

Calígula de Camus: entre la racionalidad, la irracionalidad y la insatisfacción

Calígula, personaje histórico elegido por Albert Camus para realizar su primera obra de teatro, muestra características que lo hacen ideal para representar, a través de su figura, conflictos constantes en la obra del autor. En un acercamiento superficial, se puede ver en Calígula a un emperador romano con serias patologías mentales manifestadas en un comportamiento cruel y tiránico. Sin embargo, detrás de esas conductas que llevan a condenarlo y rechazarlo casi automáticamente, Camus es capaz de discernir motivos para entender la personalidad de este emperador y un profundo conflicto, quizá constitutivo de la condición humana misma.

El Calígula presentado por Camus es un tirano inteligente, a pesar de su crueldad patológica, cuyos móviles nunca son evidentes y siempre parecen remitirnos a un profundo conflicto, donde se pone en cuestión la existencia del personaje y aquello que le rodea. El poder ostentado por el líder del imperio y sus afecciones personales se entrelazan en la obra de manera tal que no se puede concebir lo uno sin lo otro. No se trata, pues, de meramente retratar las posturas políticas y la ideología de un estadista en relación con los sucesos de su vida personal, sino de mostrar las paradójicas relaciones entre la razón, la voluntad, los deseos, los afectos, las pasiones, y

su exteriorización a través de la actitud ante la existencia asumida por el personaje, quien, por las circunstancias históricas, cuenta con un poder ilimitado.

El propósito de este texto es mostrar aquello que representa el personaje de Calígula en esta obra dramática, es decir, exponer el conflicto simbolizado, así como los elementos en oposición. Para ello, se partirá de lo que Ana Rosa Pérez y Antonio Zirión han identificado y denominado como la condición metafísica racional e irracional en el pensamiento de Camus. Posteriormente, se abordará al personaje desde una interpretación psicoanalítica, donde se tomarán en cuenta las pulsiones agresivas postuladas por Freud y la interpretación lacaniana de una posible relación entre éstas y los imperativos de la razón, en el texto *Kant con Sade*.

Postuladas en el pensamiento de Camus, las condiciones metafísicas irracional y racional, son dos maneras diferentes de enfrentar la mortalidad. Si la tesis es correcta, Calígula tendría que ubicarse en algún sitio entre estos conceptos. Por lo tanto, ¿cómo puede ser calificado Calígula, de acuerdo con la postura asumida con respecto a su propia mortalidad y la de sus semejantes? Comencemos por delimitar y definir ambos tipos de condición.

Para definir la condición metafísica del hombre a partir de la obra de Camus, parece necesario remitir siempre en primera instancia al problema de la ausencia de Dios. ¿Qué significa, pues, esta ausencia en el pensamiento y obra de Camus? Evidentemente, no se trata de un cuestionamiento que niegue la importancia de la figura de Dios para un creyente o para la constitución del pensamiento religioso, ni de negar como tal la posibilidad de su existencia. Pero dicha figura no está ausente de su pensamiento; todo lo contrario, Dios es referencia, en tanto problema. El problema radica, más bien, en la actitud de los hombres ante la pregunta sobre la existencia de Dios, pues Él no ofrece pruebas concluyentes de su existencia en este mundo, además, ésta apela a la fe y no a la razón; en suma, Dios está ausente del mundo fenoménico. En este sentido, la decisión adoptada por quienes se cuestionan se refiere, por un lado, al papel y puesto que ocupa Dios en el universo y, por otro, al papel del hombre en relación con Él y con el mundo.

