

Kant con Sade

Jacques Lacan

Traducción de Enrique Lynch

Este escrito debería haber servido de prefacio a *La Philosophie dans le boudoir*. Apareció en la revista *Critique* (nº 191, abril de 1963) como reseña/comentario de la edición de las obras de Sade a la que estaba originalmente destinado. Éd. du Circle du Livre Précieux, 1963, 15 vols.

Lo de que la obra de Sade anticipa la de Freud aunque solo fuera por el catálogo de las perversiones, es una tontería que se suele repetir en el ámbito de las Letras. Como siempre, la responsabilidad del fallo es de los especialistas.

Por lo contrario, nosotros consideramos que la alcoba sadeana es como esos lugares que dan nombre a las escuelas de la filosofía antigua: la Academia, el Liceo, la Stoa. Igual que allí, preparamos a la ciencia rectificando la posición de la ética. En la alcoba sadeana tiene lugar una obliteración que habrá de atravesar durante cien años las profundidades del gusto hasta hacer practicable la vía escogida por Freud. Tendrán que pasar otros sesenta años para que estemos en condiciones de explicarlo.

Freud se atrevió a enunciar *su principio de placer* sin siquiera haberse preocupado de señalar qué es lo que lo distingue de su función en la ética tradicional y sin arriesgarse siquiera a ser entendido, haciéndose eco de un indiscutido prejuicio alimentado durante dos milenios. Por nuestra parte, no podemos sino rendir homenaje al modo creciente como se insinúa el tema de la “*felicidad en el mal*” durante el siglo XIX para recordar la atracción que predispone a la creatura a su *bien propio* con la psicología que se inscribe en los variados mitos de la benevolencia.

Sade es el paso inaugural de una subversión cuyo punto de inflexión es Kant, una afirmación que puede parecer picante, habida cuenta de la frialdad que caracteriza al hombre. Que nosotros sepamos, esto nunca antes había sido observado. *La Philosophie dans le boudoir* aparece ocho años después que la *Crítica de la razón práctica*. Si, tras observar que concuerdan, demostramos que la primera completa a la segunda, estaremos en condiciones de afirmar que la obra de Sade sienta la verdad de la *Crítica*.

Ante todo, los postulados con los ésta se consuma:

- la coartada de la inmortalidad en la que reprime el progreso, la santidad e incluso el amor;
- todo lo que podría resultar satisfactorio de la ley, la garantía de una voluntad requerida para hacer inteligible el objeto con que se relaciona la ley, incluso a costa del apoyo liso y llano de la función utilitaria en la

que Kant los confinaba.

...hacen de la *Crítica* subversión diamantina, lo cual explica la increíble exaltación que suscita en un lector que no haya sido previamente prevenido por la piedad académica. Efecto que, por lo demás, no se echará a perder en él porque se haya dado cuenta de ello.

Tanto si nos encontramos *a gusto en el mal* o, si se prefiere, que no nos atrae lo eterno femenino, podríamos afirmar que este giro surgió de un apunte filológico: en particular, que lo hasta entonces admitido –que estamos *bien en el bien*–, se apoya en una homonimia no admitida por la lengua alemana: *man fühlt sich Wohl im Guten*, [se siente uno bien en el Bien, en el Bien se está bien], que es la manera como Kant nos introduce en su *Razón práctica*.

El principio de placer es la ley del bien que es el *Wohl*. En una palabra, el *bienestar*. En la práctica, someterá al sujeto al mismo encadenamiento fenoménico que determina sus objetos. Como corresponde a su estilo riguroso, Kant hace aquí una objeción intrínseca. Afirma que ningún fenómeno mantiene una relación constante con el placer. Por consiguiente, no puede ser enunciada *ninguna ley de tal bien que definiera como voluntad el sujeto* que la introduce en su práctica.

La busca del bien sería imposible si no reapareciera *daß Gute* [lo bueno], el bien que es el objeto de la ley moral. Nos lo indica la experiencia de oír dentro de nosotros unos mandamientos, cuyo imperativo se presenta como categórico, es decir, como incondicional.

Observemos que ese *bien* es –supuestamente– *el Bien* que, en la medida en que se propone al revés y contra todo objeto que le imponga condiciones, se opone a toda clase de bienes inciertos y en principio equivalentes que tales objetos pudieran aportarle, para acabar imponiéndose como superior a su valor universal. Así pues, el peso del Bien solo aparece cuando se excluye la pulsión o el sentimiento, es decir, todo aquello que el sujeto puede sufrir debido a su interés por un objeto, lo que Kant por lo demás designa como “patológico”.

Por consiguiente, encontraríamos el Soberano Bien de los antiguos solo por inducción de tal efecto si no fuera que Kant precisa, como es costumbre en él, que ese *Bien* no actúa como contrapeso sino –por decirlo así– como antipeso, es decir, quitando el peso que produce en el amor propio (*Selbstsuch*), un alivio que el sujeto siente como complacencia (*arrogantia*) de sus placeres, debido a que la visión de este Bien hace menos respetables tales placeres¹. Textual tanto como sugestivo.

Tengamos en cuenta la paradoja: hay un momento en que este sujeto ya no tiene ante sí objeto alguno sino que encuentra una ley cuyo único fenómeno, es algo significativo que procede de una voz en la consciencia; una voz que, si fuera posible articular como máxima, propone el orden de una razón puramente práctica, es decir, una voluntad.

Para que esta máxima se haga ley es necesario y suficiente que, ante la prueba de tal razón, pueda tenerse como universal por derecho lógico. Dicha máxima no se nos impone a todos sino que es válida en todos los casos; o, mejor dicho, que si no vale en

todos los casos no vale en ningún caso. Pero esta prueba, que debe ser de razón *pura* y no obstante *práctica*, solo puede tener éxito para un tipo de máximas que se deducen analíticamente.

Como ejemplo podría servir el *tipo* de fidelidad que se impone en la devolución de un depósito²: la práctica del depósito requiere hacer oídos sordos a cualquier condición que pueda oponerse a la fidelidad del depositario, de lo contrario este no podría constituirse como tal. Dicho de otra manera, no puede haber depósito sin un depositario que dé la talla. Quizá fuera mejor usar un fundamento más sintético, incluso en este caso evidente. Aunque sea con una irreverencia, ilustremos dónde falla apelando a una máxima (retocada) del padre Ubu:

“Que viva Polonia, porque si no hubiera Polonia, no habría polacos.”

Que nadie dude, sea por cortedad de miras o sensiblería, que adherimos a una libertad sin la cual los pueblos están de duelo. Pero su motivación, que es analítica y no obstante irrefutable, hace que lo indefectible de ella se atempere cuando observamos que los polacos desde siempre se han caracterizado por hacer frente y resistir de manera notable los eclipses sufridos por Polonia, aunque después hayan tenido que deplorarlo. Precisamente esto es lo que lleva a Kant a lamentarse de que, en la experiencia de la ley moral, no haya intuición capaz de proporcionar un objeto fenoménico.

Convengamos que ese objeto se oculta a lo largo de toda la *Crítica*. Sin embargo, se adivina por la huella que deja en la implacable serie que Kant usa para demostrar su encubrimiento. Lo cual da a la obra ese erotismo, sin duda inocente, aunque perceptible que está bien fundamentado por la índole de dicho objeto, como demostraremos a continuación. Por esta razón rogamos a nuestros lectores que estén en mitad de la *Crítica* y en una relación todavía virgen con ella porque aún no han terminado de leerla, que se detengan en este punto de nuestro texto, para retomarlo después. Que verifiquen si tiene en ellos el efecto que decimos. Les prometemos, en todo caso, ese placer que produce verificarlo. Los demás nos seguirán ahora en la *Philosophie dans le boudoir* y lo que nos propone su lectura.

La *Philosophie* [...] se presenta como un panfleto –pero dramático– donde un efecto de iluminación de la escena hace que tanto el diálogo como los gestos lleguen al límite de lo imaginable. En determinado momento esta iluminación se apaga para dar lugar a un panfleto dentro de otro, un *factum* titulado: “Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos...”

Lo que se enuncia suele ser, no digamos entendido sino apreciado, como una mistificación. No es preciso estar al tanto de la conocida relevancia que se suele atribuir al sueño dentro el sueño (cuando se dice que tiene una relación más estrecha con lo real) para ver una indicación parecida en la apelación a la actualidad histórica que se hace aquí. Es patente y haríamos bien en mirarla dos veces. Digamos que el nervio del *factum* está dado en la máxima del derecho al gozo, máxima Insólita pues de ella se extrae una regla universal y precisamente se la reivindica como tal. Vamos a enunciarla así:

“Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, **digan lo que digan**, y ejerceré este derecho sin limitación alguna que coarte mi capricho de someterlo a las sevicias que me vengan en gana.”

