

Gianfranco Dalmasso

La política de lo imaginario

Rousseau / Sade

Encuentro
Ediciones

título original
La política dell'immaginario. Rousseau-Sade

© 1976
Jaca Book, Milano

© 1983

Ediciones Encuentro, S. A., Madrid

primera edición española
abril, 1983

traducción
René Palacios More

cubierta y diseño
Taller gráfico de Ediciones Encuentro

INDICE

	<u>Págs.</u>
INTRODUCCION: La liberación del iluminismo	7
I. Interrogación y/o censura antropológica	9
II. Liberación e imaginación	18
III. Lo imprevisto de la política	22
CAPITULO I: Necesidad e imaginación: límites del «Discurso sobre el origen de la desigualdad»	27
I. La imaginación y el origen del hombre	31
II. El goce y el lenguaje	51
III. Agricultura, sociedad y perversión	71
IV. El pueblo y la libertad	78
CAPITULO II: Felicidad, Ley, Transgresión: Sade político	103
I. El placer y la transgresión	107
II. La religión y la liberación	113
III. La transgresión de la ley es imaginaria. La transgresión de la ley es imposible	120
IV. La libertad del goce y la República	136
APOSTILLA: El sujeto de la alienación	145
I. La alienación de la libertad	147
II. ¿La libertad de lo universal?	151

para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro,
c/ Alcalá, 117, 6.º iz., Madrid-9 - telf. 435 95 00

INTRODUCCION

LA LIBERACION
DEL ILUMINISMO

INTERROGACION Y/O CENSURA ANTROPOLOGICA

I

El ideal clásico del ser y del conocimiento ha experimentado, a partir de la crisis de la cultura medieval, una ruptura y una torsión que han puesto en crisis, de modos diversos y al menos en algunos aspectos fundamentales, el optimismo racionalista que acompaña al surgimiento de la conciencia moderna. La constitución del hombre como *sujeto del conocimiento científico* impuso repercusiones radicales en el campo de todas las otras disciplinas y, sobre todo, en el campo de la tradicionalmente llamada filosofía.

El surgimiento de un saber, antes *no existente*, la ciencia entendida modernamente, obligó a que los filósofos redefiniesen la noción misma de saber filosófico, desde que la *totalidad* que es *objeto* del saber filosófico terminaba *quebrada* en dos por el advenimiento del saber científico: por una parte, la zona de realidad dominable por un modo de conocimiento, capaz, de alguna manera, de controlar el origen y el método de sus aseveraciones; y, por otra, la cuestión de la relación entre dicha zona de realidad y el horizonte del todo.

En otras palabras, ¿es la ciencia capaz de cubrir el horizonte de la totalidad? Problema que, en el fondo, es kantiano. En un sentido, por consiguiente, construcción de una imagen del hombre distinta de la precedente: un hombre que se construye en el ámbito y en la medida en que consigue controlar, re-producir aquello que es.

O sea que se inaugura, en el punto de que mana el racionalismo

En este sentido, el enciclopedismo francés resulta interesante por el hecho de ser un intento de reformular «desde cero» el saber. En efecto, el enciclopedismo es el intento de adueñarse de la estructura del saber: intento de reconstruir el saber controlando totalmente sus orígenes y sus conexiones. *Gesto* mediante el cual los enciclopedistas son, al mismo tiempo, constructores optimistas de conceptos de ciencias nuevas, que se iban formulando en sus prácticas, y, por otra parte, conscientes del carácter problemático, violento, de la ruptura de su propio discurso.

Carácter de ruptura de su discurso desde el momento que los enciclopedistas construían algo que antes no existía. La idea del progreso de una sociedad redefinida radicalmente sobre bases «racionales» se constituye a partir de la consideración de que la naciente sociedad burguesa en la que ellos viven no siempre ha existido. Lo que significa que la sociedad precedente no era eterna, no reflejaba un orden inmutable.

Este saber burgués, esta remodelación racional y científica, capitalista, de la sociedad de la época es considerada como *liberación*² de una estructura precedente entendida como inadecuada e injusta.

La ciencia de la sociedad, el surgimiento de las ciencias humanas

² Empleamos aquí y en otras partes de este volumen el término *liberación* en relación con el contexto histórico y teórico del iluminismo francés. Liberación, que etimológicamente significa manumisión, salida del estado servil, no asume en la literatura iluminista un significado temático en sentido técnico, pero sirve para señalar el área de un *saber* y de un *compromiso sociopolítico*. Dicha área tiene una doble referencia polémica: una, por parte del saber, a la metafísica y a la teología; otra, por parte del funcionamiento social, a las estructuras del *ancien régime*. Hoy, después del desarrollo del capitalismo y el tránsito del capitalismo al neocapitalismo, las complicaciones y los potenciales de las contradicciones teóricas y prácticas de la sociedad nacida del Iluminismo confieren al término liberación un peso existencial y epistemológico todavía más relevante. Peso que hoy tiene incluso a asumir una coloración predominantemente *moral*, en el lenguaje militante de los grupos y en las así llamadas teologías de la liberación. A tal coloración moral es ajeno el empleo que aquí se efectúa del término liberación, para en cambio acentuar el aspecto epistemológico, enfocando el empleo de este término como se procede con él en el seno de la *química*, según la cual *una sustancia es liberada* cuando se separa, de modo esperado o imprevisto, en dos o más sustancias, ya conocidas, en un *proceso que al mismo tiempo es de unificación y de división*. Queda aquí desterrada, por la problemática de este trabajo, e incluso por los esfuerzos de quien escribe, una discusión sobre la solidaridad no sólo cronológica, sino teórica, del surgimiento de la química con el desarrollo del discurso iluminista y con las premisas teóricas de la revolución francesa (cf. a este respecto: TATON, *Histoire des sciences dans le XVIII^e siècle*, París, 1967; FAYET, *La révolution française et la science*, París, 1950).

moderno, la aventura de su propio discurso sobre la base de un interrogante que sitúa al hombre mismo como objeto de una ciencia. En otros términos, problema como para hacer avanzar la frontera de la ciencia hasta abarcar al hombre como su objeto. Una vez puesto en crisis el hombre en tanto que insertado en su contexto metafísico y teológico, una vez que es concebido como ficha móvil en un universo infinito, se plantea el problema de definir el sentido de dicha pieza, es decir, su relación con la totalidad del ser.

A Dios se le encontraba un lugar una vez que, con el hundimiento de la cosmología medieval, ya no era pensable como aquello que rodea el mundo, el acto puro, el primer motor, en una acepción completa, incluso física, cinética y no únicamente espiritual, según el equipamiento conceptual del pensamiento medieval. A partir del Renacimiento, el alma del hombre se convierte en sede de Dios (Cusano, Ficino, Pico).

Pero, entonces, una vez que se ha encontrado puesto para Dios, se trata de encontrarle un sitio a este hombre al que se le confía la tarea de ser, asimismo, morada de Dios. La articulación por la que este discurso permanece anclado en un léxico y en un lugar teológico, es *cuestionada* por el *desarrollo* de este mismo discurso. El pensamiento solidario con la práctica científica moderna¹ se encuentra entre las manos con una construcción *ya hecha*, distinta de la precedente, que antes *no existía*, es decir *un hombre capaz de ser dueño y controlar su conocimiento y su acción*.

En otros términos, problema de un *saber respecto del hombre*. Un saber respecto del hombre no se anuncia, tal como podía ocurrir con las filosofías clásicas y medievales, como una *rama* de un más vasto saber respecto de Dios, o de los ángeles, o del universo; un saber respecto del hombre se enfoca necesariamente de modo transgresor, como un intento por parte del discurso y de su autor de *controlar su propio origen*. Esta torsión del *discurso* sobre sí es el problema de un saber respecto del hombre que se organiza como interrogante sobre el *origen* de este mismo saber.

¹ Para la solidaridad entre historia de la filosofía e historia de la ciencia véase, además de la obra de Bachelard, los trabajos de Koiré, Canguilhem y del Círculo de epistemología de la Escuela Normal Superior de París.

y sociales se anuncia, así, en este movimiento para el que el hecho de una novedad, ya existente, ya iniciada, es considerado como desenmascaramiento de la mistificación del discurso precedente. He aquí entonces que una ciencia, es decir, un intento de saber organizado, riguroso, sobre un objeto, se construye a partir de la toma de conciencia de que la ley, la norma, es en realidad una no-ley; se construye en la medida en que aquello concebido como ley se revela como un obstáculo, un *enemigo* al que abatir, enemigo de aquello que el hombre es, o sea el logro de su destino, o, si queremos usar una palabra prometedora e insidiosa a la vez, de su felicidad. En este movimiento, el saber se constituye, no como una imagen transparente de algo que es, en su orden, invulnerable, sino como instrumento de una *liberación que conseguir*.

Así pues, el saber se constituye como intento de avanzar contra un enemigo, intento de desasimiento de las ligaduras que mantienen cautivo al hombre y le impiden lograrse a sí mismo el contenido auténtico de su naturaleza³.

Por consiguiente, total puesta en juego del programa baconiano de una *instauratio magna scientiarum* que pueda ser *potentia* del hombre, garantía de la soberanía sobre sí y sobre el universo. El discurso baconiano es arriesgado hasta el punto de *abarcarse en el cerco de su discurso incluso a su actor, el hombre*. El hombre, el sujeto de esta ciencia, se convierte en *objeto* de esta ciencia. El hombre busca plantearse a sí mismo como *objeto* de su discurso. El hombre debe producir una ciencia sobre sí para liberarse de sí.

No se trata ya de la liberación de los males naturales externos (rayos, terremotos, etc.), sino de una liberación de sí mismo. Es interesante el movimiento en que se constituye esta nueva óptica. Y, para que se la pueda afrontar de modo no ingenuo e inmediatamente transparente, es necesario introducir una concepción del problema antropológico como *efecto*, en una operación que permanece oculta,

³ «La utilidad del trabajo de los enciclopedistas se ha extendido mucho más allá del objeto que abarcaron, mucho más allá tal vez de las esperanzas que se atrevieron a concebir: disipando los prejuicios que corrompían la fuente de todas las virtudes, o que les ofrecían bases inciertas, prepararon el reino de la verdadera moral: rompiendo atrevidamente todas las cadenas del pensamiento, prepararon la liberación del género humano» (CABANIS, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, en *Oeuvres*, v. 1, p. 125).

censurada por la forma del saber contemporáneo, y no obstante activa y que funciona en el interior de la estructura de este saber.

El que el problema del *conocimiento* de sí coincide con el problema de la *liberación* de sí, significa que desde el comienzo se operó en el tejido del pensamiento occidental una cierta reducción en la estructura del conocer. El que el *conocer sea solidario con la forma del dominio* es una operación bastante reciente, que tiene fechas y citas. En una perspectiva tan compleja, que creemos dejar abierta, damos únicamente algún punto de referencia, a los fines del discurso que se está haciendo. Por ejemplo, a partir del encubrimiento del lugar teológico que caracteriza al hombre medieval, el saber se constituye como un conocer que rebota de las cosas sobre sí cual un *horizonte cerrado* de pensamiento y de acción. En la época en que el universo comienza a ser concebido como infinito, la conciencia se constituye al precio de *cerrarse*, de concebirse como horizonte de dominio. Si bien el dominio es potencialmente *infinito hacia las cosas, de cualquier modo está originaria y absolutamente cerrado en sí*. Las contorsiones de la época idealista y postidealista corresponden ya a las inagotables contradicciones entre teoría y praxis, pensamiento y acción, absoluto e historicidad.

Sin embargo, actúa la ausencia de un punto de apoyo distinto de esta conciencia que se va estructurando: la conciencia moderna es también la que, en el acto de plantearse como dominadora, plantea el *problema de su liberación*; la que en el acto de plantearse como capaz de ciencia, plantea el *problema de la liberación de dicha ciencia*.

Se trata de una pregunta de segundo grado, es decir, la pregunta de un saber sobre sí y, por consiguiente, de *un saber sobre el propio saber*, que es el *efecto* de una previa reducción, o clausura, de la propia relación con el origen. La propia forma del discurso antropológico es también, al mismo tiempo, *la ratificación, por contrapeso, de una referencia, de una división en el sujeto, que es imposible llenar*. De hecho, el saber moderno se constituye como intento de llenar esta escisión, como intento de abarcar a sí mismo extendiendo para sí mismo el dominio que ya se detenta sobre las cosas.

El sujeto procura reapropiarse de su conciencia empleando un saber sobre sí que tenga todas las características y el rigor de una ciencia, en su acepción galileana y newtoniana, tal como ella se había

venido configurando desde el siglo XVII hasta la primera mitad del XVIII.

Esta ciencia, instrumento de liberación, debe superar, en el movimiento de su constitución, un cierto *impedimento*, distinto, como se ha visto, del obstáculo de tipo natural. Al contrario de este último, él mismo no es fenomenológicamente advertible, y permanece en lo no dicho.

Por un lado, las páginas de los iluministas abundan en consideraciones pesimistas y estoicizantes sobre el hombre y sobre su naturaleza, sobre la naturaleza en la que está obligado a vivir, sobre la contradicción y el mal como elementos necesarios del orden del todo. Temática anticipada por el panteísmo del siglo XVI, que luego será retomada en el XIX. Sin embargo, por otra parte, este *impedimento* nunca es declarado, nunca se define su aspecto.

Analicemos el discurso de acuerdo con este entramado. Es preciso liberarse de algo. La imagen que tal lucha *por la liberación* tiene normalmente a su frente como blanco es la imagen del *ancien régime* y del viejo saber (el plan jesuita de estudios, etc.). Todo esto es el enemigo. El impedimento asume el *aspecto de este enemigo*. Entonces, liberación quiere decir combatir a la vieja ciencia y a la vieja sociedad. El instrumento de este combate es el saber nuevo: el saber científico sobre la naturaleza y el saber científico sobre el hombre que se están construyendo.