El problema de Dios en la obra de Camus, por tanto, no parece tener relación con la posibilidad o imposibilidad de su existencia, sino con la actitud optada por los hombres a partir de su ausencia factual. Admitir a Dios a pesar de su ausencia, a grandes rasgos, sería admitir la existencia de un sentido absoluto; aceptar su ausencia, lógicamente, sería aceptar la falta de sentido absoluto. Dios y el sentido suelen ser equiparados en la obra de Camus; para el personaje que cree en Dios incondicionalmente existe un sentido trascendente para el mundo, bajo el cual debe guiar sus acciones; para el que no, se abre ante sí la posibilidad de libre elección manifestada, a la vez, como una apuesta absurda. El horizonte de la muerte se presenta de maneras radicalmente distintas ante los ojos del creyente, del ateo o del agnóstico. En general, hay dos maneras de asumir la muerte en la obra de Camus: “la una como algo irracional y la otra como algo racional” (Pérez y Zirión, 1981: 45). Para el creyente, la muerte tiene sentido, sucede por alguna causa y por ello puede ser explicada racionalmente de acuerdo con el principio ordenador y unificador que significa Dios para el pensamiento. Para quien ha decidido enfrentar el mundo sin el principio ordenador, la muerte no tiene explicación alguna; no puede ser comprendida. He aquí, pues, las condiciones racional e irracional en el pensamiento de Camus: una vida frente a la muerte de manera lógica, bajo el principio de razón suficiente, y otra que prescinde de éste.

La elección que determina la condición de cada hombre tiene consecuencias en varios niveles. En el nivel ontológico, el mundo mismo se presenta como una serie de sucesos, cuyo encadenamiento absoluto resulta inconcebible bajo el punto de vista irracional y como asegurado, a priori, desde el racional. En el ámbito moral, toda costumbre se convierte en una rutina absurda o en un acto pleno de sentido. En lo ético, se pone

en juego la cuestión de comprender o no la libertad. En lo epistemológico, el pensamiento se declara capaz o incapaz de determinar las relaciones que encadenan los fenómenos. En lo psicológico, se puede hablar de la presencia de un sentimiento nostálgico por la unidad o de uno de plenitud.

Si una decisión afecta todos estos niveles, entonces hay un profundo vínculo entre la libertad, la razón, los deseos y los afectos de los individuos. Cada uno de estos elementos, sin embargo, se configura de manera distinta en cada personaje, pero ¿a qué tipo de condición responde Calígula?, y ¿cómo se constituyen en él su libertad, su razón, sus deseos y sus afectos?.

La obra teatral hace saber, en un comienzo, que el joven e inexperto Calígula ha desaparecido tras el fallecimiento de su amada Drusila. En su regreso, el personaje ha sufrido un cambio de actitud con respecto al estado anterior a la muerte de su amada. De ello, se infiere la toma de una decisión al enfrentarse a la muerte de un ser querido. ¿Cuál fue su decisión? ¿Por qué tipo de condición optó? Al regresar al palacio real tiene un diálogo con Helicón, donde se conoce la búsqueda de Calígula por aquello deseado pero no encontrado; algo a lo cual se refiere como “la

luna”. Más adelante, él mismo muestra que su deseo y sus palabras no son las de un loco: son metáforas; también manifiesta su búsqueda consciente por algo que, al no encontrarlo, le hace adoptar una actitud y cambiar su condición: “El caso es que no estoy loco, y hasta te diré que nunca he estado tan cuerdo. Sencillamente, he sentido un anhelo imposible. (*Una pausa.*) No me gustan cómo son las cosas” (Camus, 2005: 20).

Calígula ha reparado en la imposibilidad del cumplimiento de su deseo, en la inexistencia del objeto capaz de satisfacerlo, lo cual es análogo a la aceptación de la ausencia de Dios. Así pues, el personaje parece ser un representante de la condición metafísica irracional, previamente explicada. Sin embargo, la aceptación de su irreparable carencia ha hecho que su existencia se vuelva insoportable; no le gusta el mundo donde vive y por ello necesita “la luna, o la libertad, o la inmortalidad, algo que, por demencial que parezca, no sea de este mundo” (Camus, 2005: 21). Calígula, pues, no es un creyente y, sin embargo, anhela el objeto del creyente.

El conflicto parece mostrarse con claridad: Calígula se sabe bajo la condición irracional del mundo; ya no es capaz de creer, pero aceptarlo implicaría renunciar a la totalidad, anhelada a pesar de su imposibilidad. ¿Qué posibilidad le queda, pues, al joven e incrédulo emperador en cuya existencia ha brotado un malestar? Calígula ha decidido no renunciar al objeto deseado, sino aferrarse a él hasta sus últimas consecuencias. Debido a que el mundo se ha opuesto al deseo del emperador, volviendo su

felicidad algo imposible, el emperador decide, por medio del poder conferido por las circunstancias, llevar a cabo la empresa de luchar contra la realidad de manera totalmente consciente, en busca de conseguir aquello que le es negado.

