine, eso no impide que únicamente Justine (la desafortunada) no retroceda jamás frente a la ley de su subjetividad (la virtud) mientras que su hermana Juliette, fracasa repetidamente frente a la cuestión del mal. Además, allí Lacan nos convence de que Justine asume una función inédita que es la de la Belleza, indestructible, invulnerable, que los golpes, los suplicios, las violaciones incansables no llegan a alterar jamás. Es por esto que la ética no perfora su camino sino en una refutación interna al texto de Sade, refutación que el texto contiene como una sombra presente, subyacente, amenazante quizás para él y para el “sadismo”.

No hay entonces callejón sin salida entre las dos citas propuestas. Además, la máxima sadiana supuestamente extraída por Lacan de *La Filosofía en el tocador* no figura allí ya que el fantasma de dominación y de control sobre otros va para el verdugo sadiano hasta el punto de suponer que la víctima siempre está de hecho consintiendo, incluso si aparentemente lo hace de mala gana. El suplicio sufrido no puede ser entonces más que una iniciación de la víctima a su propia libertad, a este goce que ella aún ignora y que va a darle precisamente esta autonomía real de la que le priva su timidez ante las increíbles posibilidades que



ofrece el hecho de estar cerca del deseo del otro.

2. El sintagma diversidad trajo una renovación en materia de derechos que puso en agenda a las disidencias sexuales. Esto incrementó las “posibilidades” del género, convirtiendo a su vez las “prácticas sexuales” en sendas identidades (auto-percibidas), que funcionan como etiquetas de los diferentes agrupamientos colectivos, en cuya base se renueva paradójicamente, los motivos de la segregación. En este sentido: “¿por qué muchos sería mejor que dos?” es la pregunta irónica que le proponemos responder.

Es una pregunta muy bella en la que la ironía puede ser vista, creo, como una apariencia que esconde algo serio. El diagnóstico que plantea su pregunta debería estar documentado por investigaciones pero cada uno de nosotros lo verifica empíricamente cotidianamente en sus prácticas en las que de manera banal o no estamos convocados a satisfacernos con una oferta social, sexual, identitaria, de consumo cada vez más amplia, más abierta, más múltiple. Volveré sobre esto en la pregunta nº4, pero me parece que hemos entrado en una sociedad de la oferta aparentemente inagotable que parece tener por objeto el satisfacer todas las demandas posibles. Lo que destacamos entonces es que esta abundancia supone un nuevo orden. Un orden social nuevo de una potencia sin duda jamás conocida sobre nuestro planeta y que quieren vendernos. Este orden social nuevo es el de una clasificación social, el de un ordenamiento de los lugares, de los nombres, de las posiciones... y esto sobre el modo de lo no contabilizable por oposición al “dos”, a una binaridad juzgada restrictiva, normativa y empobrecedora. Para responder entonces directamente su pregunta, yo diría que el dos es simplemente lo que establece y por ende permite la relación entre “unos”, mientras que el varios es lo que evita la estructura y la sustituye por una sucesión sin fin, una enumeración, una suerte de señuelo en el que la “cantidad” prometida alivia al individuo del sentido de estar ser-con, de ser-para, del Otro. Me parece entonces que el dos, que lo binario, al ser pura relación, ya que es puramente relacional, es como tal más “infinito” de lo que puede prometer la oferta de lo múltiple que no es quizás más que la máscara de un neoliberalismo cuyo único objeto sería su autorreproducción y la destrucción de las subjetividades y de las inter-

subjetividades, es decir, el “dos” como límite a su imperio.

3. “El amo de mañana, comanda desde hoy”, es un adagio enunciado por Jacques Lacan como corolario de la agitación de mayo del 68, en un texto que respondía a la solicitud del diario Le monde, y que no fuera publicado. El presente toma otro relieve, si lo lee bajo el lente de este adagio. A su juicio, ¿qué fantasmas se agitan y qué goces son prometidos por ese amo hoy apenas entrevisto?