Todo esto significa que el objeto de la antropología iluminista no es simplemente el hombre. La ciencia del hombre rechaza el enfrentamiento del problema del hombre en términos de reflexión sobre su esencia, según el procedimiento iusnaturalista y metafísico. El objeto de la antropología iluminista es el abatimiento de los sedimentos depositados en el propio hombre. Dichos sedimentos son ya el fruto de un saber dado y de una sociedad dada. En cambio, el objeto de la ciencia del hombre es, *al mismo tiempo, el origen del hombre y de la sociedad*.

Se trata del intento de apoderarse del cabo de esta madeja, intento de controlar en su raíz el movimiento entre hombre y sociedad, de perseguir el punto a partir del cual es posible una redefinición de esta relación, de modo que *el hombre sea hombre y la sociedad sea sociedad*. Perseguir el punto a partir del cual el hombre

puede poseerse a sí mismo, conseguir su destino, la «felicidad»; perseguir el punto a partir del cual la sociedad es apresada como construcción racional, apta para el hombre, no contradictoria y no rémora para aquello que el hombre es.

Por consiguiente, es una torsión extraña la que se acaba de producir. Se constituye una ciencia nueva (nueva porque el objeto de tal ciencia es el hombre, y no ya un fenómeno natural), pero dicha ciencia nueva, para producirse, necesita tener como *objeto no algo conocido, experimentable, sino algo que falta*. Algo que falta, pero que produce *efectos reales*, es decir un *impedimento*: el impedimento de la sociedad y un impedimento más radical, ignoto, ausente y, sin embargo, reconocible en sus efectos.

Volveremos más adelante sobre esta presencia imaginada, diferenciada, impensada, de dicha falta; veremos cómo ella opera secretamente en los proyectos de liberación política, y en qué sentido vigila y hace posible la construcción de dichos proyectos y el intento de un saber científico respecto de ellos. Veremos cómo dicha *falta* inicia y condiciona sus desenlaces.

Mientras tanto, advirtamos cómo se articula esta ciencia nueva, en tanto que hecho de liberación, sobre dos polos que son *la utilidad social* y *la violencia*. En el *Discurso preliminar* de D'Alembert se declaran los objetivos, los blancos polémicos, las luchas teóricas y políticas, que se detallan en la definición del lenguaje y de la sociedad como formados «sobre la base de necesidades comunes y del intento común de satisfacerlas»⁴.

Afirmación del carácter extenso de la idea del hombre; afirmación del progreso del saber, a partir de esta dinámica de utilidad y, segunda palabra principal que aparece en el texto, de *violencia*. «Bien y mal —afirma D'Alembert— surgen de esa contradicción que es la violencia». La violencia como aquello que se halla en el origen *de la constitución de sí como sujeto autoconsciente*: la violencia es una estructura, un movimiento originario en el que el sujeto se halla inmerso. Tal estructura es la que condiciona, determina al sujeto, al yo, y no viceversa. «De la idea adquirida de lo justo y lo injusto nace el problema del yo».

⁴ D'ALEMBERT, *Discurso preliminar*, tr. it. A. Pons, Feltrinelli, Milán, 1966, p. 10.

En el *Discurso preliminar*, el reino de la verdadera moral es el reino que se inaugura después de que el saber ha sido sometido al interrogante sobre su liberación. Por consiguiente, ambigüedad de la ecuación entre saber y progreso, por la que, por un lado, se proclama que la ciencia es factor seguro, moral, de progreso y de mejora; y, por otra parte, este mismo progreso es expuesto, como su única consistencia, a la violencia o al carácter moralmente instantáneo de un acto revolucionario.

Dicha ecuación entre ciencia y progreso, en la literatura iluminista, es constantemente asociada al término pueblo. Aquí se refiere a la temática de la utilidad social de las ciencias: «La ciencia y la industria son la potencia de una nación», decía Lavoisier. Tal solidaridad entre el saber y la sociedad encubre la solidaridad entre el saber y el poder⁵.

El carácter transgresor del racionalismo moderno, del que el pensamiento iluminista y enciclopedista, en particular, tiene plena conciencia, se expresa de modo temáticamente más preciso como *problema de la relación entre naturaleza y sociedad*. Por lo tanto, el objeto del discurso antropológico no es ni el estado de naturaleza (el origen o la esencia del «hombre natural») ni la sociedad, sino el *tránsito de la naturaleza a la sociedad*, o, lo que es lo mismo, el tránsito de la naturaleza a la cultura. Relación entre naturaleza y cultura que es encarada polémicamente, como se señala anteriormente, no en sus términos metafísicos o históricos, sino en un sentido, por así decir, «epistemológico»⁶, que, en un cierto sentido, anticipa y hace posible la aplicación, *ante litteram*, de este término.

⁵ En este sentido resulta interesante la temática de la *contestation* en determinados institutos científicos y culturales parisinos, como el episodio de la *contestation* por parte de los profesores ante el intendente del «Jardin des plants», citado por FAVET en *La Révolution française et la science*, París, 1950, pp. 110-119.

⁶ Empleamos aquí y en lo que sigue de este volumen el término «epistemológico» en un sentido más amplio que el técnico propio de la filosofía de la matemática y de la filosofía de la física, entendiendo con él el cuestionamiento de la estructura misma del saber, *epistémè*, en un sentido previo e incluyente de los dos polos de la «ciencia» y de la «filosofía» y el problema, que dejamos suspendido en su pensabilidad, de su «historia». Tal calibración del término puede ser reconocida, histórica y geográficamente, en la lectura de Marx y de Freud efectuada en Francia entre los años sesenta y setenta, por ejemplo por L. Althusser y por el Círculo de epistemología de la Escuela Normal Superior de París.

De sentido epistemológico se trata, desde el momento en que al plantear la relación entre naturaleza y cultura se cuestiona, como uno de los elementos del movimiento global, la propia cognoscibilidad de tal relación, un *saber* de ella. Un saber de dicha relación, la *cultura*, presenta de hecho la característica absolutamente peculiar de ser, al mismo tiempo, por un lado, intento de control, y, por otro, el mismo producto de la relación entre los dos términos.

Tal interrogante «epistemológico» resulta paradigmático en Rousseau, en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Problema de una sociedad que no consigue pensarse a sí misma, que no consigue pensar *su* origen. El intento de pensar el origen de la sociedad está ligado al deseo de una liberación de la sociedad en la que se está, que aparece como injusta, encubriendo la naturaleza y el origen. Es la temática de la transgresión de una determinada sociedad y de una determinada ley. Es la temática entrelazada con la problemática etnológica de los viajes coloniales, del mito del buen salvaje, en la literatura sobre el tema del estado de naturaleza, sobre el estado de una naturaleza in-civilizada, perversa respecto a una bondad, a una autenticidad originaria⁷. En Rousseau, tal problemática se expresa con la tematización del nexo entre saber y poder, donde el término «poder» es tomado en su acepción de rapiña y de perversión. Las sociedades civilizadas (y las ciencias) son una corrupción respecto a una naturaleza «originaria». Se trata de una desviación que abarca en un único gesto el problema de la naturaleza y el problema del surgimiento de la sociedad. En efecto, el estado de naturaleza es conocible en Rousseau sólo a partir de una *contradicción*, de una *división* que el hombre experimenta en sí y en esta sociedad burguesa. Por otra parte, precisamente esta figura, cuya efectiva existencia no importa, y que es el *estado de naturaleza*, es la que hace *conocible* la sociedad y la división en ella existente.

⁷ DUCHET, M., *Anthropologie et histoire*, Mâspero, París, 1972.

pensamiento. El horizonte en el que debemos pensar y actuar tiene una estructura que nos prohíbe aprehender su origen: sólo se puede medir sus contradicciones, esto es, determinar el orden jerárquico y opresivo del saber del que está constituido y el de un funcionamiento social solidario con la reducción del significado de las relaciones entre los hombres y de su destino.

La práctica marxista, al desenmascarar la producción de una determinada noción de ciencia y de Estado, intenta producir una sociedad que se reúna nuevamente con el *origen* (una sociedad justa, libre, etc.). Esta operación sobreviene mediante el abatimiento de un enemigo (el enemigo de clase, en todas sus acepciones).

Queda inaugurada, imprevista todavía, la condición de posibilidad de esta práctica: es decir, cómo se constituirá el *deseo* de esta práctica. En otros términos, el operador de esta praxis está impulsado, de algún modo, por una «verdad objetiva»: debe, sin embargo, pensar que la *razón* y la *libertad* están *de su parte*. ¿Pero cómo se constituye dicha «verdad objetiva» en términos coherentes en el origen de su discurso? ¿Cómo se constituye el deseo del bien y de lo verdadero?

Problemas no sólo insolubles, sino, en un cierto sentido, ni siquiera inaugurados. Problemas para los que el punto de referencia no superado sigue siendo la *rotación de la ética* operada por la *Crítica de la razón práctica*, discurso transgresor en la medida en que sustituye al *sujeto del conocimiento* por otro sujeto, *el sujeto del deseo y del goce*, y en que desplaza el eje de la ética clásica, es decir el vínculo, sin rupturas, entre el sujeto y su vida².

Dicho *vínculo*, que clásicamente es la *felicidad*, resulta, por tanto, dividido en sí mismo: *la felicidad es concebida como egoísta*. Una felicidad no dividida, no egoísta, *faltas: el objeto de la ley* no es fructible mundanamente.

El sujeto que anhela la felicidad es, por consiguiente, un sujeto *dividido*. Los modos a través de los cuales tal división puede ser *sabida* inauguran un horizonte de pensamiento y de acción él mismo *dividido*. Esto es todo lo que el discurso de Rousseau recorre en el

² LACAN, G., «Kant avec Sade», en *Scritti*, tr. it. G. Contri, Einaudi, Turin, 1974, II, pp. 785-786.

II

LIBERACION E IMAGINACION

Si el iluminismo ha planteado el interrogante sobre las condiciones teóricas de una sociedad «humana», el debate sobre las Luces, hoy, acaba por situar el interrogante en segundo grado: en qué sentido el debate instaurado por el iluminismo es el área en la cual situar la cuestión de la eficiencia/ineficiencia del pensamiento contemporáneo.

El desgaste de un determinado horizonte del pensamiento, o del pensamiento en tanto que horizonte, parece estructural en la época moderna debido a que la transgresión del ideal clásico del ser y del conocimiento parece incapaz de superar los límites a partir de los cuales dicho ideal se ha anunciado y ha dominado el pensamiento occidental¹.

La solidaridad entre saber y dominio —vista ya por Rousseau— en el pensamiento contemporáneo ha llegado a modificar y censurar el interrogante sobre el bien y lo verdadero. El problema del bien y de lo verdadero no es un problema del puro pensamiento, por más que se lo conciba «dialécticamente»; por otra parte, no es tampoco el recurso a una praxis liberadora que deje al lado, o detrás, el puro

¹ Cf. BONTADINI, G., «Per una filosofia neo-classica», ahora en *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milán, 1972; DALMASSO, G., *Il luogo dell'ideologia*, Jaca Book, Milán, 1973. (Trad. esp.: DALMASSO, G., *El lugar de la ideología*, Zero-Zyx, Madrid, 1978.

segundo *Discurso*, como problema de la relación entre un *saber sobre la división y la división de este mismo saber*. En efecto, el sujeto rousseauniano se constituye en una duplicación — *imaginación* es el término preferido y calibrado por Rousseau — para la que aquél está marcado por una *contradicción* más originaria que la dada por la relación entre la naturaleza y la sociedad, una contradicción que no tiene un nombre y que evita, excediéndola originariamente, la *naturaleza y la sociedad*.

Toda esta problemática tiene su contrapartida en el texto de Sade, del Sade político — aunque hablar del Sade político supone hablar de toda la obra sadiana. El texto sadiano es el reverso de la medalla, el otro polo, en un cierto sentido dialéctico, de la imagen iluminista de liberación custodiada por la práctica de la Revolución. Polo «materialista» que se contrapone a la imagen espiritualista y déista de un Robespierre: materialismo que no sólo es heredero de la conciencia libertina, sino que constituye, tal como intentaremos hacer ver, su *conciencia transgresora*.

Para Sade, el hombre se constituye alrededor del deseo de una felicidad que es imposible. El instrumento de tal imposible felicidad, que es el placer, está ligado originariamente a la lucha y a la transgresión. No hay placer sin ley y sin transgresión de la ley. La *virtud* y el *vicio* (el consentimiento y el rechazo de la ley) son, por consiguiente, los polos en los que vive el placer. La virtud y el vicio son aparentemente opuestos: en realidad, son elementos de la misma dinámica, *síntomas*.

Para Sade, el placer se constituye en una dinámica de alienación, solidaria con el concepto de alienación religiosa y con el proyecto revolucionario de liberación de dicha alienación. Proyecto revolucionario que debe medir la estructura de la *transgresión* o de la *imaginación* y su originario alcance.

El desenlace de la propuesta sadiana no es un goce *sin ley*, lo que es imposible, sino la *libertad del goce*, o, lo que es lo mismo, la *libertad de la ley*: ataque radical al esquema moral y filantrópico como instrumento inconsistente para una lectura y una práctica de lo humano. Sade quiere ver esta medida de la *imposibilidad del goce* operando en la república jacobina, ya que ésta, construida sobre el *regicidio* y sobre el *crimen*, no puede fundarse en una *moral*. El

estado republicano nace en una transgresión, y sólo así el mismo es recuperación de la libertad del goce. El debe ser en el *crimen*.

Sólo así, por lo demás, puede exorcizarse la explosión del *mal que está en la naturaleza*. Cuadro pesimista, de un pesimismo — séanos permitido expresarnos de este modo — «epistemológico» sobre la naturaleza humana, que tiene como puesta en juego la afirmación trágica de una *felicidad en tanto que concepto cultural, no natural*.