¿Para qué sirve el poder? ¿para conseguir aquello que en el estado actual de las cosas resulta imposible? Si sólo puede aspirar a lo posible entonces no tiene poder en absoluto. “Se trata de realizar lo que no es posible, o, mejor dicho, de hacer posible lo que no lo es” (Camus, 2005: 32). He ahí la lógica del emperador, la cual está dispuesto

Fernando Óscar Martín.



a llevar hasta sus últimas consecuencias, pues como él mismo expresa: “Precisamente por no llevarlo hasta sus últimas consecuencias [el razonamiento] nunca se logra nada. Pero quizá baste con que sea lógico hasta el final” (Camus, 2005: 21).

Paradójicamente, una vez aceptada su condición irracional, Calígula decide iniciar el proyecto que correspondería a la condición contraria. ¿Cómo puede el emperador, con conocimiento de que la totalidad y la felicidad pretendidas no existen, establecer un orden racional a partir de esos principios? La respuesta tiene algo de terrorífico, pues la totalidad y la felicidad son inexistentes. El emperador, por los poderes que el pueblo mismo le ha otorgado, se postula a sí mismo como el principio de totalidad y felicidad, es decir, ante la conciencia de la ausencia de Dios, Calígula se promueve a sí mismo a ese puesto para desempeñar el papel que aquél ha dejado vacante. Con ello, todos y cada uno de los aspectos del mundo se vuelven un asunto dependiente de su caprichosa voluntad.

Calígula se autoproclamó el orden que de otra manera no existiría; y por ser él mismo el orden, no es necesario dar cuentas o seguir algún mandato. Él es la única ley y por ello, lógicamente, todos han de existir de acuerdo con la voluntad del emperador. Calígula resulta ser una perturbadora posibilidad de la aceptación de una condición: la irracional. Parece ser la misma que el mismo Camus adoptó para sí al rechazar la existencia de un orden trascendente. Lo aceptado aquí por Camus, es la ausencia de Dios como apertura a la posibilidad, aunque no necesariamente, de la instauración de las dictaduras totalitarias más radicales. Todo parece poder equipararse, de una manera inquietantemente lógica, ante la ausencia de principio. Calígula, en sus diálogos, constantemente hace referencia a este fenómeno:

[...] esas ejecuciones tienen idéntica importancia, lo que implican que no la tienen en absoluto. Además, tan culpables son los unos como los otros... Gobernar y robar son una misma cosa, eso es del dominio público. Pero cada

cual lo hace a su manera. (Camus, 2005: 31)

Quiero mezclar cielo y tierra, confundir fealdad y belleza, hacer brotar la risa del sufrimiento. (Camus, 2005: 38)

Por otro lado, a pesar del carácter expresamente contradictorio de sus declaraciones, su intención confesa parece ser completamente opuesta, a saber, mostrar que detrás de esta confusión lógica, consecuencia de su argumentación, existe una verdad primordial ligada a nuestra facultad de ejercer la libertad:

Acabará con contradictores y contradicciones [...]

La mentira nunca es inocente. Y la vuestra da importancia a los seres y las cosas. Eso es lo que no puedo perdonaros [...]

[...] la causa ya está juzgada. Este mundo carece de importancia y quien reconoce eso conquista su libertad [...]

¡Ah, Cesonia, voy a mostrarles lo que nunca han visto, al único hombre libre de este imperio! [...]

(Camus, 2005: 31, 34, 39)

La cuestión se complica en este punto. Se ha establecido a Calígula como representación de la condición metafísica irracional pero, al negarse a renunciar a la totalidad, decide emprender un proyecto más bien concordante con la posición



LA COLMENA 67/68, julio-diciembre 2010

racional. Sin embargo, el mismo personaje confiesa que su intención no es meramente recuperar, a través de su poder, aquello que la realidad le ha vuelto inalcanzable, sino mostrar la realidad a través de la cual los hombres conquistan su libertad. A saber, el mundo y sus cosas carecen de importancia, esto lleva de vuelta a la aceptación de la condición metafísica irracional. ¿Qué quiere Calígula? ¿Instaurar una racionalidad a partir de la totalización de su figura o mostrarnos la irracionalidad del mundo? El personaje conjuga en sí ambas condiciones, convirtiéndose en el símbolo de un conflicto que luce como irresoluble desde la perspectiva analizada.