Tal es la *máxima en la que pretendo someter la voluntad de todos*, por mucho que una sociedad la haga efectiva restringiéndola. En el mejor de los casos, a un ser razonable todo esto, entre la máxima y el consentimiento que se le supone, le parecerá humor negro.

Además, si algo hay con lo que la deducción de la *Crítica* nos ha hecho romper es con la distinción entre lo racional y lo razonable, que no es más que un recurso confuso a lo patológico. Por añadidura, ahora sabemos que en lo cómico el humor es el tráfugo de la función propia del “superyó”. Lo cual puede asimismo introducir en la prueba kantiana de la regla universal el grano de sal que le falta y animar así, con un avatar, este ejemplo psicoanalítico y arrancarlo de este retorno al oscurantismo de nuestros contemporáneos.

Por otra parte, ¿acaso no se nos incita a tomar más en serio lo que se nos presenta como no del todo serio? Naturalmente, no nos preguntaremos si es necesario o suficiente que una sociedad sancione un derecho al gozo permitiéndonos a todos que nos lo atribuyamos para que, a partir de entonces, su máxima quede autorizada por imperativo de la ley moral. Ninguna legalidad positiva puede decidir si esta máxima puede alcanzar o no el rango de regla universal, puesto que eventualmente también ese rango puede oponerla a todas las legalidades.

No es cuestión que se dirima con solo imaginarla; y tampoco importa la extensión a todos del derecho que la máxima invoca. Cuando mucho, solo quedará demostrada la posibilidad de lo general –que no es lo universal– lo cual toma las cosas tal como se fundan y no como se disponen. Aprovechamos la ocasión para denunciar lo exorbitante del papel conferido al momento de la reciprocidad en unas estructuras en gran medida subjetivas que aquí intrínsecamente repugnan.

La *reciprocidad* es una relación reversible que a partir de una línea simple establece la unión de dos sujetos que, en virtud de su posición “recíproca”, consideran dicha relación como equivalente. Por lo tanto, difícilmente se sitúa en el momento lógico en que el sujeto se cruza con el significante, menos aún como etapa de desarrollo alguno, entendido o no como psíquico (en ese desarrollo el niño siempre encaja bien las trabas que se le imponen con intención pedagógica).

Comoquiera que sea, cabe apuntar un acierto a nuestra máxima: puede servir como paradigma de un enunciado que excluye la reciprocidad (la reciprocidad y no la carga de la revancha). Todo juicio sobre el orden infame que entronizará nuestra máxima es pues indiferente en cuanto a reconocerle o rechazarle el carácter de regla admitida como universal en materia de moral, lo que desde Kant en adelante será reconocido como una práctica incondicional de la razón.

Evidentemente hay que reconocerle este carácter por la simple razón de que su solo anuncio (su *kerygma*) tiene la virtud de instaurar a la vez, tanto el rechazo radical de lo patológico, de todo lo que sea respetar un bien, una pasión, incluso una compasión –el

rechazo por el cual Kant libera el campo de la ley moral— como la forma de esta ley, que es también su única sustancia, en la medida en que la voluntad solo se obliga en ella a desestimar de su práctica toda razón que no proceda de su propia máxima.

Por cierto, estos dos imperativos entre los cuales puede tenderse la experiencia moral, hasta la ruptura [*brisement*] de la vida, nos son impuestos por la paradoja sadeana como a lo Otro y no como a nosotros mismos.

Pero es distancia solo en principio, puesto que de forma latente el imperativo moral también se impone, ya que su mandamiento nos requiere lo Otro.

Vemos cómo se revela al desnudo lo sugerido por la parodia mencionada más arriba acerca de la evidente universalidad del deber del depositario, a saber, que la bipolaridad que instaura la Ley moral no es otra cosa que esta escisión del sujeto, efecto de una intervención cualquiera del significante: en particular, *su descomposición en sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado*.

La Ley moral no tiene más principio que este. No obstante, es preciso que se haga patente, a menos que nos prestemos a la mistificación que ilustra el *gag* “¡Viva Polonia!” Pronunciada por el otro, la máxima sadeana es más honesta que apelar a la voz interior, pues desenmascara la *escisión del sujeto* que se suele escamotear.

El *sujeto de la enunciación* se destaca en ella tan claramente como en “¡Viva Polonia!”, donde solo se aísla aquello que siempre evoca de *fun* [gracioso] su manifestación.

Para confirmar esta perspectiva basta con remitirse a la doctrina con la que el propio Sade funda la vigencia de su principio. La doctrina de los derechos del hombre. Aquello de que ningún hombre puede hacer del otro su propiedad, lo que —por cierto— no presupone suspender el derecho que todos tienen a gozar de él como les apetezca.³ La limitación que se le impondrá no es tanto violenta como de principio y la dificultad para quien hace de ella sentencia no es tanto hacerla consentir como pronunciarla en su lugar.

Por consiguiente, el discurso del derecho al gozo pone como sujeto de su enunciación ante todo lo Otro en tanto que libre, la libertad de lo Otro; y de una manera que difiere del *Tú eres*,⁴ evocado en ese fondo letal que caracteriza a todo lo imperativo.

Pero este discurso no es menos determinante para el sujeto del enunciado a suscitarle su equívoco contenido con cada referencia: puesto que el gozo —que se confiesa impudicamente ya en su intención— se convierte en polaridad. El otro se coloca en el hueco que ella perfora ya en *lugar de lo Otro* para plantar allí la cruz de la experiencia sadeana.

*

Omitamos en ella que el dolor, que promete ser ignominioso, no hace sino recortar su expresa mención por Kant entre las connotaciones de la experiencia moral y recordemos en cambio que los estoicos pretendieron superar la prueba del dolor despreciándolo. Imaginemos cómo abordaría Epicteto la experiencia sadeana: “¿Ves? *La has roto*.”, dice refiriéndose a su propia pierna. Rebajar el gozo a la miseria del efecto con que tropieza

su busca, ¿no es acaso lo mismo que convertirlo en disgusto?

Se ve que el gozo es lo que modifica la experiencia sadeana, puesto que en ella no se trata de acaparar una voluntad sino más bien haberla ya atravesado para instalarse en lo más íntimo del sujeto que ella provoca más allá del pudor. *Porque el pudor es amboceptivo con relación a las coyunturas del ser*, es decir, un sentimiento que se comparte inmediatamente: entre dos, la *impudicia* de uno basta para violar el *pudor* del otro. Canal que habría de justificar, si fuera preciso; lo que en principio hemos realizado con nuestra afirmación, *en el lugar de lo Otro*, del sujeto.

Interroguemos este *gozo*, que es precario porque está suspendido en lo Otro por un eco que suscita en la medida en que lo deniega hasta lo intolerable. ¿Acaso no parece como si el gozo se exaltara por efecto de él mismo, como una libertad diferente, horrible? Veamos asimismo cómo se descubre ese tercer término que, como dice Kant, faltará en la experiencia moral, a saber, el objeto que, como ha de asegurarlo para la voluntad en el cumplimiento de la Ley, Kant se ve obligado a trasladar a la *Cosa-en-sí*. Este objeto, despojado de su inaccesibilidad en la experiencia sadeana y desvelado como *Ser-Ahí*, *Dasein*, ¿no es el agente del tormento?

No sin conservar la opacidad de lo trascendente, pues este objeto está extrañamente separado del *sujeto*. Observemos que el heraldo de la máxima tan solo necesita ser el punto de emisión. Puede ser una voz que promueve en la radio el derecho del esfuerzo adicional al que habrían consentido los franceses tras acudir al llamado de Sade y la máxima convertida en Ley orgánica en su regenerada República. Los fenómenos relacionados con la voz, en especial los de la psicosis, adoptan este aspecto del objeto. Y no estaba lejos el psicoanálisis cuando, en el alba de su empresa, los relacionaba con la voz de la consciencia.

Se ve lo que motiva a Kant a considerar este objeto como hurtado a toda determinación de la estética trascendental, aunque continúe apareciendo en alguna fisura del velo fenoménico, sin hogar ni sustento ni tiempo en la intuición, ni modo alguno que se sitúe en lo irreal, ni efecto alguno en la realidad: aquí no solo falla la fenomenología de Kant, sino que la voz –incluso loca– impone la idea del sujeto y no hace falta que el objeto de la ley sugiera una actitud maligna por parte del Dios real.