El nexo entre la felicidad natural y la felicidad política, en la duplicación imaginaria que las constituye en su origen, es el detalle de los textos de Sade que leeremos. En estos textos se piensa, hasta su límite, que el guarismo humano no es liberable.

consolidados y reconocibles, no puede plantearse lo mismo para un debate sobre la *epistemología de la política*. Dicho debate, o no existe, o se mueve a tientas.

En este sentido, son preciosas las indicaciones que históricamente toman el nombre de un Rousseau o de un Sade. Su discurso es un *interrogante sobre el origen de la sociedad* que desde el comienzo está unido a un análisis «epistemológico» de la naturaleza humana.

Hasta los primeros decenios de este siglo, la obra de Sade ha permanecido censurada o conocida sólo por intereses literarios o curiosidad por la perversión, y hoy ha llegado al proscenio únicamente en relación con la afirmación de una problemática psicoanalítica. La obra de Rousseau, a través de las oscilaciones filológicas e interpretativas de sus críticos, distintamente coloreadas y según la ideología de pertenencia, se ha sedimentado finalmente como problema de la relación entre Rousseau y Marx. El problema de la relación entre Rousseau y Marx nace como problema de la articulación entre la democracia política y la democracia económica. Y la consideración del texto rousseauniano es entendida como *lo que anticipa*, constituyendo eventualmente su punto de referencia dialécticamente esencial, temas cuyas condiciones teóricas y prácticas se disparan completamente en la revolución marxista¹.

Pero, sobre el sujeto de tal democracia en su relación con el sujeto de la revolución marxista pesa la ausencia de un interrogante. Las aproximaciones entre democracia burguesa y democracia marxista, entre liberación burguesa y liberación marxista, se mueven casi siempre en un plano que no cuestiona quién es el sujeto de tal liberación.

El que, al día siguiente de la constitución de la práctica del movimiento obrero, el sujeto, en tanto que detentador de un saber, ideológico y moral, así como de una práctica correspondiente, sea concebido como apenas un *producto*, más que como el virgen y originario *protagonista* de sus actos cognoscitivos y sociales, es una

¹ Véase, a este respecto, las actas de la Convención de Dijon de 1962 sobre el *Contrato social*, publicadas por Belles-Lettres, París, 1965, además de: DELLA VOLPE, G., *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1959; la introducción de GERRATANA, V. al *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma, 1968; LANDUCCI, S., «Approssimazione a Rousseau», en *Belfagor*, XVIII, 1963, pp. 648-665.

III

LO IMPREVISTO DE LA POLÍTICA

El discurso utópico sobre la construcción política, propio de un Morelly, de un Meslier, de un Dechamps, pero paradigmático de un humus y de una *koiné* cultural totales, no ha tenido, a diferencia de otras doctrinas —piénsese en aquéllas sobre la relación entre ciencia y sociedad—, una *análoga continuación epistemológica* en el siglo siguiente.

Si bien el carácter transgresor del racionalismo moderno estaba de algún modo ya presente y operaba en gran parte de la producción a partir de la segunda mitad del siglo en el modo de formular la idea y el método de las ciencias en su relación con lo social, en cuanto respecta a la filosofía de la política parecería que una *clausura* acompañase a la concepción del sujeto político y la cuestión de su liberación.

El *modo* en que el nombre de Marx viene a la mente es sumamente significativo: rotación del pensamiento sobre la conciencia racionalista y burguesa, y por tanto iluminista, que ha encontrado enormes dificultades para hacer reconocer, dentro y fuera del movimiento obrero, el carácter de *novedad epistemológica de su práctica* y de su respectivo discurso. Al punto que, si bien un debate sobre la epistemología de las ciencias en su relación con el sujeto y con la sociedad, aunque muy alejado del movimiento en un horizonte *definido*, posee hoy ciertos puntos de referencia en cierto modo

afirmación que, si resulta difícil el que se la llegue a pensar, resulta sobre todo censurada con frecuencia por la práctica política y por el modo en que se vienen planteando los *interrogantes* respecto de tal práctica. La *difícultad de pensar* el ser producto del sujeto es, por lo demás, solidaria con un cierto establecimiento, ideológico y de poder, en el que se mueve la práctica política.

Afirmar, en las huellas de la *Introducción a la crítica de la economía política* marxiana, que el sujeto no es el detentador virgen e inocente de una teoría y de una capacidad moral, tiene consecuencias radicales en el modo de pensar las contradicciones políticas.

El estancamiento de un interrogante sobre el acto político es el estancamiento de un cierto modo de plantear el problema de *un saber sobre la liberación política* que no cuestiona la *relación* entre estos dos términos: *saber y liberación*.

La reflexión sobre lo político se mueve alrededor de un espacio vacío, de un *imprevisto* que es el cuestionamiento de la relación entre la filosofía de la política como teoría del intento de construcción política y la diagnosis de las estructuras del sujeto. Dicha relación está sistemáticamente censurada por la filosofía de la política; más bien podríamos afirmar que ella *se construye* sobre dicha censura.

Allí donde el discurso teórico sobre la sociedad se construye confinando y exorcizando a la filosofía de la política en el campo cerrado de la *ideología*, los términos del problema cambian sólo aparentemente. Aparentemente, allí donde la relación entre *lo existencial y lo político* es concebida como relación entre una interioridad privada y la relevancia pública y estructural de los fenómenos.

La «enseñanza» del texto rousseauniano y del texto sadiano, es decir el modo en que tales textos nos interesan y son empleados como instrumento, consiste en que instan a pensar *el sentido segundo con que la posibilidad/imposibilidad de una liberación de las estructuras de la existencia coincide con la posibilidad/imposibilidad de una liberación de lo político*. Inexorable repropuesta de una *división* en la que el ser humano surge y permanece. Al mismo tiempo, tal división es *en la naturaleza y en la sociedad*, funciona de modo de no poder ser reducida, con una prioridad lógica y geográfica, a uno de los dos términos, y plantea los *límites* del proyecto de construcción política mediante la interrogación planteada en térmi-

nos estructurales y epistemológicos por el problema del *destino* (o de la felicidad/infelicidad).

En este sentido, el discurso sobre la liberación política nace de rebote, originariamente, del polo de la naturaleza hacia el polo de la sociedad, y parece exigir la construcción de una sociedad que debe ser «natural» (según las leyes de la naturaleza, científica) y, además, «más que natural, innatural» (es decir, liberada de las contradicciones y de los males de la naturaleza). Esta *ambigüedad*, en la teoría rousseauniana y sadiana, en distintos sentidos, circunscribe el significado de una división in-colmable, y formula el nexo entre las dos liberaciones, la natural y la política, como *nexo entre dos imposibilidades*.

Así pues, el discurso sobre la liberación es considerado *inevitable* tanto como inconsistente: *u-tópico, sin lugar*. Imaginario, en el sentido en que se estructura respecto a esta ausencia.

CAPITULO I

NECESIDAD E IMAGINACION

Límites del «Discurso sobre el origen de la desigualdad»

«En efecto, no es una empresa fácil separar en la naturaleza actual del hombre aquello que es originario de lo que es artificial y conocer adecuadamente un estado que ya no existe, que tal vez nunca ha existido, y que probablemente jamás existirá, y del que, sin embargo, habría que tener nociones justas para saber juzgar acerca de nuestro estado presente.»

ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*

«Suponed una primavera perpetua en la tierra; suponed, por todas partes, el agua, el ganado, las dehesas; suponed a hombres que surgen de la naturaleza, por una vez dispersos y rodeados por estas cosas: no consigo imaginar cómo hemos renunciado a su libertad primitiva y abandonado la vida solitaria y pastoril, tan conveniente para su natural indolencia, para imponernos sin necesidad la esclavitud, el trabajo, las miserias inseparables del estado social.»

ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*

Para las citas del *Discours* y del *Contract Social*, el número de página remite a la edición de las *Oeuvres complètes* de J.-J. Rousseau, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, París, 1964, III.

La torsión que acompaña al surgimiento del discurso antropológico como discurso de manumisión de las contradicciones políticas está expresada —ya ha sido afirmado— de modo paradigmático en el segundo *Discurso* rousseauniano.

Nos disponemos a leer este texto conscientes de las implicaciones y de los riesgos de tal lectura, que son, en un cierto sentido, las implicaciones y los riesgos de todo *gesto* de lectura.

Leer no es nunca una operación *inocente*, *transparente*. Leer nunca es proporcionar un significado a una constelación de significados preexistentes, en la que tal significado pueda ser valorado, aceptado o rechazado. Una lectura no inocente, no transparente, no idealista, no es únicamente aquella que explicita el *interés* de quien mueve el discurso, aquella que no se limita a la *superficie* del texto, y desenmascara los intereses y los interrogantes precedentes, en virtud de los cuales el texto se constituye¹; sino que lectura no transparente, no idealista, significa lectura en la que *aquello que llega antes que la ley*, aquello que la ley de un determinado saber oscurece e impide, se convierte en *objeto del discurso*.

El texto rousseauniano se constituye precisamente en este desnivel para el que él mismo es *interrogante sobre el origen no presente*,

¹ Cf. DALMASSO, G., *op. cit.*, pp. 20-21, 111-124.

censurado, de un determinado saber. Interrogante *violento*, no sólo en el sentido de que *se opone* a un saber precedente, teológico o metafísico, sino en el sentido de que inaugura un problema *epistemológico*: un discurso que plantea como *su* objeto el problema de *su* origen. En el prefacio al segundo *Discurso*, Rousseau nos anticipa un recorrido semejante. Por consiguiente, somos llevados por el entramado de un texto que no podemos leer como una serie de enunciados que proporcionen esquemas metafísicos, morales, religiosos, sino por un texto que requiere como clave de lectura la implicación de aquel que lee en el lugar de nacimiento del texto ².

² Por lo demás, podemos preguntarnos en qué sentido una lectura que no obligue a un riesgo, que no conduzca a los umbrales de un encuentro, es realmente gesto de lectura y no revoltijo de significados, como si fuesen cuños ya conocidos, en el interior de una misma construcción y de un mismo discurso.

I LA IMAGINACION Y EL ORIGEN DEL HOMBRE

El conocimiento «más útil y menos progresivo entre todos los conocimientos humanos» ³ es el del *hombre*. De este modo, Rousseau introduce el problema de una antropología.

Este discurso sobre el hombre se plantea como exhumación de algo que no se va a ver, oculto: «Similar a la estatua de Glauco, que el tiempo, el mar y la tempestad desfiguraron al punto de hacerla más semejante a una bestia feroz que a un Dios, el alma humana, alterada en el seno de la sociedad por mil causas que se representan sin pausa, desde la adquisición de una cantidad de conocimientos y de errores, desde las mutaciones sobrevenidas en la constitución de los cuerpos y del continuado choque de las pasiones, por decirlo de este modo, ha mudado de aspecto hasta volverse casi irreconocible» ⁴.

Rousseau quiere instituir un *pensamiento* de la esencia del hombre en los términos de la *comprensión* de su *origen*. Pero, ¿cuáles son las condiciones para llegar a pensar esta esencia? ¿En qué condiciones el hombre puede efectuar un discurso sobre sí mismo?

Esta empresa es definida, poco después, como propia de un Aristóteles o de un Plinio de nuestros días. «¿*Qué experiencias se*

³ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 122. De aquí en adelante indicaremos este texto con la abreviatura *Discours*.

⁴ *Ibid.*, p. 122.

*exigirian para lograr conocer al hombre natural, y cuáles son los medios para efectuar esas experiencias en el seno de la sociedad?*⁵. Por otra parte, la sociedad es inextricable: el hombre natural, virgen, no nos es dado. «En efecto, no es una empresa fácil el separar en la naturaleza actual del hombre aquello que es originario de lo que es artificial y conocer adecuadamente un estado que ya no existe, que tal vez nunca ha existido, y que probablemente jamás existirá, y del que sin embargo habría que tener nociones justas para saber juzgar acerca de nuestro estado presente»⁶. Contexto inextricable del que no se consigue aferrar el cabo: incapacidad de plantear, por parte del sujeto, un saber sobre sí. Cuantos más nuevos conocimientos sean «acumulados», tanto más el hombre resulta «privado» de los medios para conquistar el más interesante de todos; y, en un cierto sentido, «a fuerza de estudiar al hombre, nos encontramos en la imposibilidad de conocerlo».

La temática del siglo XVII del hombre natural está sometida al interrogante sobre las condiciones mismas de un saber sobre el hombre. Semejante interrogante se desprende y se mantiene en el modo con el que una sociedad se interroga sobre la imagen que tiene de sí misma: lo «natural», lo primitivo o lo salvaje son el espejo en el que la nascente sociedad burguesa puede comenzar a pensarse como una realidad que *antes no existía*. Las investigaciones antropológicas, tan difíciles de efectuarse y en las que tan poco se ha pensado hasta hoy, «son todavía los únicos medios que quedan para eliminar las muchas dificultades que nos sustraen el conocimiento de los fundamentos reales de la sociedad humana»⁷.

El concepto de ley natural inaugura el espacio de un equívoco, dado que por ley natural, que «según los autores modernos implica la libertad y la razón humana», se entiende algo que es ya una conclusión, un producto de los «múltiples conocimientos que no pertenecen por naturaleza a los hombres, y de ventajillas cuya idea es concebible sólo por hombres ya salidos del estado de naturaleza».

Por consiguiente, el saber natural es algo distinto de un *saber*

⁵ *Ibid.*, pp. 123-124.

⁶ *Ibid.*, p. 123.