Ante tal oposición, los conceptos de condición racional e irracional parecen haber dado todo para ayudar a la interpretación de la figura de Calígula. Con ellos, fue posible explicar parte del conflicto al que se enfrenta el emperador, pero sobre todo, sirvieron para mostrar la paradoja en la cual se halla. Pero todavía se puede encontrar otra explicación al conflicto que representa Calígula más allá de los conceptos manejados. Durante la obra, sobre todo a partir del acto tercero y cerca del final, se abunda en declaraciones del personaje relativas a su insatisfacción. Lo que esto manifiesta, más allá de la elección de un tipo de condición —la cual resultó paradójica—, es la participación de un elemento incordiante para el protagonista, más allá de su voluntad, a pesar de sus esfuerzos conscientes. Dicho de otro modo, siente en todo momento insatisfacción por motivos que escapan a su conciencia, por lo cual no es capaz de saciarse a través de sus decisiones.

La insatisfacción de Calígula encuentra diversas expresiones. Se habla frecuentemente de una especie de soledad; pero no de una soledad tranquilizadora, sino llena de presencias inquietantes: “¡Ah, ojalá, en vez de esta soledad envenenada de presencias que es la mía, pudiera disfrutar de la auténtica, del

silencio y del temblor de un árbol! [...] La soledad la puebla un rechinar de dientes y en toda resuenan ruidos y clamores perdidos” (Camus, 2005: 83). Esta soledad llena de presencias —las cuales implican el recuerdo de los seres perdidos—, es relacionada por el mismo Calígula con sus actos asesinos:

Cuando no mato, me siento solo. Los vivos no bastan para poblar el universo y ahuyentar el hastío. Cuando estáis todos aquí, me hacéis sentir un vacío infinito que no puedo mirar. Sólo estoy bien entre mis muertos [...] Ellos sí son auténticos. Son como yo. Me esperan y me acucian [...] Sostengo largos diálogos con aquellos que me pedían clemencia y a quienes hice cortar la lengua (Camus, 2005: 143).

¿Acaso se puede afirmar que Calígula mata como respuesta a su soledad? ¿Que se hace acompañar de los muertos y con ello pone fin a su insatisfacción? Esa sería la interpretación más burda ante las palabras del emperador; la interpretación más literal. ¿A qué refieren las palabras, llenas de contenido simbólico, que Camus pone en la boca de su personaje central? ¿Qué relación hay entre los muertos de Calígula —*sus muertos*— y su soledad? La soledad referida aquí es una manera de caracterizar la insatisfacción del personaje ante un mundo que no ofrece la totalidad y la inmortalidad anhelada por Calígula. El desprecio de Calígula ante la vida y su preferencia a entablar diálogos con sus muertos —lo cual únicamente puede ser llevado a cabo en sus recuerdos y en su fantasía—, está manifestando un rechazo del orden mundano en el cual las cosas no duran, pues envejecen y mueren, y una tendencia a tomar como única realidad auténtica y de valor su orden psíquico interior, es decir, sus ilusiones, recuerdos, deseos y fantasías.

La felicidad de los asesinos (Camus, 2005: 147) escogidos por Calígula, es un intento de liberarse de los límites impuestos por el mundo exterior, los cuales llevan a la muerte. El protagonista intenta imponer un orden sobre el mundo que de antemano le impuso un orden a él y le arrebató a Drusila. La manera más clara de sobreponerse a algo es destruyéndolo; despreciándolo de manera absoluta: “Vivo, mato, ejerzo el poder delirante del destructor; comparado con ese poder, el del creador parece una pantomima. Eso es ser