Está claro que el cristianismo enseñó a los hombres a no preocuparse demasiado por el gozo de Dios, de ahí que Kant cuele su voluntarismo de la *Ley-por-la-Ley* que nos remite, por decirlo así, a la ataraxia de la experiencia estoica. Podemos pensar que Kant está bajo la presión de lo que tiene más cerca, que no es Sade sino algún místico de su entorno, cuando ahoga un suspiro al entrever que su Dios no tiene figura: *Grimmigheit*? Sade dice: *Ser-supremo-en-maldad*.

¡Pero ya *está bien*! *Schwärmereien* [sentimentalismos], negros enjambres...¡Fuera! Volvamos a la función de la *presencia* en la fantasía sadeana, cuya estructura volveremos a encontrar más adelante. En ella el objeto es uno de los términos con que quizás acabe la busca que ella configura. Cuando el gozo queda petrificado en ella, se convierte en negro fetiche, forma bella y oportuna, en tiempo y lugar –incluso hoy en día– para adorar la *Presencia de Dios*.

Así le sucede al secuestrador en la experiencia sádica, cuando su presencia a fin de

cuentas consiste en ser tan solo un instrumento. Aunque su gozo cuaje en ella, su acción no consigue dar relevancia a un acto humilde, donde se comporta como un ser de carne y hueso, siervo del placer. Duplicación que no refleja ni hace recíproco (¿por qué será que no puede ser mutuo?) lo que tiene lugar en lo Otro de las dos alteridades del sujeto.

El deseo, en tanto que secuaz de esta escisión del sujeto, sin duda se sentiría cómodo llamándose *voluntad de gozo*, pero este nombre no lo hará más digno de la voluntad que invoca en lo Otro, tentándola hasta el extremo de separarla de su *pathos*; puesto que para hacerlo parte derrotado, resignado a la impotencia, ya que se inicia sometido al placer, cuya ley es hacerlo demasiado corto de miras. Homeóstasis que el ser vivo encuentra siempre demasiado rápido en el umbral más bajo de la tensión de la que sobrevive. El pabellón cae siempre antes de tiempo, aunque le está dado rubricar la reproducción de su forma que, no obstante, tiene aquí la función de poner en evidencia el vínculo del sexo con la muerte. Dejemos entonces que repose bajo su velo eleusino.

Así pues, el placer, estimulante rival de la voluntad, no es más un cómplice que desfallece. Durante el tiempo propio del gozo estaría simplemente fuera de juego si no interviniera la fantasía para apoyarlo ante la discordia, incluso cuando sucumbe a ella. Con otras palabras, *la fantasía hace el placer adecuado al deseo*.

Volvamos sobre este *deseo* que no es *sujeto*,

- porque no se lo puede señalar en ninguna parte en un significante de la demanda, cualquiera que sea,
- porque no es articulable pese a estar en ella articulado.

Se ve fácilmente que el asidero del placer está en la fantasía.

La experiencia fisiológica demuestra que en todos los casos el dolor cumple un ciclo más largo que el placer, pues lo provoca una estimulación que surge en el punto en que acaba el placer. Por prolongado que supongamos el dolor, termina del mismo modo que el placer: con el desvanecimiento del sujeto. La fantasía se valdrá de este dato vital para fijar en lo sensible de la experiencia sadéana el deseo que aparece en su agente.

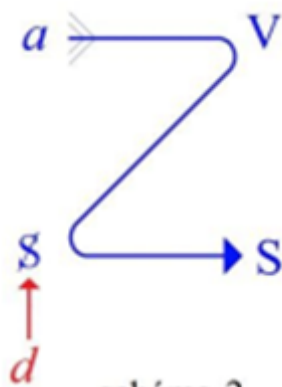
*

En términos generales la fantasía se define de acuerdo con un álgebra que hemos construido expresamente: sea la fórmula ($\$ * a$) donde el rombo $*$ ha de leerse como “*deseo de*”, también hacia atrás, en la medida en que introduce una identidad que se funda en una no-reciprocidad absoluta. (Relación coextensiva a las formaciones del sujeto.)

Comoquiera que sea, esta forma llega a ser particularmente fácil de animar en el presente caso pues, en efecto, articula un placer al que se le ha sustituido un instrumento (el objeto a de la fórmula) por el modo de división sufrida por el sujeto que ordena la experiencia. Lo cual solo se obtiene cuando su agente aparente cuaja en la rigidez del objeto, al ver que su división del sujeto le es toda ella remitida a lo Otro.

Siempre cabe exigir una *estructura cuatripartita* en la construcción de un orden

subjetivo desde lo inconsciente. Para esto sirven nuestros esquemas didácticos. Demos forma de nuevo a la fantasía sadeana por medio de estos esquemas:



Esquema 1

La línea inferior sigue los mandatos de la fantasía en la medida en que estos sostienen la utopía del deseo.

La línea sinuosa inscribe la cadena que permite un cálculo del sujeto. Está orientada y su orientación constituye un orden en el que la aparición del objeto en lugar de la causa se aclara en virtud del carácter universal que posee su relación con la categoría de la causalidad –la cual, si forzamos los límites de la deducción trascendental de Kant, instaurará a continuación de lo impuro una nueva *Crítica de la Razón*.

Queda la V que mantiene en alto el pabellón parecía imponer en todo esto la voluntad dominante, pero cuya forma también evoca la reunión de aquello que divide, manteniéndolo unido aunque solo sea con un *vel* inclusivo, es decir que da a escoger lo que hará el \$ (S barrado) de la razón práctica, al S, sujeto en bruto del placer (sujeto “patológico”). Así pues, en el lugar de esta voluntad está la voluntad de Kant que no puede decirse que sea de gozar, sino para explicar que es el sujeto reconstituido de la alienación a costa de no ser más que instrumento del gozo. De esta manera, Kant, al ser cuestionado “con Sade”...

(es decir, con el Sade que aquí oficia de instrumento, tanto para nuestro pensamiento como en su sadismo)

... confiesa lo que implica el sentido del “¿*Qué quiere?*” que, por lo demás, a nadie hace falta.

Usemos ahora este grafo en su forma sucinta, para colocarnos en el bosque de la fantasía que Sade desarrolla de manera sistemática en su obra. Comprobaremos que hay una estática de la fantasía, por la cual el punto de ἀφάνισις [afánisis], que se supone está en \$ (S barrado), debe ser rechazado en la imaginación indefinidamente.

De ahí que sea poco creíble que las víctimas de Sade sobrevivan a las sevicias y tribulaciones que les inflige en su fábula. El momento de su muerte solo parece motivado por la necesidad de reemplazarlas de acuerdo con cierta combinatoria, que únicamente exige que sean muchas.

- Tanto si es única (Justine) como múltiple, la *víctima* es tan monótona como la relación del sujeto con el significante, si hemos de dar crédito a nuestro grafo.
- En cambio *la tropa de los torturadores, como son el objeto (a) de la fantasía, que se sitúa en lo real*, puede ser más variada (véase *Juliette*).

La exigencia de que las víctimas sean de una belleza siempre clasificada como incomparable (e inalterable, véase más arriba), es otra cuestión que bien podría despacharse con algunos postulados banales, enseguida impugnados, acerca del atractivo sexual. En cambio, vemos en ellos tan solo la mueca de lo que hemos demostrado acerca de la función de la belleza en la tragedia: barrera extrema que prohíbe el acceso a un horror fundamental.

Pensemos en la *Antígona* de Sófocles y en el momento en que estalla el Ἔρως ἀνίκητε μάχην [Eros invencible en el combate].⁵ Este excursus no tendría sentido si no fuera que introduce lo que podríamos llamar la *discordancia entre dos muertes*, introducida por la existencia de la condena.

El *entre-dos muertes* del más acá es esencial para mostrarnos que no es más que el sostén de lo más allá.

Esto se ve bien en la paradójica posición de Sade con relación al infierno. La idea del infierno, rechazada cien veces por él y considerada maldita, en tanto que instrumento de sujeción por parte de la tiranía religiosa, curiosamente vuelve a motivar los gestos de uno de sus héroes, uno de los más avezados en lo que se refiere a subversión libertina en su forma razonable: el repulsivo Saint-Fond⁶. El suplicio último que impone a sus víctimas está fundado en la creencia de que dará cuentas por ellas solo cuando le toque someterse al tormento eterno, en el más allá. El personaje resulta más auténtico por su conducta, que muestra relativo recelo en comparación con la de sus cómplices; y por su creencia y vergüenza a la hora de explicarse por ellas. Unas páginas más adelante lo escuchamos intentar describirlas como plausibles valiéndose del mito de una atracción que tiende a reunir las “*partículas del mal*”.