⁷ *Ibid.*, p. 124.

históricamente producido. La posibilidad que tiene el hombre para clarificarse ante sí mismo se halla en la torsión, en el desmascaramiento por el cual un saber sobre el hombre, presuntamente tal, se revela como un falso saber, como una censura de la verdad. «Se comienza por buscar las reglas de acuerdo con las cuales, para la utilidad común, sería oportuno que los hombres concordasen entre sí; y luego se le da el nombre de ley natural al conjunto de estas reglas, sin otro fundamento que el bien que se considerara resultaría de su práctica universal. He aquí, ciertamente, una manera muy cómoda de formular definiciones y de explicar la naturaleza de las cosas sobre la base de conveniencias casi arbitrarias»⁸. Contra el intelectualismo de aquellos que desean «hacer del hombre un filósofo antes de haberlo hecho hombre», se inaugura la aventura de un saber que se remonta al origen del discurso sobre el hombre, a una ley que, para ser natural, «debe hablar inmediatamente con la voz de la naturaleza».

El discurso se enfoca girando alrededor de dos principios: 1) el interés por el bienestar y la conservación de los hombres; 2) la repugnancia natural a ver sufrir a los semejantes. Estos dos principios son transgresores, resultan recuperados atravesando un saber que los ofusca⁹; principios que son factores de una experiencia y de una estructura elemental del hombre: principios que ningún saber es capaz de conseguir o de definir, pero que incluso estructuralmente preceden a cualquier saber respecto de ellos.

Un saber respecto del hombre se formula en el espacio de este retorno hacia aquello que lo precede y lo constituye originariamente. Únicamente en este intento de recuperar el origen resulta posible plantear correctamente el interrogante sobre problemas que, por lo demás, se revelarían como una jaula en la que, según Rousseau, es oprimida la autenticidad del hombre.

A través del caos aparente, la injusticia, la irracionalidad de las relaciones y de las instituciones sociales se trata de mantener una exigencia mediante la cual, únicamente, «después de haber removido el polvo y la arena que rodean al edificio, se descubre la base

⁸ *Ibid.*, p. 125.

⁹ Cf. *ibid.*, pp. 125-126.

inquebrantable sobre la que se ha construido y se aprende a respetar sus cimientos»¹⁰. «Ahora bien, sin estudiar seriamente al hombre, sus facultades naturales y sus sucesivos desarrollos, nunca se llegará a efectuar estas distinciones y a separar en la actual constitución de las cosas aquello que la voluntad divina ha hecho de aquello que el arte humano ha pretendido hacer»¹¹.

Se establece, por consiguiente, entre el problema antropológico como tal y las «búsquedas políticas y morales», una particular *relación de causa y efecto*. Ya que, si las búsquedas sobre las formas históricas y culturales en las que se ha corporizado la humana convivencia son un *efecto*, con frecuencia pervertido, respecto de una imagen originaria, también es verdad que dicho efecto, con su producirse, plantea al mismo tiempo su *causa*; ésta es entretendida únicamente mediante un recorrido transversal: «las búsquedas políticas y morales originadas por el importante problema que examinamos, por lo tanto, útiles de cualquier modo, y la historia hipotética de los gobiernos es para el hombre una lección instructiva en cualquier sentido». El problema del origen del hombre vive entonces solamente en el estudio de sus efectos. El interrogante sobre el estado de naturaleza, por sí solo, es de hecho interrogante sobre «un estado que ya no existe, que tal vez nunca ha existido, y que probablemente jamás existirá, y del que sin embargo habría que tener nociones justas para saber juzgar acerca de nuestro estado presente».

Así pues, el interrogante sobre el origen se anuncia en el detalle de su ausencia. El origen como acontecimiento extraño de una duplicación, de una transgresión en la estructura natural: acontecimiento nombrado de diversos modos, como veremos: *imaginación, libertad, perfectibilidad*.

La temática del estado de naturaleza se anuncia como algo incomprensible, impensable en tanto que intacto, virgen. Y el intento consiste en vigilar el momento en que la naturaleza resulte escindida, el instante en el que se escinde algo que ya no puede ser definido como «natural». Intento de explicar «mediante qué cadena prodigiosa de hechos el fuerte pudo decidir que el débil le sirviera».

¹⁰ *Ibid.*, p. 127.

¹¹ *Ibid.*, p. 127.

El artificio, la violación de la naturaleza, es solidario con el surgimiento de las dos figuras de la imaginación y del derecho. El problema es inédito: «todos los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han experimentado la necesidad de retroceder al estado de naturaleza, pero ninguno llegó hasta aquí»¹². El estado de naturaleza no es la proyección de un saber ya constituido: el estado de naturaleza se anuncia en una articulación para la que naturaleza y cultura son dos polos de un movimiento más amplio que *carece de nombre*, que todavía debe ser *pensado*. «Algunos no han hesitado en atribuir al hombre, en este estado, la noción de lo justo y de lo injusto, sin preocuparse por mostrar que tal noción debía pertenecerles, y ni siquiera si les era útil; otros han hablado del derecho natural por el que cada cual ha de conservar aquello que le pertenece, sin explicar qué entendían por pertenecer; otros más, otorgando sin más ni más al más fuerte la autoridad sobre el más débil, dieron pronto nacimiento al gobierno, sin pensar en el tiempo que debe haber transcurrido antes de que los términos autoridad y gobierno hayan podido ser aceptados por los hombres; por último, todos, hablando sin pausa de necesidad, de avidez, de opresión, de deseo y de orgullo, han transferido al estado de naturaleza ideas tomadas de la sociedad; hablaban del hombre en estado salvaje y pintaban al hombre civilizado»¹³. Se trata de una confusión que concibe la naturaleza en los términos de una *cierta* filosofía, de un *cierto* saber. Por lo tanto, la teoría a cuya construcción se pliega Rousseau, vale decir, el examen de los fundamentos de la sociedad, implica una ruptura en el modo en el que se piensa la naturaleza. Este problema ha sido planteado, pero no ha sido todavía pensado: «todos los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han experimentado la necesidad de retroceder al estado de naturaleza, pero ninguno llegó hasta aquí». En efecto, la naturaleza no se sitúa en el mismo plano de la cultura: el pasaje de la naturaleza a la cultura es *un pasaje decisivo*, una transgresión no contenible, comprensible en el interior de la relación entre naturaleza y cultura. «El hombre que piensa es un animal depravado»: la

¹² *Ibid.*, p. 132.

¹³ *Ibid.*, p. 132.

infelicidad y el surgimiento de lo humano tienen la misma fecha y el mismo lugar de nacimiento. El pasaje de la animalidad a la humanidad queda escindido por el advenimiento de la infelicidad: por la complicación del mal natural. «Las desgracias y las innumerables penurias que se experimentan en todas las condiciones por las que las almas son roídas permanentemente; he aquí las pruebas funestas de que nuestros males son en su mayor parte obra nuestra y que los habríamos evitado en su casi totalidad manteniendo la manera de vivir simple, uniforme y solitaria que nos estaba prescrita por la naturaleza. Si ella nos ha destinado a ser sanos, casi me atrevo a afirmar que el estado de reflexión es un estado contra natura y que el hombre que piensa es un animal depravado»¹⁴.

Esta complicación de la naturaleza del animal es el surgimiento de la libertad. «El hombre contribuye a sus propias operaciones en calidad de agente libre». «Por consiguiente, la bestia no puede separarse de la regla que le está prescrita, ni siquiera cuando hacerlo se volviese a su favor, mientras que el hombre se aparta de ella con frecuencia y para su propio daño»¹⁵. Esta complicación es una descompensación, una división en la estructura natural, que tiene el aspecto de la corrupción: «así, un pichón morirá de hambre junto a un plato lleno de óptima carne, y un gato sobre un montón de fruta o de grano, cuando uno y otro muy bien podrían nutrirse con el alimento rechazado si tuviesen la predisposición a probarlos. Así, los hombres disolutos se abandonan a excesos que son causa de fiebres y de muerte; porque el espíritu corrompe a los sentidos y la voluntad sigue hablando cuando la naturaleza calla»¹⁶. Esta libertad, emparentada con la descompensación y la división, esta extraña separación en la naturaleza tiene asimismo otro nombre: *perfectibilidad*. Leamos algo más adelante: «pero aun cuando las dificultades que surgen respecto a todos estos problemas dejasen algunas posibilidades de discusión a propósito de esta diferencia entre el hombre y el animal, para distinguirlos hay otra cualidad muy específica sobre la cual no puede haber discusión, la facultad de perfeccionarse;

facultad que, con ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente a todas las otras, y que rige en nosotros, en la especie así como en el individuo, mientras que el animal, al cabo de pocos meses, es lo que será para toda la vida, y su especie, al cabo de miles de años, lo que era el principio de estos miles de años»¹⁷.

En otros términos, el hombre presenta esta extraña separación en la cadena, en el mecanismo de su naturaleza. «¿Por qué únicamente el hombre está sujeto a volverse imbecil?» ¿No será quizá porque vuelve así a su estado primitivo «y porque, mientras que la bestia que nada ha adquirido y que nada tiene que perder mantiene siempre su instinto, el hombre, volviendo a perder por vejez u otros accidentes cuanto su *perfectibilidad* le había llevado a conquistar, llega a caer más bajo incluso que la bestia»?¹⁸

Esta perfectibilidad, esta inauguración de nuestra raza es solidaria con la inauguración del mal, de la división, de la pérdida de una situación de felicidad originaria (en la cita precedente, el animal era equiparado con la *felicidad* y el hombre con la *pérdida*, con la depravación de dicha felicidad). «Sería triste para nosotros el encontrarnos obligados a admitir que esta casi ilimitada facultad que nos distingue es la fuente de todas las desdichas del hombre: que lo aleja, en el curso del tiempo, de la condición originaria en la que transcurrían días tranquilos e inocentes, que haciendo surgir en los siglos su inteligencia y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo convierte a largo plazo en tirano de sí mismo y de su naturaleza»¹⁹.

Una secuencia de cuatro términos: mal, división, humano, tiranía. Los dos primeros, mal y división, lo alejan de la condición originaria en la que transcurrirían días tranquilos e inocentes; el tercero, lo humano, es un pasaje, un salto, que inevitablemente produce el cuarto término, es decir, un sujeto tirano de sí mismo y de su naturaleza.

Procuramos aproximarnos más a este lugar enigmático, a esta desviación que es el *origen*. Este se presenta en el texto, inmediatamente después de que Rousseau ha delineado los términos de liber-

¹⁴ *Ibid.*, p. 138.

¹⁵ *Ibid.*, p. 141.

¹⁶ *Ibid.*, p. 141.

¹⁷ *Ibid.*, p. 142.

¹⁸ *Ibid.*, p. 142.

¹⁹ *Ibid.*

tad y perfectibilidad, inmediatamente después, y solidariamente con esta «complicación que huye del mecanismo natural». El origen se presenta aquí como *falta*. «El salvaje, abandonado por la naturaleza al puro instinto, o, más bien, compensado de éste, que a veces le falta, por facultades capaces de suplirlo primero, y luego elevarlo muy por encima de él, comenzará por lo tanto con las funciones puramente animales: percibir y sentir será su primera condición, que compartirá con todos los animales. Querer y no querer, desear y temer, serán las primeras y casi las únicas operaciones de su alma, hasta que nuevas circunstancias no le determinen nuevos desarrollos»²⁰.

La falta del instinto natural es suplida originariamente: «facultades capaces de suplirlo primero». De algún modo, esta suplencia se plantea como un *de más*. En esta suplencia, el instinto retorna de distinto modo: como a través de una superioridad abierta, supeditada a «nuevas circunstancias que determinarán nuevos desarrollos».

Las «circunstancias» no son el único polo del desarrollo: el otro polo nos es descrito en las líneas inmediatamente siguientes: «digan los moralistas lo que quieran, el intelecto humano mucho debe a las pasiones, que, de común acuerdo, le deben, a su vez, bastante: nuestra razón se perfecciona con sus actividades: procuramos conocer sólo porque deseamos gozar, y no sería concebible que se fatigase razonando quien no tuviese ni deseos ni temores»²¹. Por lo tanto, la falta del instinto y la relativa y misteriosa suplencia de tal instinto están emparentadas con este deseo y con este goce, que dan origen al desarrollo de los conocimientos.

A diferencia del hombre salvaje, totalmente privado de luces, que únicamente experimenta pasiones dadas por el simple impulso natural, a diferencia del hombre salvaje «cuyos deseos no superan sus necesidades físicas», el hombre plenamente humano, el hombre civilizado, es un hombre cuyo deseo excede la necesidad.

¿Cuál es el extraño poder que aleja al hombre de su estado natural, que parece ser el estado de la necesidad más que el deseo? «La fantasía no le pinta nada; el corazón no le pide nada. Sus

²⁰ *Ibid.*, p. 143.

²¹ *Ibid.*, p. 143.

modestas necesidades se hallan de tal suerte a su alcance, y él está tan lejos del grado de conocimiento necesario para desear las mayores, que no puede tener ni previsión ni curiosidad. El espectáculo de la naturaleza, a fuerza de hacersele familiar, se le hace indiferente. ¡Siempre el mismo orden, siempre las mismas revoluciones! No está suficientemente evolucionado como para asombrarse con las mayores maravillas; es inútil buscar en él la filosofía que se le ofrece al hombre para saber observar una vez aquello que ha visto todos los días. Su alma, a la que nada altera, se abandona por entero al sentido de su existencia actual, sin ninguna idea del porvenir, por cercano que éste pueda ser, y sus proyectos, limitados como sus visiones, apenas si se extienden hasta el final de la jornada. Todavía hoy, entre los caribes, el grado de previsión es el siguiente: por la mañana venden sus lechos de algodón, incapaces de prever que esa misma noche los necesitarán y que les resultará inútil llorar para volver a adquirirlos»²². «¿Qué progreso podría efectuar el género humano disperso entre los animales en las selvas? ¿Y hasta qué punto podrían perfeccionarse e iluminarse recíprocamente hombres que, careciendo de morada estable y de necesidad del uno por el otro, se encontrasen por acaso dos veces en la vida, sin conocerse ni hablarse?»²³.