feliz. Eso es la felicidad, esa insoportable liberación, ese universal desprecio...” (Camus, 2005: 148). Ante la mortalidad impuesta como parte de su condición y de las cosas amadas, Calígula opone su capacidad de destrucción. Aquello imposible, que él pretende hacer posible, es la realidad de sus deseos e ilusiones de totalidad, de unidad y de inmortalidad, pues el mundo no está hecho a la medida de sus deseos, por tanto, debe ser destruido y sustituido por uno que cumpla las expectativas: “Nada hay, ni en este mundo ni en el otro, hecho a mi medida. Y eso que sé, y tú también lo sabes [...], que bastaría con que lo imposible existiera. ¡Lo imposible!” (Camus, 2005: 150). No cabe duda que Calígula es un personaje absurdo. A él mismo no le queda más que reconocerlo: “No he seguido el camino adecuado, no me conduce a nada. Mi libertad no es la buena” (Camus, 2005: 151).

A través de la lente de la búsqueda de satisfacción, y del desprecio por el mundo que se la niega, podemos ver a Calígula más allá de la oposición entre racionalidad e irracionalidad, en un marco conceptual más semejante al psicoanalítico. En este sentido, se puede comprender a este personaje a través del concepto de las pulsiones agresivas, a las que Freud hizo referencia en ciertas partes de su obra.

Las pulsiones agresivas rara vez se manifiestan de manera pura; más bien, siempre están mezcladas con pulsiones eróticas cuya meta es sexual. En este sentido, Freud hace ver que “en cada exteriorización pulsional participa la libido, pero no toda en ella es libido” (Freud, 2004: 117), sino también tendencia a la agresión. Así pues, las más de las veces, la agresión se encuentra ligada a una meta erótica, como en el sadismo. Sin embargo, Freud refiere que “aun donde emerge sin propósito sexual, incluso en la más ciega

furia destructiva, es imposible desconocer que su satisfacción se enlaza con un goce narcisista extraordinariamente elevado, en la medida en que enseña al yo el cumplimiento de sus antiguos deseos de omnipotencia” (Freud, 2004: 117). Satisfacción, placer y destrucción parecen compartir un vínculo común, de acuerdo con la teoría psicoanalítica, a partir de las pulsiones de agresión; un vínculo estrechamente ligado al goce del yo y al cumplimiento de sus deseos de omnipotencia. ¡Y qué mayor narcisista con estos deseos que Calígula! Parece que aquello manifestado, en todo momento, por el emperador romano es la fuerza de sus pulsiones agresivas que han rebasado a las eróticas, las cuales perdieron su posibilidad de satisfacción a partir de la muerte de Drusila.



Fernando Óscar Martín.

Ahora bien, la intención no es psicoanalizar al personaje sino comprender la lógica a partir de la cual está configurado. Si es verdad que las pulsiones agresivas juegan un papel primordial en la obra, se puede hacer un paralelismo entre

Calígula y el Marqués de Sade, interpretados por Lacan en su texto *Kant con Sade*. Lo que esta analogía permitirá no es solamente introducir el concepto de las pulsiones agresivas en relación con la búsqueda de satisfacción de Calígula, sino relacionar esto con el orden racional que el emperador intenta imponer al mundo.

Lacan establece una relación entre la *Filosofía en el tocador* de Sade y la *Crítica de la razón práctica*, la cual servirá para determinar el papel jugado por el deseo en la racionalidad de Calígula. Según Lacan, la *Filosofía en el tocador*

no sólo concuerda con la filosofía práctica de Kant, sino que además “la completa” (Lacan, 2006: 744) y le “da la verdad de la *Crítica*” (Lacan, 2006: 744). El punto central del argumento está en la posibilidad de satisfacción que puede otorgar la ley, a partir de una voluntad decidida a renunciar a su objeto de satisfacción para tomar decisiones, y de la supuesta inteligibilidad trascendental del sujeto. Bajo esta concepción, el principio de placer, el cual fue detectado por Freud, se traslada del objeto perdido a la ley; dicho de otra forma, el bien, objeto de la ley moral, será el nuevo objeto de deseo a través del cual se obtendrá placer. Sabemos, por supuesto, que la argumentación kantiana pretende eliminar toda influencia patológica de sus premisas, sin embargo, como bien señala Freud, el hombre nunca renuncia por completo al placer a pesar de la represión; y aun cuando pretenda establecer un sistema libre de cualquier tipo de

interés, a través del cual juzgue única y exclusivamente basado en principios trascendentales, el deseo siempre estará jugando un papel.