Esta incoherencia en Sade, que ha pasado inadvertida para los sadistas debido a que también ellos son dados a la hagiografía, habrá de aclararse cuando él mismo se exprese formalmente con el término *muerte segunda*, que para él es un reaseguro contra la espantosa rutina de la naturaleza (la misma que el crimen tiene por función romper, como afirmará en otra parte). La muerte segunda habrá de ser lo suficientemente extrema como para redoblar el desvanecimiento del sujeto: con ello se simboliza su esperanza de que los elementos descompuestos de nuestro cuerpo sean aniquilados para que no pueden recomponerse.

Freud reconoce el dinamismo de este voto⁷ aunque en ciertos casos de su práctica reduce la función a una analogía con el principio de placer, ordenándola de acuerdo con una “*pulsión*” (demanda) “*de muerte*”. He aquí lo que no admitirá quien no solo ha sido incapaz de aprender de la técnica que debe a Freud, o de sus lecciones, que el lenguaje es algo más que utilitario o para lucirse en los congresos.

Sin duda a los ojos de semejantes fantoches, los millones de hombres para quienes el dolor de existir es la evidencia original que fundamenta su fe en el Buda y sus prácticas de salvación, aparecerán como unos subdesarrollados. O más bien, como “*no puede ser que haya gentes tan brutas*” como cuenta Burnouf que le espetó en los años cincuenta (del siglo pasado) Bulof, entonces director de la *Revue de Deux Mondes*, a Renan, tras rechazarle su artículo sobre el budismo.

¿Acaso...

(ellos, que creen tener mejores oídos que los demás psiquiatras),

... no han oído cómo ese dolor en estado puro modelaba la cantinela de esos enfermos que llamamos melancólicos? ¿Tampoco han tenido en cuenta uno de esos sueños que dejan trastornado al soñador, tras la penosa condición de un renacimiento interminable, en lo profundo del dolor de existir?

O –para poner en su lugar esos tormentos del infierno inimaginables para los hombres, más allá de sus conversaciones diarias –¿los conminaremos a nuestra vida cotidiana como si fuera eterna? Nada cabe esperar, ni siquiera desesperación, de los círculos en los que tenemos más asegurada la experiencia de las formas del sadismo, una estupidez que en última instancia es sociológica, y cuyo estado reconocemos solamente porque, en lo que concierne a Sade, ya no esperamos nada fuera de ella.

Conocido es el equívoco acerca de la *relación* inversa que *uniría el sadismo con una idea del masoquismo*, que mal imaginamos fuera del batiburrillo que la caracteriza. Más valdría que, a modo de recompensa, echáramos mano de aquella famosa historieta sobre la explotación del hombre por el hombre que, como sabemos, es lo que define al capitalismo.

¿Y el socialismo entonces?

Pues lo contrario...

Humor, involuntario, he aquí el tono con que a veces se difunde el psicoanálisis. Fascina además porque pasa desapercibido. Sin embargo, hay doctrinarios que ponen más cuidado. Van de buen hacedor existencialista, por ejemplo, o –con algo más de sobriedad– de *ready made* personalista.

Con ello se consigue que el sádico “niegue la existencia de lo Otro”. Precisamente lo que –confesémoslo– acaba de aparecer en nuestro análisis.

Sigamos, ¿no será que lo sádico rechaza en lo Otro el dolor de existir, pero sin verse convertido en un “*objeto eterno*” por efecto de esta desviación? (Si el señor Whitehead tiene a bien permitirnos emplear este término.) ¿Pero por qué no nos serviría *bien común*? ¿Acaso no está allí la redención, el alma inmortal, el estatuto de lo cristiano?

No vayamos tan deprisa, que nos pasaremos de largo. Ante todo, fijémonos en que Sade no ha sido atontado por su fantasía, pues el rigor de su pensamiento se transfiere a la lógica de su vida. Por consiguiente, vamos a proponer una tarea a nuestros lectores.

La delegación del derecho al gozo que Sade nos hace a todos en su *República del derecho al gozo*, no se traduce en nuestro grafo por reversión alguna sobre un eje o un centro cualquiera, sino por la rotación de un cuarto de círculo, véase:



Esquema 2

V, la voluntad de gozo ya no permite cuestionar su naturaleza, que consiste en pasar por exigencia moral ejercida implacablemente sobre el sujeto por la Presidenta de Montreuil cuya división se ve que ya no reclama estar recompuesta en un único cuerpo. (Observemos que solo el Primer Cónsul sella esta división de su efecto de alienación confirmado administrativamente.)⁸

Esta división recompone como S el sujeto en bruto que encarna el heroísmo propio de lo patológico como una fidelidad a Sade que habrán de manifestar los que en principio han sido complacientes con los excesos de este⁹: su mujer, su cuñada –su valet ¿por qué no?– y otros devotos que han sido borrados de su historia.

Se ve que para Sade el \$, (S barrado) en última instancia lo único que hace es rubricar su propia desaparición una vez que las cosas llegan a su término. Aunque parezca increíble, desaparece cuando ya no nos queda nada de su imagen, aún menos que la imagen de Shakespeare tras ordenar en su testamento que *se borre hasta la huella grabada en la piedra de ese nombre que sella su destino*.

Mή φῶναι [mè funai]¹⁰, *no haber nacido*, su maldición –menos santa que la de Edipo– no lo transporta junto a los dioses, pero se eterniza: *a*, cuyo carácter insumergible nos es mostrado por Jules Janin con un juego de manos, haciéndola saludar esos libros que la enmascaran –si hemos de creerle– en toda biblioteca que se digne de ser considerada como tal: san Juan Crisóstomo o los *Pensées* [Pascal].

No hay obra más aburrida que la de Sade, os oigo decir, señor juez y señor académico, como carne y uña que sois; pero logra molestaros: el uno por el otro, el uno y el otro, el uno en el otro.¹¹

En efecto, una fantasía es muy molesta. No sabemos dónde guardarla. Ahí está, toda ella fantasía sin otra naturaleza que la de ser discurso; y nada espera de vuestros poderes, tan solo os reclama que os ajustéis a vuestros deseos.

Ahora el lector ha de aproximarse con reverencia a estas figuras ejemplares que, en la alcoba sadeana, se disponen y se deshacen en el marco de un rito foráneo. “*La postura se rompe.*” Pausa ceremonial, escansión sagrada. Ya podéis saludar en ella a los *objetos de la ley*, de ellos nada sabréis, como no sea *cómo encontraros en los deseos que causan.*

*Il est bon d’être charitable
Mais avec qui? Voilà le point.*
[Es bueno ser caritativo
¿Pero con quién? Esa es la cuestión.]

Un tal Sr. Verdoux lo resolvió metiendo mujeres en el horno todos los días hasta que él mismo acabó en la silla eléctrica. Pensaba que los suyos desearían vivir confortablemente. Más lúcido, Buda solía devorar a quienes no conocían el camino. A pesar de este eminente patronazgo que bien podría estar fundado en un malentendido (no está claro que a la tigresa le apetezca comerse al Buda), la abnegación del Sr. Verdoux revela un error que merece trato severo, puesto que un poco del grano de la *Crítica*, que no es caro, podría habérselo evitado. No cabe duda de que la práctica de la Razón habría sido más económica y, al mismo tiempo más legal, con solo que los suyos se la hubiesen saltado un poco.

“¿Pero qué son –diréis– todas estas metáforas y por qué...”

Las moléculas, monstruosas en la medida en que se componen aquí para un gozo parecido al que generan las medallas y grabados en piedra con escenas obscenas, nos advierten de la existencia de otras moléculas más ordinarias, como las que se encuentran en la vida, cuyos equívocos acabamos de evocar. De repente parecen más respetables que estas últimas, porque aparecen puras en sus valencias.

Deseos..., son los únicos que las ligan y las exaltan para poner de manifiesto que en ellas el deseo es el *deseo de lo Otro*. Quien nos haya leído hasta este punto sabrá que – más exactamente– el deseo se apoya en una fantasía que tiene cuando menos un pie en lo Otro, y es justamente esto lo que cuenta, incluso y sobre todo cuando el deseo empieza a cojear.

Como hemos mostrado en la experiencia freudiana, *el objeto del deseo*, allí donde se muestra desnudo, no es más que la escoria de una fantasía en la que el sujeto ya no se recupera de su síncope. Es un caso de necrofilia. En términos generales titubea tanto como vacila el sujeto. En este sentido resulta tan inasible como es –según Kant– *el objeto de la Ley*.