La noción de amo tal como Lacan la utiliza no es fácil de retomar ya que se inscribe en un discurso que apunta a lugares simbólicos en el campo de una estructura, por ejemplo cuando diferencia el discurso del amo de los de la histérica, del analista o de la universidad en su relación respectiva al saber. Me parece que actualmente la idea de que hay un discurso del Amo jamás ha sido tan evidente, pero precisamente esta evidencia debe quizás incitarnos a la prudencia: es el discurso del tirano populista el que encarna para mí con mayor intensidad este lugar hoy. Pienso por supuesto en figuras conocidas por todos, las de Trump, Bolsonaro, Orban, Putin... La topología entonces no se establecería más en una relación al saber, sino al poder, y no ya, como por ejemplo Foucault lo imaginó en un dispositivo de correlación poder-saber sino en una perspectiva en la que el poder tendría al goce como infraestructura. Según un esquema bastante simple en el que el goce prometido por el amo descansa sobre la muerte de un tercero: el inmigrante, el rico, el extranjero, el otro... o frecuentemente un “tercero” ocasional, cuya existencia varía de acuerdo a las circunstancias. El Amo está entonces muy cerca del sujeto perverso que fetichiza el objeto de goce exaltando la presencia bajo la forma de algo que sin cesar se sustrae y que por ello debe ser objeto de culto: ese culto es el que nos arroja el discurso político que emana del populismo y al cual se opone con muchas dificultades el “discurso democrático”, que actualmente tiene una relación muy precaria con el saber, el del experto, con instituciones cuya extrema fragilidad, incluso una casi impotencia, constatamos.

4. La lectura de Lacan advierte sobre la ingenuidad del sujeto que cree que él es él, la más común de las locuras, fundada en la fantasía de un “ego autónomo” cuyo correlato es la ideología de la libre elección.



¿Cómo concibe el empuje del prefijo “auto” que convalida de modo nuevo el viejo mito de la identidad personal?

De hecho, los grandes movimientos contemporáneos de emancipación nacidos a fines del siglo XX en los Estados Unidos y que se expandieron por el planeta -ya sea en torno del significante “género”, “LGBT”, o “trans”- son las consecuencias de un movimiento profundo de transformación de las sociedades iniciado al final de la segunda guerra mundial de la cual todos los sociólogos han destacado la importancia a través de la emergencia de un nuevo individualismo, de nuevos modos de consumo y de un nuevo “autocuidado” que ilustra por ejemplo la atención extrema acordada a la sexualidad, a la identificación de prácticas sexuales, a los modos de placer de cada uno y de cada una. Este nuevo cuidado de sí se inscribe evidentemente en lo que usted denomina el fantasma de un “yo autónomo”, tanto más ilusorio en la medida en que ese “yo autónomo” se inscribe en un universo social que jamás ha sido tan gregario, tan estereotipado, y que descansa como nunca sobre la heteronomía y la alienación de las vidas personales. Las corrientes de emancipación actuales reflejan ese proceso inscribiéndose en los clichés típicamente norteamericanos del self making, de la construcción de sí, o incluso del empowerment ligado a temas del desarrollo personal. Pero reflejan ese proceso de manera más profunda aún ya que inscriben esta ideología del empowerment simultáneamente en una visión socializada al extremo de los individuos, la que Butler por ejemplo define como un pensamiento de la post-soberanía. En consecuencia, no hay más oposición entre las reivindicaciones de autoafirmación de las identidades (minoritarias o no) y los dispositivos colectivos y sociales que construyen los cuadros normativos cuestionados, ya que cuestionamiento y normas participan de un mismo proceso global: la construcción social y la agency (la potencia del hacer) constituyen una misma totalidad. Así, la idea de “Yo autónomo” o de reivindicación identitaria, por ejemplo, la autoafirmación de una identidad de género de un individuo “trans”, es totalmente diferente a la del individualismo europeo de las grandes rupturas de los siglos XVIII y XIX que depende en efecto de lo que Butler denomina un pensamiento de la soberanía y en el cual ve

los restos de la herencia romántica. En la perspectiva actual, la reivindicación identitaria no es en ningún momento la de un discurso de deseo soberano, sino que extrae toda su aceptabilidad social en una performatividad validada por el hecho de que esta reivindicación es un estereotipo de grupo, una nueva norma dedicada a generalizarse, un mensaje ya recibido y aceptado porque ha sido perfectamente corroborado por mensajes idénticos que emanan de todas partes del mundo.

Traducción: Luis Volta