Fernando Óscar Martín.

La *Crítica de la razón práctica* plantea el problema de dilucidar las condiciones de posibilidad de los juicios morales. La moral, considerada bajo los fundamentos de la subjetividad desarrollados en la *Crítica de la razón pura*, intenta ser explicada epistemológicamente, como si la ley moral se tratara de un conocimiento, ya no de fenómenos, sino de la realidad nouménica. Los fines de tales juicios, sin embargo, ya no serán científicos, pues no hay fenómenos involucrados; el propósito es establecer una base universal y necesaria para guiar el comportamiento; una base supuestamente más confiable, en tanto que sólo involucra a la razón y excluye a los deseos y aficciones. ¿Quiere decir esto que, en la obra kantiana, el deseo puede ser eliminado de nuestro comportamiento? ¿Que enjuiciar moralmente puede ser un acto totalmente neutro y apacible? Como ya adelantábamos a partir de los descubrimientos freudianos, el lugar del deseo en la obra kantiana genera múltiples dificultades. ¿Realmente está pensando Kant en una subjetividad sin deseo? Por otro lado, para Lacan, Sade descubre la

verdad encubierta por la filosofía kantiana, la cual en realidad está determinando ideológicamente el papel del deseo en su argumentación. Citemos algunas líneas de la *Crítica de la razón práctica* que nos orientarán al respecto. Cuando Kant se refiere a los motivos de la “razón pura práctica” nos dice que:

...el motor [triebfeder] de la voluntad humana [...] no puede ser nunca otro que la ley moral, y por consiguiente, el fundamento objetivo de determinación tiene que ser siempre y por sí solo al mismo tiempo el fundamento subjetivo suficiente de determinación de la acción, si ésta no ha de responder solamente a la letra de la ley, sin encerrar el espíritu [la intención] de la misma.

(Kant, 1997: 95)

La intención y la ley moral se unen para servir de motor a la voluntad, de manera tal que “no puede ser nunca otro”, igualando a la vez al fundamento objetivo de determinación con el subjetivo. ¿Qué consecuencias trae esto? Lacan hace ver que la función crítica, instaurada por Kant en el terreno moral, somete al sujeto a una paradoja en la que se le pide juzgar objetivamente sin objeto, pues la ley “no tiene otro fenómeno sino algo significante ya, que se obtiene de una voz en la conciencia y que, al articularse como máxima, propone el orden de una razón puramente práctica o voluntad” (Lacan, 2006: 746). Este orden, por su naturaleza apriorística, debe ser universal, valer para todo caso o ninguno; sin embargo, no presenta otro criterio de validez que su mera forma. Si no hay objeto a través del cual se pueda comprobar su validez, según la cita de Lacan, sería preciso preguntarse para qué podría ser significante esta máxima.

El rechazo radical a lo patológico de la perspectiva kantiana, es decir, de una parte de la subjetividad, marca una escisión que, sin embargo, no hace menos al hombre: “el imperativo moral no hace menos, puesto que es desde el Otro desde donde su mandato nos requiere” (Lacan, 2006: 749). El principio de la moral, la intervención del significante a partir de la cual se opera la escisión del sujeto es “concretamente del sujeto de la enunciación al sujeto del enunciado” (Lacan, 2006: 749). En otras palabras, es el Otro quien pronuncia la ley moral por mí y a través de mí; otro que es totalmente

libre y aparece en el lugar del noúmeno, ese objeto siempre ausente, la Cosa-en-sí, que no se puede conocer como tal, pero está ahí en todo momento definiéndonos, en este caso, a través del mandato del imperativo categórico. Calígula se coloca a sí mismo, en este sentido, al renunciar a su objeto de satisfacción —Drusila o la luna— en el lugar del sujeto enunciado. Calígula es definido en todo momento por el Otro, es decir, por la lógica del orden moral, la cual el emperador se limita a seguir bajo el único criterio de su forma pura, absteniéndose de consideraciones patológicas como la compasión.