Pero aquí despunta la sospecha que impone esta correlación. ¿Acaso la ley moral no representa el deseo cuando lo que falta es el objeto y no tanto el sujeto? El sujeto, lo único que queda presente bajo la forma de una *voz venida de dentro* –una voz que con frecuencia dice cosas que no tienen ni pies ni cabeza– ¿no parece significarse suficientemente con esa barra cuyo significante bastardo \$, ha sido robado a la fantasía (\$ * a) de la que deriva (*Trieb*), en los dos sentidos de este término?

Así como este símbolo coloca en su lugar esa *orden venida de dentro*, algo que a Kant le parece maravilloso, también nos abre los ojos cuando nos encontramos con que, de la *Ley al deseo*, llega hasta la *sustracción de su objeto*, para la una tanto como para el otro. Con esta coincidencia juega el *equivoco de la palabra libertad* que, en manos del *moralista*, siempre parece *más impúdica que imprudente*.

A modo de ilustración, escuchemos una vez más lo que dice el propio Kant al respecto: [12](#)

“Supóngase que alguien pretende que su inclinación voluptuosa es totalmente irresistible para él cuando se le presentan el objeto deseado y la ocasión. Si se levantara una horca en la casa donde se le presenta esa ocasión para ser colgado en ella inmediatamente después de haber gozado de su voluptuosidad, ¿no dominaría entonces su inclinación? No es necesario pensar mucho para saber qué contestaría. Pero preguntadle si, amenazándole con la misma pena de muerte en el acto, su príncipe le obligara a dar un falso testimonio contra un hombre honrado a quien éste quisiera perder con pretextos aparentes, consideraría posible vencer su amor a la vida por más grande que fuera. Quizá no esté seguro si lo haría o no, pero confesará sin reserva que puede hacerlo. Por lo tanto, juzgará que puede hacer algo porque tiene consciencia de que debe hacerlo, y sabe que tiene en sí la libertad, que si no fuera por la ley moral le sería desconocida.” (Crítica de la razón práctica, Libro I, Cap. 1, §5, Problema II. Trad. J. Rovira Armengol, rev. A. Klein, rev. E. Lynch)

La primera respuesta de un supuesto sujeto, que de antemano se nos advierte que es en gran medida solo de palabra, nos hace pensar que se nos está escamoteando la letra, pese a que todo está allí. Para redactarla es preferible que nos remitamos a un personaje cuya vergüenza no corremos riesgo alguno de ofender puesto que en ningún caso comerá de ese pan. Nos referimos a ese *burgués ideal* frente al cual, sin duda para contrarrestar con gesto galante al centenario Fontenelle, Kant declara quitarse el sombrero. [13](#)

Dispensemos, pues, al *golfo de prestar testimonio bajo juramento*. Puede ocurrir no obstante que dominado *por la pasión* y lo bastante ciego como para mezclarla con el pundonor, alguno plantee algún problema a Kant, forzándolo a comprobar que ninguna ocasión induce a alguien a alcanzar su propósito como verla ofrecerse ante él desafiante, incluso con desprecio por la horca.

Porque la horca no es la Ley, ni puede aquí ser vehiculizada por ella. El único furgón que existe es el de la policía, que bien puede ser el Estado, como afirma Hegel. La *ley es otra cosa*, como bien sabemos por Antígona. Por otra parte, Kant no lo contradice en su apólogo: la horca le llega solamente a quien le añade, junto con el sujeto, su amor a la vida.

Sin embargo, en la máxima: *Et non propter vitam vivendi perdere causas*, el deseo puede pasar al rango de *imperativo categórico* en un ser moral —y justamente eso es lo

que tiene de moral. Hacia allí se lo empuja en este caso. El deseo –lo que se llama el deseo–, si da lugar a un cobarde, basta para hacer que la vida no tenga sentido. Y cuando la Ley está de veras allí, el deseo no tiene lugar, porque el deseo reprimido y la Ley son una y la misma cosa: eso fue lo que Freud descubrió.

Hagamos aquí un alto, profesor.

Coloquemos nuestro éxito en el cuadro de la *infantería*, la reina del juego, como sabemos. Puesto que no hemos hecho intervenir

- *ni a nuestro Caballero* que, no obstante, nos habría dado un buen juego puesto que *sería Sade, en este caso parece bastante cualificado*,
- *ni a nuestro Loco*,
- *ni a nuestra Torre*: los derechos del hombre, la libertad de pensamiento, tu cuerpo que te pertenece,
- *ni a nuestra Dama*, figura apropiada para designar las proezas del *Amor cortés*.

Hubiese implicado desplazar a demasiada gente, con resultado menos seguro. Puesto que, si juzgo que Sade, por unos *devaneos*, se expuso con conocimiento de causa –véase lo que hace con sus “salidas”, lícitas o no– a ser encarcelado en la Bastilla durante una tercera parte de su vida, –*devaneos* en los que sin duda puso empeño– pero tanto más demostrativos a la vista de la recompensa obtenida por ellos. Me salen al cruce Pinel y su “pinelería”, que me replican. *Locura moral*, opina. Buen asunto, en todo caso. ¿Heme aquí obligado a reverenciar a Pinel, a quien debemos *uno de los pasos más nobles de la humanidad*? [14](#)

Los trece años que Sade pasó en Charenton son en efecto ese paso –aunque no fuera ese su lugar. Todo está allí. Hacia allí lo conduce ese paso. Como en ese lugar todo lo que piensa estará, de ahí en más, de acuerdo con la locura, esta sobraba. Pero hete aquí que quienes piensan correctamente, piensan que la locura estaba afuera; y los bien pensantes –desde Royer-Collard, que ya lo reclamó en su época– lo hubiesen querido en la cárcel o en el cadalso. Por eso Pinel es un momento del pensamiento. Para bien o para mal, advierte acerca de la reducción de las libertades que la Revolución acababa de promulgar en su nombre, tanto por parte del pensamiento de derechas como de izquierdas.

Ya que, si consideramos los *derechos del hombre* bajo la óptica de la filosofía, vemos aparecer lo que, a fin de cuentas, todo el mundo sabe acerca de su verdad: que se reducen a la libertad de desear en vano. Ni pensarlo, pero es una ocasión propicia para reconocer ya mismo en ello a nuestra libertad primaria y presente y para confirmar que, sobre todo, es libertad de morir. Aunque también atrae sobre nosotros el resentimiento de quienes la encuentran poco sustanciosa, tantos como son en nuestra época. Renovación del conflicto entre necesidades y deseos, donde da la casualidad de que la que echa el resto es la Ley.

Si se trata de jugarle una mala pasada al *apólogo kantiano*, el *amor cortés* no nos ofrece una vía menos tentadora, pero exige que sea *erudita*. Ser erudito por posición es lo

mismo que atraerse a los eruditos y, en esta materia, la intervención de los eruditos es como la entrada en escena de los payasos. Ya Kant por poco nos hace perder la seriedad, pese a que carece de todo sentido de la comicidad (para probar lo que afirmo basta con que el lector se refiera a su comentario sobre lo cómico). Pero si hay uno al que le falta ese sentido de lo cómico –y le falta absolutamente–, es Sade, como hemos observado. Aunque es posible que esta limitación le resulte fatal y mal no le vendría dedicarle un prefacio.

Así pues, pasemos al segundo tiempo del apólogo de Kant, que tampoco llega a conclusión alguna pues, en el supuesto caso que su ilota tuviera la menor intención, Kant de todas formas le exigirá si no sería su deber prestar testimonio verdadero de sus intenciones, no fuera a ser que el tirano quisiese satisfacer sus ganas por este medio.

- Por ejemplo: ¿tendría que decir, delante de un tribunal que encuentra en ello materia a reconsiderar –lo hemos visto–, que el inocente es judío si lo fuera verdaderamente?
- ¿O quizás ateo? Porque pudiera ser que fuese un hombre capaz de entender el contenido de la acusación mejor que uno de esos consistorios que solo quieren un *dossier*.
- Y la desviación de “la línea”: ¿alegará que no es culpable en un momento y en un lugar en que la regla del juego es la autocrítica?
- ¿Y después qué? ¿Dirá acaso que sabe que, al fin y al cabo, un inocente nunca está del todo limpio?

Podemos erigir como deber la máxima de contrariar el deseo del tirano, siempre que el tirano sea quien se arrogue el poder de esclavizar el deseo de lo Otro. Así, las dos extensiones (y la mediación precaria), sirven a Kant como palanca para mostrar que la Ley equilibra no solamente el placer sino además el dolor, la felicidad tanto como la presión de la miseria, incluso el amor a la vida: todo lo patológico. Por lo tanto, resulta que el deseo no solo consigue su propósito, sino que lo consigue por derecho.