El estado salvaje es situado antes de la problemática sobre el hombre natural como justo o injusto, como racional o no racional. ¿Qué significa un discurso sobre la bondad originaria del salvaje? ¿Qué significa hablar de la justicia del hombre natural si la justicia, ligada a la distribución de las tierras, presupone que el estado de naturaleza ya está destruido?»²⁴.

El hombre primitivo está antes de la *oposición entre bueno y malo*, antes de la *ley*. El retrato de dicho hombre salvaje nos es ofrecido de modo fascinante en el *Essai sur l'origine des langues*, al comienzo del capítulo IX: «En los primeros tiempos, los hombres vivían dispersos sobre la superficie de la tierra y no tenían otra sociedad que la de la familia, otras leyes que las de la naturaleza, otra

²² *Ibid.*, p. 144.

²³ *Ibid.*, p. 146.

²⁴ *Cf. ibid.*, p. 145.

lengua que el gesto y algún sonido inarticulado»²⁵. Se describe posteriormente este estado bestial del hombre: «no estaban ligados por ninguna idea de fraternidad común; y, al no poseer ningún ábito que no fuese la fuerza, se creían²⁶ enemigos unos de otros»²⁷.

La ausencia, el no saber, la no relación son denominados — desde el principio en una estructura de retorno, de duplicación, y empleamos la palabra que trataremos algo más adelante — *imaginación*. Este hombre «abandonado, solo en la superficie de la tierra», no podía ser sino «un animal feroz».

Es necesario retornar a esta precedencia estructural del estado bestial sobre la humanidad civil con el fin de no cometer el error de Condillac, quien, para explicar el origen del lenguaje, presupone justamente aquello que es preciso cuestionar, es decir «una especie de sociedad ya formada entre los inventores del lenguaje». Pero, ¿de qué tipo de sociedad se trataba? ¿Y cómo nunca se hizo necesaria, o incluso únicamente posible, la invención del lenguaje? Se podría decir que «las lenguas nacieron en la relación doméstica de los padres, de las madres y de los hijos, pero con esto, además de no resolverse las objeciones, se caería en el error de que, razonando sobre el estado de naturaleza nos vemos llevados por ideas tomadas de la sociedad, considerando siempre a la familia reunida en una misma morada y a sus miembros ligados entre sí por una unión íntima y constante al igual que nosotros, donde tantos intereses comunes los mantienen juntos; mientras que en este estado primitivo, no poseyendo casa, cabaña o propiedad de ningún género, cada cual encontraba reparo al acaso, y con frecuencia por una sola noche; hombres y mujeres se unían fortuitamente, según el encuentro, la ocasión y el deseo, sin que la palabra fuese un medio muy necesario para expresar aquello que tuviesen que decirse; con la misma facilidad, se dejaban»²⁸.

Esta sociedad primitiva que es una *no-sociedad* es considerada junto a la *inmediatez de la necesidad y la inmediatez de la presencia*.

²⁵ *Essai sur l'origine des langues*, Edition Belin, París, 1817, p. 516. De aquí en adelante citaremos este texto con la abreviatura *Essai*.

²⁶ Las cursivas son mías.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Discours*, pp. 146-147.

«La madre, primero amamantaba a los hijos para satisfacer su propia necesidad, y luego, cuando el hábito la llevaba a encariñarse con ellos, los nutría para satisfacer sus necesidades; apenas tenían fuerzas para buscarse el alimento por sí mismos, no tardaban en dejar también a la madre»²⁹. La animalidad hace un todo uno con la inmediatez, con la incapacidad de *dilación*, de *conservación*, con la ausencia del repliegue típico que se produce en el interior de la cadena, de la estructura de nuestra raza. «Y ya que para volver a encontrarse casi no había otro medio que no perderse de vista, muy pronto llegaban al punto de no reconocerse entre sí»³⁰.

El primer modo con que Rousseau introduce en el pasaje de lo bestial a lo humano es a través del calibre de la *piedad*. Si bien es verdad que la piedad está, de algún modo, presente también en el animal, la piedad queda referida fundamentalmente al hombre en el nivel de principio fundador de la experiencia antes que cualquier conocimiento respecto de ella.

Una piedad individualizada por: 1) la repugnancia natural a ver sufrir a los semejantes; 2) el interés en nuestro bienestar y en nuestra conservación; presenta un aspecto ambiguo y contradictorio, por el cual, por una parte ella existe en el hombre en estado bestial, y por otra se constituye precisamente en virtud de otro elemento ajeno al juego dialéctico entre el hombre en tanto que bestia y el hombre civilizado.

Dicho elemento es la imaginación: «La piedad, aun cuando conatural al corazón del hombre, permanecería eternamente inactiva sin la imaginación que la pusiese en funcionamiento»³¹. ¿En qué consiste la *imaginación*? La imaginación es un cierto movimiento, una cierta duplicación de la piedad: es el devenir *humano* de la piedad. «¿Cómo nos dejamos mover a la piedad? *Transportándonos fuera de nosotros mismos*»³².

La ambigüedad que se señalaba consiste en el hecho de que este traslado, este viaje, esta salida se hallan en una duplicación que es

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Essai*, p. 517.

³² *Ibid.* Las cursivas son mías.

originaria y que es la única que los hace posibles. Porque el animal no sufre, así como no goza: el sufrir y el gozar están inscritos en una estructura de imaginación. «Nosotros sufrimos en tanto que consideramos que el otro sufre; no en nosotros, en él es donde sufrimos»³³.

El *pensamiento* nace en esta estructura de duplicación imaginaria: él mismo nos está puesto a nuestro alcance como un elemento o una estructura de dicho movimiento. «Considérese cómo tal traslado presupone conocimientos adquiridos. ¿Cómo podría imaginar males de los que no tuviese ninguna idea? ¿Cómo podría sufrir viendo sufrir a otro, si no *supiese* que él sufre, si ignorase qué hay de común entre él y yo?»³⁴.

No tiene *lugar*, literalmente, el interrogante respecto de la bondad o la crueldad del primitivo, y tampoco tiene razón Hobbes, quien afirma que el hombre es malvado, *homo homini lupus*, porque es impulsado exclusivamente por el deseo de satisfacer su instinto y, por consiguiente, se halla en lucha originaria con los otros hombres. «Aquel que nunca ha reflexionado no puede ser clemente, justo o piadoso, pero tampoco puede ser malvado y vengativo. Aquel que *nada imagina* no se percibe sino a sí mismo; está solo en medio del género humano»³⁵.

En el texto rousseauniano, la imaginación aparece también como una extraña duplicación, del deseo respecto a la necesidad, de la felicidad respecto a la satisfacción.

Es decir, que la naturaleza no es un dato, puntual, idéntico de sí mismo, sino que es ella misma en una estructura de dilación: tal como afirma Derrida, es una *reserva*³⁶. «En la medida en que un nuevo objeto nos golpea, queremos conocerlo: en los que nos son conocidos buscamos relaciones con el primero. Así es cómo aprendemos».

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.* Las cursivas son mías.

³⁵ *Ibid.* Por consiguiente, el estado de naturaleza precede a tales oposiciones. Jacques Derrida señala precisamente cómo el discurso de Rousseau desmascara el hecho de que la filosofía política nace en un terreno neutro (cf. *Della grammatologia*, tr. it., Jaca Book, Milán, 1969, p. 215). La filosofía política corre el incesante riesgo de cometer el error de aquellos que «razonando sobre el estado de naturaleza le trasladan las ideas tomadas de la sociedad» (cf. *Discours*, p. 146).

³⁶ El argumento es desarrollado por DERRIDA en *Della grammatologia*, cit., pp. 210-215.

demostramos a considerar aquello que se halla bajo nuestros ojos, y así es cómo *aquello que nos es extraño nos conduce al examen de aquello que nos afecta*»³⁷. Como si el conocimiento mismo de la naturaleza se constituyese en virtud de una ausencia más que de una presencia.

Así pues, los hombres primitivos, aunque habituados a verse, no se conocían entre sí. «Tenían la idea de un padre, de un hijo, de un hermano, pero no la idea de un hombre»³⁸. «Su cabaña contenía a todos sus semejantes; un extranjero, una bestia, un monstruo, eran para él la misma cosa: fuera de ellos y de su familia, el universo entero no era nada para ellos»³⁹.

Así pues, las oposiciones propias del estado de naturaleza, descritas por los filósofos y los etnógrafos se neutralizan, anulándose. Los padres de las naciones son, a un tiempo, feroces y tiernos...⁴⁰ «Aquellos tiempos de barbarie eran la edad de oro, no porque los hombres estuviesen unidos, sino porque estaban separados. Cada cual, es de creer, se consideraba el amo de todo; quizás haya sido así: pero todos conocían y deseaban aquello que estaba a su alcance; sus necesidades, lejos de acercarlos a sus semejantes, los alejaban. Los hombres, es verdad, se unían al encontrarse; pero raramente se encontraban. Por todas partes reinaba el estado de guerra, y toda la tierra estaba en paz»⁴¹.

³⁷ *Discours*, p. 155. Las cursivas son mías.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cf. *Essai*, pp. 517-518.

⁴¹ *Ibid.*, p. 518.

³⁷ Resulta interesante la crítica de Rousseau a Hobbes. Rousseau rechaza la tesis de los primitivos como enemigos, introduciendo la estructura de lo imaginario. Ellos «se creían» enemigos. Hobbes, en cambio, dice que los hombres *son* enemigos. El hombre, no teniendo la idea del bien y de la virtud y al ser impulsado exclusivamente por su propio interés, ataca a sus semejantes. La *violencia* es el origen de su acción. Pero —señala Rousseau— a partir de sus principios, Hobbes debería afirmar que el estado de naturaleza, en el que los hombres mantenían pocas relaciones, era el más apto para la paz, el más conveniente para el género humano (cf. *Discours*, p. 162). En cambio, Hobbes afirma exactamente lo contrario porque no advierte la falta de fundamento de un concepto de *interés* y de *pasión* que «son obra de la sociedad y han hecho necesarias las leyes». «El salvaje —dice Hobbes— es un niño robusto» (*De cive*, *Praefatio ad lectores*, Amsterdam, 1760, p. 25). «Queda por ver si el salvaje es un niño robusto. ¿Cuándo le conferimos que lo fuese? Pues sí, siendo robusto, este hombre fuese tan dependiente de los otros como cuando es débil, habría llegado a algún exceso: golpearía a

Por consiguiente, el primitivo se halla en la «tranquilidad de las pasiones». El surgimiento de la imaginación, de la perfectibilidad, tal como argumenta Rousseau en el segundo *Discurso*, este carácter del ser humano tiene un aspecto doble, ambivalente: 1) la separación de la animalidad a causa del *devenir-humano* de la piedad, al que está ligado el *surgimiento del lenguaje*; 2) la inauguración de una compilación «funesta».

El pensamiento, el lenguaje, la sociedad, que han sido inaugurados por aquel ambiguo poder de imaginación en que consiste lo humano, nos abre posibilidades de goce desconocidas para el animal, pero, asimismo, un cúmulo de dolores y de contradicciones que la naturaleza no nos habría destinado. «Las desgracias y las innumerables penurias que se experimentan en todas las condiciones por las que las almas son roídas permanentemente; he aquí las pruebas funestas de que nuestros males son en su mayor parte obra nuestra y que los habríamos evitado en su casi totalidad manteniendo la manera de vivir simple, uniforme y solitaria que nos estaba prescrita por la naturaleza. Si ella nos ha destinado a ser sanos, casi me atrevo a afirmar que el estado de reflexión es un estado contra natura y que el hombre que piensa es un animal depravado»⁴².

Por lo tanto, el hombre no es un «animal razonable». La razón, el logos, es un elemento excéntrico que se encuentra en una máquina animal. Sin embargo, el hombre es un agente libre⁴³. El animal elige o rechaza por «instinto», el hombre «por un acto de libertad»: «por consiguiente, la bestia no puede separarse de la regla que le está

⁴² *la madre si tardase en tenderlo el seno, estrangularía a un hermano si éste se pusiese molesto, le mordería la pierna a otro por haber sido robado o fastidiado. Pero en el estado de naturaleza, ser robusto y ser dependiente son dos suposiciones contradictorias; el hombre es débil cuando es dependiente y se emancipa antes de volverse robusto»* (*Discurso*, p. 162). Hobbes no reparó en el hecho de que la misma causa le impide al salvaje emplear la razón, como pretenden nuestros jurisperitos, y, al mismo tiempo, abusar de sus facultades, como él pretende: «de manera que podría decirse que los salvajes no son malos precisamente porque no saben qué quiere decir ser buenos (las cursivas son mías); en cuanto a impedir que hagan el mal, no se trata ni del desarrollo de la inteligencia ni del freno de la ley, sino de la ausencia de las pasiones y la ignorancia del vicio: tanto plus in illis proficit vitiorum ignorantia, quam in his cognitio virtutis» (*Discurso*, p. 162).

⁴³ *Discurso*, p. 138.

⁴⁴ «En las operaciones de la bestia la naturaleza lo hace todo sola, mientras que el hombre contribuye a las propias en calidad de agente libre» *Discurso*, p. 141.

prescrita, ni siquiera cuando hacerlo se volviese a su favor, mientras que el hombre se aparta de ella con frecuencia para su propio daño»⁴⁴. Por lo tanto, el hombre no es un poder superior al animal, sino una determinada torsión, un determinado acontecimiento en el animal. Dicha torsión y dicho acontecimiento son llamados de diversos modos: imaginación, perfectibilidad, libertad. Torsión y acontecimiento ambiguos, desviación que rompe la cadena animal y la domina, pero que, al mismo tiempo, genera una *contradicción* en la naturaleza. «La bestia no puede separarse de la regla que le está prescrita, ni siquiera cuando hacerlo se volviese a su favor, mientras que el hombre se aparta de ella con frecuencia para su propio daño. Así, un pichón moriría de hambre junto a un plato lleno de óptima carne, y un gato sobre un montón de fruta o de grano, cuando uno y otro muy bien podrían nutrirse con el alimento rechazado si tuviesen la predisposición a probarlos. Así, los hombres disolutos se abandonan a excesos que son causa de fiebres y de muerte; porque el espíritu corrompe a los sentidos y la voluntad sigue hablando cuando la naturaleza calla»⁴⁵.