Ahora bien, ¿cómo podríamos definir el papel del objeto de la ley moral, a saber, el “bien”, el cual no puede ser identificado como fenómeno? En términos lacanianos, tendríamos que hablar de él en términos de goce, con lo cual el deseo, en relación con la máxima kantiana, funcionaría como “el soporte de esa escisión del sujeto, [la cual] se avendría sin duda a decirse voluntad de goce” (Lacan, 2006: 752). Sin embargo, puesto que la supuesta voluntad “libre” postulada por Kant está subordinada a una máxima, el sujeto más bien debería ser considerado “el instrumento del goce”, con lo cual, podemos establecer un claro paralelismo con Sade y su propia máxima: “Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quien quiera, 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” (Lacan, 2006: 748). El deseo funciona como deseo de Otro, a lo que puede preguntarse, junto con Lacan, si la ley moral no representa el deseo en el caso en que no es ya el sujeto, sino el objeto el que falta (Lacan, 2006: 760). Deseo de ley moral, de cumplir la ley y de realizar la “libertad” en tanto cumplimiento del deber.

Así, la ley moral se convierte en aquello que determina el equilibrio de cualquier tipo de elemento patológico y, por ende, de cualquier

tipo de placer aunque su destino, más bien, está en ser siempre diferido bajo la orden de jamás decidir bajo otro criterio que el de la razón pura. La crítica lacaniana a la filosofía crítica kantiana de la moral, revela que la segunda es incapaz de reconocer la ideología detrás de sí misma por no aceptar su propio deseo en la constitución misma de su sistema. Sólo al introducir el factor del deseo en el orden de las estructuras de la subjetividad, en relación con los elementos afectivos, es posible reconocer los factores ideológicos que convierten a este sistema crítico en un discurso tan subjetivo e imaginario como cualquier otro.

Calígula sería un perfecto representante del intento de satisfacción, siempre diferida, a través de la ley moral y su estricta aplicación basada exclusivamente en la forma lógica de la ley, después de haber renunciado al objeto que otorgaba satisfacción erótica. Lo único que encuentra salida en el emperador, tras la imposibilidad de satisfacción erótica por falta de objeto, son las pulsiones agresivas bajo la máxima “hay que perseverar en la lógica. El poder hasta el final, el abandono hasta el final. No es posible volver atrás. ¡Hay que llegar hasta la consumación!” (Camus, 2005: 105). Así, la obvia consecuencia es decretarlos a todos culpables y merecedores de muerte, por el poder conferido por ellos mismos a su gobernante.

Calígula es un símbolo excelentemente logrado, se construye de las conflictivas

relaciones entre el poder, la razón y los deseos. Cualquier emperador es tan humano como cualquiera de sus súbditos y, por ende, está en riesgo de sucumbir en todo momento a los padecimientos de la pérdida y la insatisfacción. Si algo advierte Camus en esta obra es sobre los peligros de la concentración de poder en las manos de cualquier voluntad humana.

El Calígula de Camus no es un ser demencial sino extraordinariamente lúcido, así como radicalmente racional e irracional a la vez. Quizá lo más inquietante de sus inaceptables actos, a los ojos de personas comunes y corrientes, es el reconocimiento, en cualquiera de nosotros, de los elementos patológicos que lo motivan. A final de cuentas, Calígula resulta ser tan absurdo como cualquier otro personaje de Camus, y la posible identificación con él habla de la propia absurdidad del hombre. Pareciera que Camus nunca da respuestas tranquilizadoras a las interrogantes más profundas planteadas en sus obras, pero siempre deja la impresión de que en ellas ha develado una importante verdad. LC

BIBLIOGRAFÍA

- Camus, Albert (2005), *Calígula*, Madrid, Alianza Editorial.
- Estrade, Florence (2002), *El lector de Albert Camus*, Barcelona, Océano.
- Freud, Sigmund (2004), “El malestar en la cultura”, en *Obras completas XXI*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Kant, Immanuel (1997), *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Lacan, Jacques (2006), “Kant con Sade”, en *Obras escogidas*, Barcelona, RBA (traducción cedida por Siglo XXI Editores de México).
- Pérez, Ana Rosa y Antonio Ziri6n (1981), *La muerte en el pensamiento de Camus*, México, UNAM.