Pero si la ventaja que la *Crítica* obtuvo de ciertos argumentos fuera debida a la prisa de un encuentro que nos decepciona, ¿no podríamos pensar que es bueno que le aporte el retorno de un efecto de deflación? ¿No será que la ventaja que le hemos dejado tomarse a la *Crítica* por la acritud de su argumentación, debe algo a nuestro deseo de saber hasta dónde quería llegar? ¿La ambigüedad de ese éxito no revertiría el movimiento hacia una revisión de las concesiones reveladas?

Así ocurre, por ejemplo, con todos los objetos propuestos como bienes, que –quizá demasiado pronto– caen en desgracia porque no logran poner a las voluntades de acuerdo: con lo fácil que sería introducir la competición. Así ocurrió con Milán: Carlos V y Francisco I, *bien que asumieron ambos lo mucho que les costó ver en ella el mismo bienpreciado*. He ahí lo que pasa cuando no se sabe qué pasa con el objeto del deseo. En este contexto, no podemos sino recordar lo que enseñamos acerca del deseo, cuando formulamos como deseo de lo Otro lo que en su origen es deseo del propio deseo. Lo cual, no sin peligro, concuerda con los deseos concebibles. Porque aquellos que se organizan formando una cadena como la procesión de los ciegos de Brueghel, cada uno tomado de la mano del que está delante sin que ninguno sepa adónde van a parar.



Por lo tanto, para desbrozar el camino, todos se valen de la experiencia de una regla universal, siempre y cuando no averigüen mucho más. ¿Cuál sería la solución de la Razón práctica? ¿Que los ciegos den vueltas en redondo? Incluso cuando falta, la visión es justamente el objeto que presenta a cada deseo su regla universal, materializando en ella su causa y ligándola a la división entre “Centro y Ausencia” del sujeto.

Subrayemos que una práctica como el psicoanálisis, que reconoce la verdad del sujeto en el deseo, no puede desconocer lo que pasará, sin demostrar lo que reprime. El displacer que implica, sabemos por experiencia que sirve de pretexto para la represión del deseo, lo cual tiene lugar por la vía de la satisfacción: pero también porque da forma a la satisfacción incluso en el retorno de lo reprimido. De modo similar, *el placer redobra su aversión a reconocer la ley, a apoyar el deseo de satisfacerla, que es la defensa.*

Si la felicidad consiste en *el acuerdo irrevocable del sujeto con relación a su propia vida*, tal como lo define clásicamente la *Crítica*¹⁵, está claro que le estará negada a quien no renuncie a la vía del deseo. Esta renuncia puede ser querida, pero a costa de la verdad del hombre, lo cual queda bastante claro por la manera como fueron reprobados por el ideal común los epicúreos, e incluso los estoicos. Su ataraxia desacredita su sabiduría.

Poca atención prestamos a que hayan domado el deseo, pues no solo no consideramos que la Ley se les haya impuesto lo suficiente, sino que, además, lo sepamos o no, sentimos que la han rebajado.

El propio Sade retoma a Saint-Just allí donde cabe hacerlo. Que la felicidad se haya convertido en un factor de la política es una propuesta impropia. Siempre ha sido así y portará el cetro y el incensario, que tan bien combinan el uno con el otro.

Lo nuevo es la libertad de desear, no se trata de inspirar una revolución...

(Siempre luchamos y morimos por un deseo)

...sino de que esta Revolución quiera que su lucha sea por la libertad del deseo.

De ello resulta que la revolución quiere también que la Ley sea libre, tan libre como

viuda, la Viuda por excelencia, que acaba con nuestra cabeza en la canasta.¹⁶ La cabeza de Saint-Just, de haber estado habitada por las fantasías de *Organt*, habría conseguido que triunfara Termidor.

Una vez reconocido el derecho a gozar, el predominio del *principio de placer* quedará relegado a una era caduca. Con este enunciado, Sade desliza en nosotros una ruptura imperceptible del antiguo eje de la ética: que no es otra cosa que el egoísmo de la felicidad, que no puede decirse que se haya extinguido del todo en Kant. Véase con qué familiaridad admite el despuntar de las exigencias, una retribución en el más allá o algún que otro progreso aquí abajo. En cuanto se entrevé una felicidad distinta – enseguida le daremos nombre– el estatuto del deseo cambia. Se impone, pues, su reexamen.

Sin embargo, hay aquí algo a considerar. ¿Hasta dónde nos conduce Sade en la experiencia de este gozo o de su verdad? Esas fabulosas pirámides humanas, que muestran cómo se derrama el gozo en cascada. Esos chorros de agua del deseo contruidos para hacer que el gozo adorne los jardines de la Villa d'Este con un iris de barroca voluptuosidad: aún más alto lo harían derramarse, lo que nos haría preguntarnos qué es lo que allí chorrea. [Cfr. *Lituraterre*].



Imprevisibles quanta cuyo átomo amor-odio se refleja ante la proximidad de la Cosa de la que emerge el hombre por un grito. Lo que se experimenta, pasados ciertos límites, nada tiene que hacer con aquello cuyo deseo se apoya en la fantasía, que justamente se constituye por tales límites. Bien sabemos que, en vida, Sade fue más allá. Y la expurgación de su fantasía en su obra, sin duda que solo podía darnosla tal como lo hizo.

Puede que resulte sorprendente que pongamos en cuestión que su obra sea la versión traducida de una experiencia real. Si nos atenemos a la alcoba, para un examen bastante vivo de los sentimientos que abriga una hija con relación a su madre, no queda sino la maldad, que Sade coloca justamente en su transcendencia. Nada muy nuevo nos enseña acerca de estas veleidades del corazón. Una obra que se propone ser maligna no puede permitirse ser una mala obra y hay que decir que, con relación a este punto, *La Philosophie dans le boudoir* presenta en todo caso un aire como de obra buena.

Mucho predicamento hay ahí dentro. Sin duda es un tratado para la educación de las niñas¹⁷ y, como tal, se ajusta a las leyes del género, pese a la obsesiva insistencia en lo “sádico-anal”, asunto que se intenta poner al día tras haber permanecido difuminado en los dos siglos precedentes. No obstante, el texto sigue siendo un tratado de educación.

Tan ensordecedor resulta para la víctima el sermón que se dedica a este asunto, como fatuo es por lo que toca al instructor.

La información histórica sobre esto –mejor dicho, erudita–, es gris y echa en falta un La Mothe Le Vayer. La fisiología se parece a un montón de recetas de criada. Basta con decir que, en tanto que educación sexual, uno se siente leyendo un opúsculo médico contemporáneo acerca del tema.

Por añadidura, en el escándalo se reconoce la impotencia que caracteriza toda intención educativa, la misma impotencia contra la cual se esfuerza la fantasía: de ahí surge el obstáculo puesto a toda válida rendición de cuentas de los efectos de la educación, puesto que no puede confesar su intención quien ha hecho los resultados. Esta característica podría ser impagable, loables son los efectos de la impotencia sádica. Cabe pensar que Sade no se apercibió de ella. Su carencia se confirma por otra no menos notable: la obra jamás nos presenta una seducción realizada con éxito, que coronaría aquella fantasía según la cual, la víctima, aunque solo fuera en su último espasmo, da su consentimiento a la intención de su torturador e incluso se pone de su parte, por efecto de tal consentimiento. Lo cual demuestra, desde un punto de vista distinto, que el deseo es el reverso de la ley.

En la fantasía sadeana se ve cómo se apoyan el uno en la otra. Para Sade, siempre estamos del mismo lado, bueno o malo; ninguna injuria cambiará nada. Triunfa, pues, la virtud: paradoja que muestra la ridiculez propia del libro edificante, que la *Justine* exagera para no incurrir en ella.

Quien quiera husmear de cerca, puede comprobar al final de un libro póstumo, *Diálogo de un sacerdote con un moribundo* –tema poco propicio para gracias distintas de la Gracia divina– que en la obra se echa en falta a veces una *broma*, digámoslo en un sentido amplio: ese *wit* que Pope venía exigiendo desde un siglo antes.

Evidentemente, esto no tiene en cuenta la invasión de la pedantería que pesa sobre las letras francesas desde la segunda guerra mundial. Pero hace falta tener estómago para seguir a Sade cuando se entrega a la calumnia, primer artículo de la moral que ha de regir en su república. Casi preferiríamos que se abonara a la picardía de un Renan.