Por ello, el animal y el hombre no son dos sustancias separadas, sino aspectos de una idéntica realidad natural y de una idéntica contradicción. La novedad que surge en tal realidad no es la razón⁴⁶, sino la libertad, que se manifiesta en el hombre como *perfectibilidad*. Esta es la transgresión en la naturaleza, la inauguración de una realidad nueva en la naturaleza. «Pero aun cuando las dificultades que surgen respecto a todos estos problemas dejasen algunas posibilidades de discusión a propósito de esta diferencia entre el hombre y el animal, para distinguirlos hay otra cualidad muy específica y sobre la cual no puede haber discusión, la facultad de perfeccionarse; facultad que, con ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente a todas las otras, y que rige en nosotros, en la especie así como en el individuo, mientras que el animal, al cabo de pocos meses, es lo

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ «Teniendo sentidos, todo animal tiene ideas, y hasta cierto punto llega incluso a combinarlas; a este respecto, la diferencia entre la bestia y el hombre es puramente cuantitativa; algunos filósofos han afirmado concretamente que hay más diferencia entre ciertos hombres y ciertos otros que entre ciertos hombres y ciertas bestias» *Discurso*, p. 141.

que será para toda la vida, y su especie, al cabo de miles de años, lo que era al principio de estos miles de años»⁴⁷. Progreso que desde el comienzo está inscrito en un registro que es *la posibilidad de su perversion*. «¿Por qué únicamente el hombre está sujeto a volverse imbecil? ¿No será quizá porque vuelve así a su estado primitivo y porque, mientras que la bestia que nada ha adquirido y que nada tiene que perder mantiene siempre su instinto, el hombre, volviendo a perder por vejez u otros accidentes cuanto su *perfectibilidad* le había llevado a conquistar, llega a caer más bajo incluso que la bestia?»⁴⁸.

La raíz de esta perversion se halla en el mismo poder de la imaginación, que es un *poder de duplicación*. «El salvaje, abandonado por la naturaleza al puro instinto, o más bien compensado de éste, que a veces le falta, por facultades capaces de suplirlo primero, y luego elevarlo muy por encima de él, comenzará por lo tanto con las funciones puramente animales: percibir y sentir será su primera condición, que compartirá con todos los animales. Querer y no querer, desear y temer, serán las primeras y casi las únicas operaciones de su alma, hasta que nuevas circunstancias no le determinen nuevos desarrollos»⁴⁹.

Esta duplicación es un *desnivel entre la necesidad y el deseo*: una extraña división por la cual el deseo excede a la necesidad, es decir el impulso animal, inmediato, y la necesidad retorna a sí *duplicada, imaginada*. La ruptura de la cadena animal de las necesidades y del instinto inaugura una nueva capacidad de goce y de sufrimiento que es *solidaria con el reconocimiento de los semejantes (la piedad) y con el temor a la muerte*. «Procuramos conocer sólo porque deseamos gozar, y no sería concebible que se fatigase razonando quien no tuviese ni deseos ni temores. Las pasiones, a su vez, extraen su

⁴⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 150. Derrida señala que la noción de *virtualidad* en Rousseau ha sido siempre desconocida por parte de los críticos (cf. *Della grammatologia*, cit., p. 211). Cf. las observaciones de DURKHEIM en *Le Contrat Social, histoire du livre*, *MMM*, enero-febrero de 1918. Derrathé señala cómo el recurso al concepto de facultad virtual resolvería muchas de las contradicciones sistemáticas advertidas por los comentaristas (cf. Derrathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, p. 148).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 143.

origen de nuestras necesidades y su progreso de nuestros conocimientos; en efecto, no es posible desear o temer las cosas a no ser sobre la base de las ideas que se pueda tener de ellas, o bien por el simple impulso natural; y el hombre salvaje, totalmente privado de luces, sólo encuentra pasiones de la segunda especie; sus deseos no superan sus necesidades físicas; los únicos bienes que conoce en el mundo son el alimento, la mujer, el sueño; los únicos males que teme son el dolor y el hambre; digo el dolor y no la muerte, porque el animal nunca sabrá qué es morir; el conocimiento de la muerte y de sus terrores es una de las primeras adquisiciones efectuadas por el hombre en su alejamiento de la condición animal»⁵⁰.

La imaginación lleva consigo una ambigüedad mortal⁵¹. La imaginación, que es el surgir del hombre, es al mismo tiempo benéfica y maléfica. «Finalmente, tal es en nosotros el dominio de la imaginación, y tal su influencia, que de ella nacen no sólo las virtudes y los vicios, sino también los bienes y los males...»⁵².

El gesto de este constituirse de lo humano es, ya, *el advenimiento de la sociedad*, y, junto con sus benéficos efectos, es la «complicación funesta». En el *Emilio* ésta es expresada libremente: pero el objeto que desde el principio parecía al alcance de la mano huye más velozmente que cuanto se lo pueda perseguir... así se nos acaba sin llegar al final, y cuanto más ganamos en goce, más se aleja de nosotros la felicidad. Por el contrario, cuanto más cercano a su condición natural ha permanecido el hombre, más pequeña es la diferencia entre sus facultades y sus deseos, y, en consecuencia, menos lejos se halla de ser feliz... El mundo real tiene sus límites, el mundo imaginario es infinito; al no poder dilatar uno, restringimos

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ «Sería triste para nosotros vernos obligados a admitir que esta casi ilimitada facultad que nos distingue es la fuente de todas las desdichas del hombre; que lo arranca, en el curso del tiempo, de la condición originaria en que transcurrirían días tranquilos e inocentes; que haciendo surgir con los siglos su inteligencia y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo convierte a largo plazo en tirano de sí mismo y de la naturaleza. Sería espantoso tener que alabar como a un ser benéfico a aquel que fue el primero en sugerir a los habitantes de orillas del Orinoco el empleo de esas tabillas que, aplicadas en las sienes de sus niños, les aseguran éstos, al menos en parte, su imbecilidad y su originaria felicidad.» *Discours*, pp. 142-143.

⁵² *Dialogues*, en *Oeuvres*, Pléiade, París, 1959, I, pp. 815-816.

al otro; ya que únicamente de su diferencia nacen todas las penurias que nos hacen verdaderamente infelices»⁵³. «La imaginación inscribe al animal en la sociedad humana. Lo lleva a acceder al género humano». Dice Rousseau en el *Essai*: «Aquel que nada imagina no se percibe sino a sí mismo; está solo en medio del género humano». Esta soledad o esta no pertenencia al género humano depende del hecho de que el sufrimiento está callado y cerrado en sí mismo. Lo que significa, por una parte, que no puede abrirse a la obra de florecimiento de la piedad, al sufrimiento del otro en tanto que otro; y, por otra parte, que no puede excederse hacia la muerte. El animal sí tiene una facultad virtual de piedad, pero no imagina el sufrimiento del otro *como tal*, ni el tránsito del sufrimiento a la muerte. Se tiene aquí un único e idéntico límite. La relación con el otro y la relación con la muerte son una única e idéntica apertura. Lo que le faltaría a aquello que Rousseau llama el animal es vivir el propio sufrimiento como sufrimiento de un otro y como amenaza de muerte»⁵⁴.

Este originario desnivel, esta originaria excedencia del deseo respecto a la necesidad, inaugura, en el interior de un idéntico movimiento, lo humano y la sociedad.

Y es realidad nueva del gozar y del sufrir, que inserta sin embargo estructuralmente la realidad de la *muerte*. Solidaridad profunda de piedad, goce y temor a la muerte. En el área señalada por estos vértices se constituye la aventura ambigua de la sociedad. Aventura buena, positiva por ser desencadenante de la *libertad* y de la *perfectibilidad*, que son la esencia de la imaginación; aventura mala y hostil porque envuelve al hombre en una complicación y en un oscurecimiento de sus exigencias *elementales*. Complicación que, por lo tanto, es una *depravación*. «Los hombres son malos; una triste y continuada experiencia dispensa el tener que probarlo; sin embargo, creo haber demostrado que, por naturaleza, el hombre es bueno. ¿Qué otra cosa puede haberlo reducido a tanta depravación a no ser

las mutaciones sobrevenidas a su constitución, los progresos que ha hecho, los conocimientos que ha adquirido?»⁵⁵.

Vale la pena releer a este propósito el cuadro trágico y profundamente pesimista de las contradicciones en que se detalla tal *depravación*⁵⁶. O bien las espléndidas páginas del capítulo IX del *Essai*: «Suponed una primavera perpetua en la tierra; suponed, por todas partes, el agua, el ganado, las dehesas; suponed a hombres que surgen de las manos de la naturaleza, por una vez dispersos y rodeados por estas cosas: no consigo imaginar cómo hemos renunciado a su libertad primitiva y abandonado la vida solitaria y pastoril, tan conveniente para su natural indolencia, para imponernos sin necesidad la esclavitud, el trabajo, las miserias inseparables del estado social. *Aquel que quiso que el hombre fuese social tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo. En este leve movimiento*⁵⁷, veo mudar la superficie de la tierra y decidirse la vocación del género humano: oigo de lejos los gritos de una multitud insensata; veo edificarse los palacios y las ciudades; veo nacer las artes, las leyes, el comercio; veo a los pueblos formarse, desarrollarse, disolverse, subsecuirse como las olas del mar; veo a los hombres reunidos en cualquier punto de sus moradas para devorarse recíprocamente y convertir al resto del mundo en un espantoso desierto, digno monumento de la unión social y de la utilidad de las artes»⁵⁸.

Observando al detalle este estado precedente, la *perversión*, pero sólo cognoscible a través de ella, es como Rousseau piensa la sociedad del siglo XVIII.

Las investigaciones etimológicas y los relatos de viajes a las colonias⁵⁹ suministran el material de semejante problemática. Rousseau, que emplea dicho material con sabiduría, explicita el juego de

⁵⁵ *Discours*, p. 202. Garin señala que la bondad natural del hombre es uno de los pilares de la doctrina de Rousseau. La demostración a que se alude nos remite a la última respuesta a Bornes. Cf. en particular las pp. 70 ss. (en *Oeuvres*, cit., III), citadas en *Scritti politici*, al cuidado de Garin, I, p. 269.

⁵⁶ Cf. *Discours*, pp. 203 ss.

⁵⁷ Las cursivas son mías.

⁵⁸ *Essai*, p. 521.

⁵⁹ Rousseau, además de ser admirador y lector atento de Buffon, conoce las obras de La Condamine, Maupertuis, Chardin y Kempfer.

⁵³ *Emile*, p. 64. Cf. la agudísima lectura de Derrida (*Della grammatologia*, cit., pp. 192-288), que hemos tenido constantemente presente en nuestra lectura.

⁵⁴ DERRIDA, J., *Della grammatologia*, cit., p. 213.

una sociedad naciente que toma conciencia del problema de su origen y se arriesga a conocerse y a poseerse, como en el negativo de una fotografía, a través de la idea de un *estado de naturaleza primitiva* convertida en realidad y punto de referencia históricos por los descubrimientos de sociedades como las de los hotentotes, los caribes y los patagones ⁶⁰.

II

EL GOCE Y EL LENGUAJE

«Procuramos conocer sólo porque deseamos gozar, y no sería concebible que se fatigase razonando quien no tuviese ni deseos ni temores» ¹. Por lo tanto, afinidad del origen del conocimiento con el deseo. Las «pasiones», ya lo hemos visto, se inscriben en la estructura de duplicación-imaginación señalada más arriba. «El hombre salvaje, totalmente privado de luces, sólo encuentra pasiones de la segunda especie; sus deseos no superan sus necesidades físicas...» ².

El guarismo de lo humano se oculta, ya lo hemos visto, en el desnivel entre la necesidad y el deseo. Esto es, un desnivel entre un impulso circunscrito, definido, algo fisiológico o psicológico, sea como fuere algo que encuentra su término en una satisfacción de la necesidad, y un impulso que va más allá de la necesidad. Un impulso semejante implica la capacidad de la representación, es decir, la capacidad de estar junto a las cosas y de aprehender las cosas: una capacidad de verse a sí en las cosas y viceversa. Una capacidad extraña para la que originariamente las cosas no son lo absoluto, y el sujeto que las encuentra no es lo absoluto: una relación nueva que es *el advenimiento del lenguaje*. El dinamismo que se desencadena, este dinamismo de representación-imaginación-lenguaje, es insondable.

¹ *Discours*, p. 143.

² *Ibid.*

⁶⁰ «Supongamos que un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un D'Alembert, un Condillac, u otros hombres de su temple, comenzasen a viajar para instruir a sus compatriotas, observando o describiendo, como saben hacerlo, Turquía, Egipto, Berbería, el imperio de Marruecos, Guinea, los países de los cañes, Mongolia, las orillas del Ganges, los reinos de Siam, Perú y Java, China, Tartaria, y sobre todo Japón; luego, en el otro hemisferio, México, Perú, Chile, las tierras de Magallanes, sin olvidar a los patagones verdaderos o falsos, Tucumán, posiblemente Paraguay, Brasil, y por último los caribes, Florida y todas las comarcas salvajes, viaje el más importante de todos y que fuese realizado con el mayor cuidado. Supongamos que estos nuevos Hércules, a la vuelta de sus memorables peregrinaciones, escribiesen después, a sus anchas, la historia natural, moral y política de las cosas vistas; también nosotros veríamos surgir de sus plumas un mundo nuevo y ello nos serviría para aprender a conocer el nuestro.» *Discours*, pp. 213-214.