– “*Demos gracias -escribe este último- a que Jesús no haya topado con una ley que castigase el ultraje a una clase de ciudadanos. Los fariseos hubiesen sido inviolables.*[18](#) ”

Y continúa:

“*Sus burlas exquisitas, sus mágicas provocaciones siempre lastimaban el corazón. Esa ridícula túnica de Neso que el Judío, hijo de fariseos, arrastra hecha harapos desde hace dieciocho siglos, Jesús la tejió usando un artificio divino. Obra maestra de elevada mofa, sus rasgos quedan marcados a fuego sobre la carne del hipócrita y del falso devoto. ¡Rasgos incomparables, dignos de un Hijo de Dios! Solo un Dios sabe matar así. Sócrates y Molière tan solo consiguen rozar la piel. En cambio, este lleva el fuego y la rabia hasta el fondo de los huesos*”. [19](#)

Estas observaciones cobran valor por lo que sabemos: nos referimos a la vocación del Apóstol, de rango comparable al de los fariseos y al triunfo universal de las virtudes farisaicas. Convengamos que este argumento es más pertinente que la pobre excusa con la que Sade se contenta en su apología de la calumnia: aquello de que el honesto siempre habrá de triunfar. Pero grullada que no empaña la sobria belleza que irradia este monumento colmado de desafíos. Basta para dar testimonio de la experiencia que buscamos detrás de la fabulación de la fantasía. Experiencia trágica, en la medida en que proyecta aquí su condición en una iluminación que está más allá de todo temor y piedad.

Estupefacción y tinieblas, esa es –al contrario que la broma²⁰– la conjunción que nos fascina en estas escenas, por su brillo de carbón. Este trágico es de un tipo que se irá afinando más tarde, a lo largo del siglo y en más de una obra, ya sea novela erótica o drama religioso. Lo llamaríamos *trágico bobo* y, salvo en los chistes escolares, no sabíamos que estaba a tiro de piedra de lo trágico noble. Nos referimos a la trilogía claudeliana del *Père humilié*. (Para entendernos, téngase presente que hemos demostrado en esta obra la presencia de los rasgos de la tragedia más auténtica.²¹ La que se hunde es Melpómene, junto con Clío, sin que podamos saber cuál de las dos enterrará a la otra.)

Por fin, hemos a punto de interrogar el *Sade, mon prochain*, que debemos a la extrema perspicacia de Pierre Klossowski.²² No cabe duda que la discreción de este autor le hace acogerse a una referencia a Saint Labre [el vagabundo de Dios]. Nosotros ya no nos sentimos inclinados a darle la misma acogida.

Nuestras referencias estructurales nos hacen pensar que la *fantasía sadeana* está mejor enmarcada en la ética cristiana que fuera de ella. Cabe recordar que el propio Sade *se niega a ser nuestro próximo*, no para que nosotros a su vez se lo neguemos sino para reconocer el sentido que tiene este rechazo. Creemos que Sade no es lo bastante afín a su propia maldad como para encontrar en ella a su próximo. Rasgo que comparte con muchos; sobre todo con Freud.

Solo este puede ser el motivo del rechazo que algunos, advertidos a veces, experimentan con relación al mandamiento cristiano. Vemos en Sade la prueba, para nosotros crucial, de su rechazo de la pena de muerte, cuya historia –cuando no su lógica– bastaría para probar que es uno de los correlatos de la Caridad. Sade se detuvo pues aquí, en el punto en que el deseo se anuda con la ley.

Si algo hay en él que lo hace desmesuradamente pecador, eso es atenerse a la ley en cuanto tiene la ocasión, tal como afirma san Pablo. ¿Quién, pues, le arrojará la piedra? Pero él no ha estado mucho más lejos. No se trata de que la carne sea débil, en él tanto como en cualquier otro, sino que el espíritu está demasiado dispuesto a ser engañado. Tras un rodeo la apología del crimen no hace más que empujarlo a la confesión de la Ley. *El Ser supremo queda restaurado en el Maleficio*.

Oídlo jactarse de su técnica para poner en marcha lo que se le ocurra, pensando también, al reemplazar el arrepentimiento por la repetición, en acabar con la ley interna. Para animarnos a seguirle no encuentra nada mejor que la promesa de que –puesto que es mujer– la naturaleza, por arte de magia, nos cederá siempre más.

Mal haríamos en fiarnos de este típico sueño de poderío. Está claro que no cabe pensar que Sade, como lo sugiere P. Klossowski, marcando en todo momento que él no le cree, haya alcanzado el tipo de apatía que consiste en “*haber entrado en el seno de la naturaleza, en el estado de vigilia, en el mundo nuestro*”²³ habitado por el lenguaje.

De lo que le falta a Sade, nos hemos prohibido decir palabra, que se lo oiga en el grado de *La Philosophie...* en cuanto Sa la aguja curvada, tan apreciada por los héroes de Buñuel, que se la invoque en última instancia para resolver en la chica un *penisneid*, que ahí se atisba.

Comoquiera que sea, no parece que hayamos ganado algo reemplazando a Diotima por Dolmancé, persona a la que la *vía ordinaria* parece asustarla más de lo que conviene y que —¿lo vio Sade?— clausura el asunto con un *Noli tangere matrem*. V..lada y cosida, la madre sigue prohibida. Nuestro veredicto sobre la sumisión de Sade a la Ley queda así confirmado.

Poco queda de un verdadero tratado sobre el deseo. Incluso, no queda nada. Lo que de ese tratado se anuncia a través de este encuentro es, cuando mucho, un tono razonable.

R.G., setiembre de 1962

Lacan cita por la edición Barni de la *Crítica de la razón práctica*, París, 1848. Los pasajes se reproducen a continuación. Por contraste, véase en la columna de la derecha, la traducción de José Rovira Armengol, revisada por Ansgar Klein y publicada en Buenos Aires: Losada, 2003.

TEOREMA III

(Trad. Barni, 1848)

Un ser razonable solo puede concebir sus máximas como si se tratase de leyes prácticas universales, si puede concebirlas como principios que determinan la voluntad solo por la forma y no por su materia. La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. El objeto es o no es el principio que determina la voluntad. Si el objeto es en ella el principio determinante, la regla de la voluntad está sometida a una condición empírica (a la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer o de pena), en consecuencia, no puede ser una ley práctica. Sin embargo, si en una ley se hace abstracción de toda materia, es decir,

TESIS III

(Trad. Rovira Armengol, 2003)

Cuando un ente racional pretende pensar sus máximas como leyes universales prácticas, sólo puede pensarlas como principios que no por la materia sino sólo por la forma contienen el motivo determinante de la voluntad. La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Este es el motivo determinante de la última o no lo es. Si lo fuera, la regla de la voluntad se sometería a una condición empírica (las relaciones de la representación determinante con el sentimiento de placer o dolor) y, por consiguiente, no sería una ley práctica. Ahora bien, si de una ley se hace abstracción de toda materia, o sea de todo objeto de la voluntad (como motivo

de todo objeto de la voluntad (como principio de la determinación), no queda más que la sola *forma* de una legislación universal. Así pues, o bien un ser razonable no puede concebir sus principios subjetivamente prácticos, es decir, sus máximas, como siendo al mismo tiempo leyes universales, o bien debe admitir que es únicamente la forma de sus máximas la que, al darles el carácter que conviene a una legislación universal, hace de ellas leyes prácticas.

Escolio del teorema III

La más vulgar de las inteligencias puede, sin haber recibido instrucción alguna al respecto, distinguir qué máximas pueden adoptar la forma de una legislación universal y cuáles no. Por ejemplo, yo me he formulado una máxima de aumentar mi fortuna por todos los medios seguros. En mis manos tengo ahora un depósito, cuyo propietario murió sin dejar nada escrito al respecto. Cabe aplicar mi máxima en este caso, pero quiero saber además si puede tener el valor de una práctica universal. Lo aplico, pues, al caso presente, y me pregunto si puede adquirir la forma de una ley y, en consecuencia, si puedo convertirla en esa ley: cualquiera puede negar un depósito del que nadie puede dar prueba. Me doy cuenta enseguida de que un principio semejante se destruiría a sí mismo como ley, puesto que haría que el depósito dejara de ser tal. Una ley práctica, reconocida por mí como tal, debe tener la cualidad de ser un principio de legislación universal; he aquí una proposición idéntica y, por tanto, clara por sí misma. Sin embargo, sostengo que si mi voluntad está sometida a una ley práctica, no puedo dar mi inclinación (por ejemplo, en el presente caso, mi codicia) por un principio de determinación propio para formar una ley práctica universal puesto que, bien lejos de poder ser erigida en principio de legislación universal, por lo contrario, se destruye a sí misma, tan

determinante), no queda más que la mera forma de una legislación universal. Por consiguiente, un ente racional no puede pensar sus principios subjetivo-prácticos, es decir, máximas, al mismo tiempo como leyes universales, o bien tiene que suponer que su mera forma, en virtud de la cual aquéllos se amoldan a la legislación universal, los convierte por sí sola en ley práctica.

Observación

El entendimiento más corriente puede distinguir -sin que se le instruya- qué forma en la máxima se amolda a la legislación universal y cuál no. Por ejemplo, yo me he dado la máxima de aumentar mi patrimonio por todos los medios seguros. Tengo ahora en mis manos un depósito cuyo dueño ha fallecido sin dejar ningún documento escrito sobre ese depósito. Naturalmente, es el caso de mi máxima. Lo único que ahora deseo saber es si esta máxima puede valer también como ley práctica universal. La aplico pues al caso actual y pregunto si podría adoptar forma de ley y por lo tanto haber, mediante mi máxima tal ley: y que todos pudieran negar un depósito del cual nadie pudiera demostrar que les fuera confiado. Enseguida advierto que tal principio como ley se anularía a sí mismo, porque daría lugar a que no hubiera depósitos. Para que una ley práctica se reconozca como tal, es preciso que se califique de ley universal; es una proposición idéntica y por consiguiente clara en sí. Pues bien, si digo: mi voluntad está bajo una ley práctica, no puede indicar mi inclinación (por ejemplo, en el caso presente, mi codicia) como motivo determinante de esa ley práctica que la concilie con una ley práctica universal, pues ésta, bien lejos de amoldarse a una legislación universal, más bien tiene que aniquilarse a sí misma en forma de ley universal. Por

pronto como cuando tratamos de darle esa forma. Asimismo, aunque el deseo de felicidad y la máxima por la que cada uno hace de ese deseo un principio de determinación para su voluntad, sean universales, resulta asombroso que se le haya ocurrido al espíritu de los hombres inteligentes darse ese principio como ley práctica universal. En efecto, si se da a esta máxima la universalidad de una ley, en lugar del orden que una ley universal de la naturaleza establece para todo, tendremos justamente lo contrario: un desorden extremo en el que al mismo tiempo desaparecerán la máxima y su propósito. La voluntad de todos no tiene, en el marco de esta relación, un único y mismo objeto, sino que cada uno tiene el suyo (su propio bienestar, que bien puede concordar por accidente con los designios que los demás relacionan igualmente con ellos mismos, pero que está lejos de ser suficiente para fundar una ley, pues las excepciones que cabría hacer en tal caso serían infinitas y no pueden estar comprendidas de manera determinada en una regla universal. De esta manera se obtendrá una armonía semejante a la que describe cierto poema satírico, dos esposos que tienen la misma tendencia a arruinarse: “Oh maravillosa armonía, lo que él quiere, ella también lo quiere”; o bien semejante a la que unía al rey Francisco I y el rey Carlos V, cuando el primero, asumiendo un compromiso respecto al segundo, decía: “*Lo que quiere mi hermano Carlos (Milán) yo también lo quiero*”. Dos principios empíricos de determinación no pueden fundar una legislación universal exterior, pero tampoco pueden fundar una interior, puesto que la inclinación tiene su fundamento en la naturaleza de cada uno; por lo tanto, hay tantas inclinaciones diferentes como sujetos diferentes y, en el mismo sujeto, unas veces es una y otras veces es la otra, la que importa. Es absolutamente imposible encontrar una

consiguiente, siendo universal el afán de felicidad, y por lo tanto también la máxima de que todos se pongan esta última como motivo determinante de su voluntad, asombra que haya hombres inteligentes a quienes se les haya ocurrido presentarla por esta razón como ley práctica universal. En efecto, como en otros casos una ley natural universal lo hace todo concorde, en este caso –si se pretendiera dar a la máxima la universalidad de una ley– se produciría francamente el extremo más contrario de la concordancia, el peor conflicto, y la total anulación de la máxima misma y su propósito, puesto que la voluntad de todos no tendría entonces el mismo objeto, sino que cada cual tendría el suyo (su propio bienestar), que si bien casualmente puede compadecerse con las intenciones de otros encaminadas igualmente a sí misma, dista mucho empero de ser suficiente para ser ley, porque las excepciones que a veces habrá derecho a hacer, son infinitas y no pueden determinarse concretamente en una regla universal. De esta suerte se produce una armonía semejante a aquella que cierta poesía humorística describe sobre la armonía espiritual de dos cónyuges que se arruinan mutuamente: Oh, maravillosa armonía, lo que él quiere, quíerelo ella también, etc. –o lo que se refiere de la reclamación del rey Francisco I al emperador Carlos V: *Lo que mi hermano quiere (Milán), lo quiero yo también*. Los motivos determinantes empíricos no sirven para una legislación extrínseca universal ni tampoco para la intrínseca, pues cada cual pone su sujeto, y otro sujeto, como fundamento de la inclinación, y en cada sujeto es tan pronto una como la otra la que prevalece en la influencia. Descubrir una ley que las rija todas ellas bajo esta condición, a saber: con concordancia omnilateral, es absolutamente imposible.

ley capaz de gobernarlas a todas
poniéndolas de acuerdo.

NOTAS

- [1.](#) Para el texto alemán nos remitimos aquí a la muy aceptable traducción de Barni, que se remonta a 1848, p. 247 y sigs., y a la edición Vorländer (en la editorial Meiner), p. 86.
- [2.](#) Cfr. el esolío al teorema II del capítulo primero de la *Analytique de la Raisen pure pratique*, Barni, p. 163; Vörländer, p. 31.
- [3.](#) Cfr. la edición de Sade que hemos presentado, t. III, págs. 501-502.
- [4.](#) En su traducción, Tomás Segovia apunta que en francés *tuer* y *tu es* se pronuncian de la misma manera, de tal modo que esta frase debería leerse como juego de palabra.
- [5.](#) *Antígona*, v. 781. [Eros invicto en el combate]
- [6.](#) Cf. *Histoire de Juliette*, ed. Jean-Jacques Pauvert, t. II, págs. 196 y sigs.
- [7.](#) Dinamismo subjetivo: la muerte física da su objeto al voto de la muerte segunda.
- [8.](#) Que no se entiende que damos crédito a la leyenda, según la cual, intervino personalmente en la detención de Sade. Cfr. Gilbert Lély: *Vie du Marquis de Sade*, t.II, pp- 577-580, y la nota 1 de pág. 580.
- [9.](#) Que no se entiende que damos crédito aquí a la leyenda que afirma de que interino personalmente en el arresto de Sade. Cfr. Gilbert Lély, *Vie du Marquies de Sade*, t. II, pás. 577-580, y la nota 1 de la pág. 580.
- [10.](#) Coro de *Edipo en Colono*, v. 1125.
- [11.](#) Cfr. Maurice Garçon, *L'affaire Sade*, J.J. Pauvert, 1957. Cita a J. Janin a partir de la *Revue de Paris* de 1834, en su alegato de págs. 84-90. Segunda referencia en pág. 62: J. Cocteau como testigo escribe que Sade es aburrido, pese a reconocer que en él hay un filósofo y un moralista.
- [12.](#) Barni, p. 173. Es el esolío del problema II (*Aufgabe*) del teorema II del capítulo primero de la Analítica. Ed. Vor länder, p. 25.
- [13.](#) Cfr. p.253 de la traducción Barni, p. 90 de la edición Voländer.

- [14.](#) A quienes hayan alcanzado este momento de nuestro ensayo los remito a la admirable *Histoire de la Folie* de Michel Foucault, Plno, 1961; en especial la tercera parte.
- [15.](#) Teorema II del capítulo primero de la *Analítica*, en la edición Vorländer, p. 25, traducido de manera del todo incorrecta por Barni, p. 159.
- [16.](#) La Viuda es la guillotina.
- [17.](#) Sade lo señala expresamente en el título
- [18.](#) cfr. Renan: *Vie de Jésus*, 17ª edición, p. 339.
- [19.](#) *Op.cit.* p. 346.
- [20.](#) Conocemos cómo arranca Freud de la “*Sidération et lumière*” de Heymans.
- [21.](#) Cfr. Seminario 1960-61: *Le transfert...*, sesiones del 3 al 24 de mayo.
- [22.](#) Título de la obra aparecida en Éditions du Seuil en 1947. Digamos que esta es la única contribución de nuestro tiempo a la cuestión sadeana que no nos parece tocada por los *tics* “bienpensantes”. Esta frase, demasiado elogiosa para los demás, fue puesta en nuestro texto para la consideración de un futuro académico, él mismo experto en malicias.
- [23.](#) Cfr. la nota p. 94, *op.cit.*