El mismo se organiza alrededor de un *objeto faltante* (dicho objeto no es, de hecho, la necesidad).

El animal está perdido en el instante, no imagina, no prevé. Por esto no goza y no sufre. Para que el goce y el sufrimiento se dupliquen, para que se produzca la posibilidad de convivir, de prever, para que se inauguren la libertad y la capacidad de representación, es necesario un enorme esfuerzo y una inmensa distancia en el tiempo³. Es así, también, para la posibilidad de transmitir los primeros descubrimientos⁴.

El estado de naturaleza es aquel en el que el lenguaje no se ha manifestado todavía, cuando «no poseyendo casa, cabaña o propiedad de ningún género, cada cual encontraba reparo al acaso, y con frecuencia por una sola noche; hombres y mujeres se unían fortuitamente, según el encuentro, la ocasión y el deseo, sin que la palabra fuese un medio muy necesario para expresar aquello que tuviesen que decirse; con la misma facilidad, se dejaban»⁵.

Para la explicación del origen del lenguaje surge ante nosotros, una vez más, el *Essai*: «La palabra distingue al hombre de los animales, el lenguaje distingue a las naciones entre sí; no se sabe de dónde proviene uno sino después de que ha hablado»⁶.

Sin embargo, *el primer lenguaje no debía ser el poético*. «Los medios generales mediante los cuales podemos actuar sobre los sentidos de los otros se reducen a dos: el movimiento y la voz. La acción del movimiento es inmediata con el tacto, o mediata con el gesto: el primero, al tener como límite la longitud de los brazos, no puede transmitirse a distancia, pero el segundo se extiende hasta el límite del radio visual»⁷. Si bien la lengua del gesto y la de la voz son «igualmente naturales», no obstante la primera «es más fácil y depende en menor grado de las convenciones». «Las figuras tienen más variedad que los sonidos»; son incluso «más expresivas» y «dicen más y en menor tiempo». «El amor —se afirma— fue el inventor del

diseño; también pudo inventar la palabra, pero con menor fortuna. Poco satisfecho con ella, la desdeña; tiene maneras más vivas de expresarse. ¡Que aquel que esboza con tan gran placer el fantasma de su amante pruebe a decirle algo! ¿Qué sonidos pueden emplearse para efectuar este movimiento de una varilla?»⁸.

Aun cuando «se hable a los ojos mucho mejor que a los oídos», sin embargo, cuando se trata de «mover el corazón y excitar las pasiones», se busca la voz (cf. *Essai*, p. 503). Se puede permanecer indiferente ante un dolor, pero si la persona afectada nos habla, soltaremos las lágrimas. De este modo, la persona más insensible se conmueve al ver representadas como ficciones escénicas desgracias que en la vida real no le habrían suscitado ninguna piedad (cf. *Essai*, p. 503).

La misma temática se aborda en el *Discurso*. «El primer lenguaje del hombre, el más universal, el más enérgico, el único que necesitaba cuando todavía no le era menester persuadir a los hombres asociados, es el grito de la naturaleza»⁹. «Pero este grito, que únicamente una especie de instinto arrancaba en las ocasiones urgentes, para implorar socorro en los graves peligros o alivio en las dolencias violentas, no era muy empleado en el curso ordinario de la vida, en el que reinaban sentimientos más moderados. Cuando las ideas de los hombres comenzaron a extenderse y a multiplicarse, y se estableció entre ellos una más estrecha comunicación, procuraron establecer signos más numerosos y un lenguaje más desarrollado: multiplicaron las inflexiones de la voz, y les añadieron los gestos, por su naturaleza más expresivos, con un sentido menos condicionado por una previa determinación. Por consiguiente, expresaban con gestos los objetos visibles y móviles, y con sonidos imitativos aquellos que golpeaban sus oídos; pero el gesto indica únicamente los objetos presentes o de fácil descripción y las acciones visibles; su empleo no es universal; para tornarlo inútil basta con la oscuridad o la interposición de un cuerpo y exige, más que estimula, la atención; por estas razones se acabó pensando en sustituir al gesto por los sonidos articulados que, aun cuando no tienen la misma relación con deter-

³ Cf. *ibid.*, pp. 144-145.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 145.

⁵ *Ibid.*, p. 147.

⁶ *Essai*, p. 501.

⁷ Cf. *ibid.*

⁸ *Ibid.*, pp. 502-503.

⁹ *Discours*, p. 148.

minadas ideas, son más aptos para expresarlas todas, en función de signos convencionales»¹⁰.

El problema presenta dificultades de muy difícil resolución por que tal sustitución implica un «acuerdo común», difícil de poner en práctica por parte de hombres «a cuyos toscos órganos todavía les faltaba ejercitación», y además, la motivación de dicho acuerdo unánime, que establece el empleo de palabras, debía haber necesitado de palabras (cf. *Discours*, p. 157).

Esta dificultad es resuelta por Rousseau de acuerdo con un doble enfoque. Uno, contenido en el *Discurso*, se centra en la tesis según la cual en el principio una palabra era un discurso y los sustantivos eran, todos, nombres propios. En este sentido, el lenguaje es concebido como obra de poetas y no de geómetras (cf. *ibid.*). El segundo enfoque, el del *Essai*, apunta la distinción entre gesto y palabra. Supuesto que basta con un solo sentido (la visto o el oído, etc.) para organizar un lenguaje, es posible la constitución de una lengua fuertemente estructurada, al nivel de los gestos, «una lengua que hable a los ojos», como la de los pastores y las hormigas. Con un lenguaje como éste, de carácter gestual, resultaría posible construir incluso una sociedad como la nuestra, habría sido posible el surgimiento, el desarrollo y el mantenimiento de los comercios, de las artes, de las ciencias. Sin embargo, un lenguaje como el de los pastores y las hormigas es un lenguaje fijado desde el nacimiento y es inmutable. Este lenguaje no efectúa el mínimo progreso porque «la lengua de las convenciones le pertenece únicamente al hombre» (cf. *Essai*, p. 504). Pero la diferencia radical entre el lenguaje humano y el lenguaje animal reside en aquella desviación misteriosa, ya vista, en aquella *perfectibilidad* por la cual el hombre «efectúa progresos tanto en el bien como en el mal, no así los animales».

La desviación, la diferencia, la imaginación, la libertad no nacen de la necesidad y de un lenguaje que se adhiera perfectamente a la estructura y a la dinámica de las necesidades, sino que nacen en otra parte, de un origen detallado por la palabra «pasión». La desviación entre la necesidad y el deseo es la *pasión*, duplicación independiente de la cadena simple y previsible de los fenómenos.

¹⁰ *Ibid.*, p. 148.

La pasión tiene su privilegio en la *voz*: este excedente respecto a la necesidad, la pasión o el deseo, tiene su lugar privilegiado en la voz más que en el lenguaje gestual, el lenguaje que habla a los ojos, de los pastores y las hormigas. Rousseau lo afirma claramente en el *Essai*: «Las pasiones fueron las que arrancaron las primeras voces». «Mientras que las necesidades alejaban a los hombres, las pasiones los aproximaban». En la pasión se individualiza la posibilidad de desencadenar una dinámica de comunidad, de imaginación y de libertad.

«Las pasiones aproximan a los hombres a quienes la necesidad de buscarse el sustento impulsa a evitarse»¹¹. «Ni el hambre, ni la sed, sino el amor, el odio, la piedad, la cólera, han arrancado las primeras voces... Los frutos no se sustraen a nuestras manos: uno puede alimentarse sin hablar; pero para conmovir a un corazón joven, para rechazar a un agresor injusto, se precisa la naturaleza antedicha de los tonos de voz, de los gritos, de los llantos. Estas fueron las más antiguas palabras inventadas, y he aquí por qué las primeras lenguas fueron cantarinas y apasionadas antes de ser simples y metódicas»¹².

Este esbozo sobre el origen del lenguaje toma cuerpo en el grandioso cuadro sobre la vida de la sociedad primitiva del capítulo IX del *Essai*: «En los primeros tiempos los hombres dispersos sobre la superficie de la tierra no poseían otra sociedad que la de la familia, otras leyes que las de la naturaleza, otra lengua que el gesto, y algún sonido inarticulado»¹³. Humanidad en la que, únicamente está latente la imaginación, no lanzada todavía a hacer tomar conciencia del otro como semejante: ellos «se creían enemigos unos de otros». «La piedad permanecía eternamente inactiva sin la imaginación que la pone en juego».

Hemos visto cómo se constituye este nexo inseparable entre piedad e imaginación que es el surgimiento de lo humano: a través de un trasladarnos fuera de nosotros mismos — afirma Rousseau —, a través de un «identificarse con el otro que sufre». «Nosotros no sufrimos hasta que consideramos que él sufre; no en nosotros, sino

¹¹ «El efecto natural de las primeras necesidades consistió en separar a los hombres y no en aproximarlos» (*Essai*, p. 505).

¹² *Essai*, p. 505.

¹³ *Ibid.*, p. 516.

en él es donde sufrimos. Considérese cómo tal traslado presupone conocimientos adquiridos. ¿Cómo podría imaginar males de los que no tuviese ninguna idea? ¿Cómo podría sufrir viendo sufrir a otro, si no supiese que él sufre, si ignorase aquello que hay de común entre él y yo?»¹⁴. Y retoma aquí la polémica con Hobbes: el hombre primitivo no es ni cruel ni bueno, no es ni justo ni injusto; se halla antes de estas oposiciones. «Aquel que nunca ha reflexionado no puede ser clemente, justo o piadoso, pero tampoco puede ser malvado y vengativo. Aquel que nada imagina no se percibe sino a sí mismo; está solo en medio del género humano»¹⁵.

Este nexa inseparable entre pasión, imaginación y lenguaje, que es el surgimiento de lo humano, está sometido a una radical ambigüedad. Ambigüedad dada, en un sentido, por el hecho de que dicha imaginación, dicha pasión, dicho lenguaje, están ligados al deseo, a esa extraña excedencia en la necesidad y en su satisfacción. En otro sentido, tal excedencia no puede prescindir de la necesidad. Una vez liberado lo humano mediante esta desviación *en la* necesidad, la pasión no se mantiene idéntica a sí en una universalidad que trasciende a la necesidad. La pasión *permanece* entrelazada con la necesidad.

Esta tesis es retomada a propósito de las doctrinas sobre el surgimiento de la civilización en los países fríos, surgimiento que, en cierto sentido, ha precedido —según Rousseau— el surgimiento de la civilización en los países cálidos. En efecto, en los países fríos las necesidades son principio y facilitación de las relaciones entre los hombres. «El alternarse de las estaciones es otra causa más general y más estable, que debía producir el mismo efecto en los climas expuestos a estos cambios. Obligados a acumular provisiones para el invierno, los habitantes se ayudaban mutuamente, viéndose obligados a establecer entre sí una especie de convención»¹⁶.

Una especie de convención... He aquí una torsión que es ya la de la imaginación. Es decir, que la necesidad y la pasión son inseparables porque una es la excedencia de la otra. «Cuando las expedicio-

¹⁴ *Ibid.*, p. 517.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 522.

nes se hacen imposibles y el rigor del frío los mantiene al reparo, el aburrimiento los liga tanto como la necesidad; los lapones, encerrados en sus hielos, los esquimales, el más salvaje de todos los pueblos, se reúnen en invierno en sus cavernas, y en verano ya no se reconocen. Aumentad en un grado su desarrollo y sus luces, y helos aquí reunidos para siempre»¹⁷.

En un contexto semejante, en esta desviación por la cual el fuego, el agua, los objetos de necesidad y de supervivencia se convierten en objetos imaginados y por lo tanto en lugar para la constitución de la sociedad, es decir, de la propia humanidad, se constituye el núcleo alrededor del cual ha sido posible el desprenderse de este mismo advenimiento del lenguaje, de división, de sociedad, que es expresado por Rousseau en la *fiesta*.

El escenario de la fiesta es el *fuego*, alrededor del cual nace en el fondo del corazón «el primer sentimiento de la humanidad», o bien el agua de los pozos, el lugar donde se formaron los primeros lazos entre las familias, cuando «el tiempo era medido únicamente por la diversión y el aburrimiento» (cf. *Essai*, p. 525). «Allí se efectuaron las primeras fiestas, allí surgieron las primeras voces: el placer y el deseo, confundidos, se dejaban sentir al mismo tiempo: allí fue la verdadera cuna de los pueblos, y del puro cristal de las fuentes surgieron los primeros fuegos del amor» (cf. *ibid.*).

La sociedad *nace así como lenguaje, es decir como duplicación del placer, apresado en la dimensión de lo imaginario*.

Por consiguiente, hay una solidaridad entre deseo, lenguaje y sociedad.

Sea como fuere, todo esto tiene como ley —y todo esto se ha hecho posible por— la *prohibición del incesto*. En los comienzos —observa Rousseau— era necesario casarse entre hermanos y hermanas y esta costumbre se prolonga incluso hasta la formación de los pueblos más antiguos, pero «la ley que acaba aboliéndola no es menos sagrada por el hecho de ser una institución humana»¹⁸.

«Aquellos que la consideran únicamente por el vínculo que ella instaure entre las familias no perciben su lado más importante. En la

¹⁷ *Ibid.*, pp. 522-523.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 526.

familiaridad que el comercio doméstico establece entre los dos sexos, desde el instante en que una tan santa ley dejase de hablar al corazón y de imponerse a los sentidos, ya no nos sería honesta entre los hombres, y las más espantosas costumbres ocasionarían la pronta destrucción del género humano»¹⁹.

Vale decir que el goce es *mortal*. O sea que el goce se constituye como imposibilidad de una fruición inmediata, como imposibilidad de una posesión: aquél está originariamente inscrito en *una estructura de dilación y de articulación*. Sumisión al padre y surgimiento de la familia: el goce está originariamente obligado a seguir este camino. Retomaremos más adelante este tema.

Hay una solidaridad profunda entre el surgimiento del lenguaje, el surgimiento de la familia y el surgimiento de la sociedad. El lenguaje es lo dividido, la radiografía en que se revela el juego mismo de la articulación, *más bien es el juego* mismo de la articulación. Se ha visto ya que para Rousseau las primeras lenguas fueron «cantarinas y apasionadas» antes de ser «simples y metódicas». Si las pasiones generaron las primeras voces, las primeras expresiones fueron *tropos*. Esto quiere decir que el sentido propio de las cosas fue lo último en ser hallado. «No se llama a las cosas con su verdadero nombre sino cuando se las ve bajo su forma verdadera... Primero se habló en poesía; y se consiguió razonar únicamente mucho tiempo después»²⁰.

¿Cómo es posible que el sentido figurado, que el sentido metafórico preceda al nombre propio?

La explicación de Rousseau inaugura el discurso sobre el origen del *propio* discurso. En efecto, plantearse el problema del origen del lenguaje no puede dejar de pagar este precio. La metáfora es originaria porque únicamente *después* —así nos lo explica Rousseau— resulta posible distinguir *la apariencia*, la *figura*, de la verdad. La palabra como tal no suministra un criterio de distinción entre verdadero y falso: ella precede a lo verdadero y lo falso.

El sentido de una cosa como una cierta determinación semántica supone una *diferencia en la palabra*. Por ejemplo, es posible afirmar que el hombre no es un gigante sólo porque la operación con la que el

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, pp. 505-506.

primitivo ha llamado *gigante* a un espantoso enemigo tenía en sí una *articulación de la realidad* (cf. *Essai*, p. 506). La estructura de tal articulación se constituye *con dilación*: «Después de muchas experiencias este primitivo habrá reconocido que estos pretendidos gigantes no son más grandes ni más fuertes que él: su estatura no concuerda del todo con la idea que tenía primeramente respecto a la palabra *gigante*»²¹. Por lo tanto, inventará otro nombre común a ellos y a él, por ejemplo el término *hombre*, y el término «gigante» será dejado para el objeto falso que lo había golpeado en la previa ilusión. La realidad, el sentido justo, indicado por el término universal, se constituye entonces ya como desenlace, fruto del *entrecruzamiento*, del *articularse en los dos registros*: la *ilusión* y la *realidad*: «realidad» que, por lo demás, no se plantea a no ser ligada con la ilusión.

La estructura de la imaginación vive originariamente en un *espacio de lenguaje* que es espacio de *división* en la supuesta *unidad plena de la palabra*. «La palabra figurada nace por lo tanto antes que la palabra justa, cuando la pasión nos fascina los ojos, y la primera idea que ella nos ofrece no es la de la verdad»²². «Desde el momento en que la imagen ilusoria ofrecida por la pasión se presenta como primera, el lenguaje que la reproduce es también el primero en ser inventado; él mismo se convierte a continuación en metafórico, cuando el espíritu iluminado, reconociendo su primer error, emplea las expresiones únicamente referidas a las mismas pasiones que la habían producido»²³.

Así, el capítulo IV del *Essai* gira por entero sobre el intento de individualizar el punto de donde mana el lenguaje, y el punto en el que la pasión y el sentimiento están comprendidos originariamente en el significado que quiere ser expresado. En este sentido, las primeras figuras estuvieron basadas en el *sonido* y en el acento, que «son capaces de mover los corazones». Esta lengua cantada y plena de sinónimos era, en cierto sentido, plena posesión de las cosas.

Pero es proceso común en el desarrollo de las lenguas —continúa Rousseau— el que ellas se vuelvan más *articuladas*, más claras, pero

²¹ *Ibid.*, p. 506.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

en general más «trajinadas», más insensibles y también más frías.

A este acontecimiento está ligado el surgimiento de la *escritura*. La primera escritura fue pictográfica y alegórica, como por ejemplo la de los mejicanos y los egipcios. Esta escritura arcaica al máximo corresponde a las lenguas más antiguas. La lengua china es un segundo estadio de tal desarrollo: emplea caracteres convencionales que suponen «un pueblo reunido por leyes comunes». En ella actúa una *doble convención*. Esta lengua pinta los sonidos y habla a los ojos.

La revolución de la lengua fonética —la empleada por nosotros— descompone la voz en un cierto número de partículas elementales —no vocales, sino articuladas— con las que se puede formar todas las palabras y todas las sílabas imaginables. Este modo de hablar y de escribir «tenía que ser imaginado por pueblos comerciantes, que viajando por bastantes países y teniendo que hablar lenguas diferentes, se vieron obligados a inventar caracteres que pudiesen ser comunes a todos» (cf. *Essai*, p. 508). Dicha lengua no «pinta la palabra», sino que la «analiza».

Dicha lengua, que parece constituir un progreso respecto a las lenguas antiguas, permitiendo un mayor dominio de la realidad, produciendo términos comunes y claros, *universales*, reconocibles por todos, es en realidad una *corrupción* de la lengua; «ella no cambia las palabras, sino el genio, ella sustituye la expresión por la exactitud».

Es el origen del discurso, el origen de *lo que se quiere decir*, lo traicionado en la escritura: «Cuando se habla, se comunican los propios sentimientos; cuando se escribe, se comunican las propias ideas. Escribiendo se está obligado a tomar todas las palabras en su acepción común; mientras que en cambio quien habla varía sus acciones con los tonos; las determina a placer...»²⁴. «Se escriben las voces, no los sonidos», pero los sonidos son los que «hacen que una frase, de otro modo común, sea *justa únicamente en el lugar donde está*»²⁵. Y no basta la puntuación u otros expedientes para impedir este oscurecimiento y esta corrupción de la lengua sino que, por el

contrario, ella misma, bajo la influencia del hecho de ser escrita, se envilece. «Diciendo todo como se lo escribe, no se hace sino leer hablando» (cf. *Essai*, p. 511).

La escritura separa siempre más a la lengua de sí misma: cuanto más modernas son las lenguas, tanto más se leen distintas de como se escriben (cf. *Essai*, p. 515).

Este alejamiento del origen es el detalle que mueve el discurso rousseauniano sobre el origen de las lenguas. Si la lengua nace de la pasión y no de la necesidad, con todo la pasión es algo *originariamente articulado*, como ya se ha visto. Nos remitimos aquí al análisis de Derrida sobre tal movimiento de producción del lenguaje, que, para emplear las palabras del filósofo francés, Rousseau no *declara*, sino que *describe*.

La lectura de Derrida pretende captar, en el texto de Rousseau, la afirmación *imprevista* de la precedencia estructural de la escritura respecto al lenguaje. Y esto coherentemente con su pensamiento²⁶, que individualiza en la escritura el mismo movimiento de constitución del signo y, por lo tanto, la estructura en la que el pensamiento está originariamente inscrito.

Para Derrida, la articulación es el devenir-escritura del lenguaje: o sea que la escritura no es algo que se añade eventualmente al lenguaje, transcripción de una transcripción, platónicamente²⁷, sino el movimiento mismo de la constitución del lenguaje. Es decir, que la *articulación* y consecuentemente el *espacio* de la escritura operan en el *origen* del lenguaje. «La articulación es el devenir escritura del lenguaje. Ahora bien, Rousseau, que *querría* decir que este devenir-escritura *sobreviene en el origen*, se arroja sobre él, después de él, *describe de hecho* la manera en que este devenir-escritura *sobreviene*, acontece desde el origen. El devenir escritura del lenguaje es el devenir-lenguaje del lenguaje. Rousseau *declara* lo que *quiere decir*, precisamente que la articulación y la escritura son una enfermedad

²⁴ *Ibid.*, p. 511.

²⁵ Las cursivas son mías.

²⁶ Cf. DERRIDA, J., *La voce e il fenomeno*, tr. it., Jaca Book, Milán, 1968; *Della grammatologia*, tr. it., Jaca Book, Milán, 1969; *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Turín, 1971; *La dissémination*, Seuil, París, 1972; *Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1972; *Glas*, Édition Galilée, 1974.

²⁷ Cf. *Fedro*, 274 b-276 a.

postoriginaria de la lengua; dice o *describe* aquello que *no quiere decir*: la articulación y en consecuencia el espacio de la escritura operan en el origen del lenguaje»²⁸.

La distinción entre gesto y palabra, tanto en el *Essai* como en el *Discurso*, descansa inevitablemente en una contradicción insuperable allí donde el comentador de Rousseau se proponga la finalidad de establecer la *prioridad* de un término sobre otro.

En efecto, en un sentido, el gesto supera a la palabra como más «natural»; más ligado al estado de origen, que experimenta menos convenciones; pero, en otro sentido, la palabra es solidaria con las pasiones y con las voces de la naturaleza, y por consiguiente más *interior*, y por tanto *natural*, respecto a una *exterioridad* convencional y social. La contradicción no logra ser resuelta —y los comentaristas de Rousseau no han logrado resolverla. A no ser que se plantee una consideración distinta de la globalidad, es decir de la estructura total del texto de Rousseau; a no ser que se renuncie a un cierto modo de plantear el problema. En realidad, ambos términos están comprendidos en un idéntico movimiento que es el *pasaje de la naturaleza a la cultura, de lo natural a lo artificial*. «Todo en el lenguaje es sustitución, y este concepto de sustitución precede a la oposición entre la naturaleza y la cultura: el suplemento puede ser tanto natural, el gesto, como artificial, la palabra»²⁹.

El que el gesto o la palabra puedan expresar, en un caso, la pasión y, en otro, la necesidad, expresa una «contradicción» que en realidad es el mismo gráfico de la escritura, el juego mismo que liga, originariamente juntos, a los dos términos. Para Derrida, la escritura es este movimiento, fácil de hallar en Rousseau allí donde todo el discurso rousseauniano es impulsado por el deseo y por la nostalgia de la *presencia plena, intuitiva, inmediata*, presencia que por lo demás nunca puede darse sino como originariamente *suplida, mediata, sustituida*³⁰. Esta extraña unidad entre la pasión y la necesidad se desnivela en la escritura entendida como la estructura que originaria-

²⁸ DERRIDA, J., *Della grammatologia*, cit., p. 260.

²⁹ *Ibid.*, p. 268.

³⁰ Cf. *Essai*, pp. 501-502, 507-511.

mente la contiene y la hace posible: la escritura, que de algún modo precede a la palabra y su origen pasional, que, lengua del gesto ligada a la necesidad (cf. *Essai*, pp. 501-502), de algún modo *habrá dicho la necesidad antes que la necesidad*. «La primera alusión a la escritura está más allá de cualquier *distinción*, si no concretamente de cualquier diferencia entre la necesidad y la pasión. El *interés* de escribir exige una conceptualidad nueva»³¹. Esta implicación en el interés del escribir, Rousseau la «puede describir, pero no declarar». «Salvo contradecirse, sitúa a la escritura junto a la necesidad y la palabra junto a la pasión». Pero, no obstante, están los «signos pasionales» (cf. *Essai*, p. 510), y la escritura jeroglífica es definida como «lengua apasionada» (cf. *Essai*, p. 511). Por otra parte, si bien «los nombres no tienen nunca tanta energía como cuando hacen el efecto de colores», no es el color o el espacio el que se dirige a la pasión, porque «para conmover el corazón se requiere la voz». Privilegio de la voz que es privilegio de la interioridad como presencia, inmediatez, etc. Presencia junto a sí la más íntima pensable, y sin embargo engañosa, porque la palabra no da nunca la cosa misma, sino un simulacro, que empero nos toca más profundamente que la verdad, nos «golpea» más eficazmente³².

De aquí, asimismo, la nostalgia de una «sociedad de la necesidad», en un cierto sentido, sentido que Rousseau desacredita duramente en otro lugar, nostalgia de una sociedad callada, de una sociedad anterior al origen de las lenguas, es decir de una sociedad antes de la sociedad. «Esto me lleva a pensar que si nunca hubiésemos tenido necesidades físicas, muy bien habríamos podido no hablar jamás, entendiéndonos perfectamente con la única lengua del gesto. Habríamos podido establecer sociedades poco diferentes de las que existen hoy, o concretamente mejor dirigidas a su objetivo. Habríamos podido instituir leyes, elegir jefes, inventar artes, establecer los comercios, y hacer, en una palabra, casi tantas cosas como cuantas hacemos con ayuda de la palabra. La lengua epistolar de los salam trasmite, sin miedo a los celosos, los secretos de la galantería oriental a través del harén mejor custodiado. Los mudos del Gran

³¹ Cf. DERRIDA, J., *Della grammatologia*, cit., p. 271.

³² *Essai*, p. 503.

Sultán se entienden entre sí y sienten todo lo que se dicen mediante signos, tanto como se lo podrían decir con el discurso»³³.

Alrededor de este privilegio y junto a esta violencia de la «voz», a esta articulación y suplementariedad estructural que constituyen el lenguaje, se organiza el discurso de Rousseau. ¿En qué consiste la x en la ecuación de aquella sustitución originaria, no coincidente con el gesto y no coincidente con la palabra, no coincidente con la naturaleza y no coincidente con el artificio? ¿Dónde se halla el origen enigmático de ese *pasaje*, de esa desviación que es la escritura?

Tal origen es *catástrofico* y *misterioso*. «Aquel que quiso que el hombre fuese social *tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo*. En este *leve movimiento*, veo mudar el aspecto de la tierra y decidirse la vocación del género humano: oigo de lejos los gritos de una multitud insensata; veo edificarse los palacios y las ciudades; veo nacer las artes, las leyes, el comercio; veo a los pueblos formarse, desarrollarse, disolverse, sucederse como los flujos del mar; veo a los hombres reunidos en algunos puntos de sus moradas para devorarse recíprocamente y convertir al resto del mundo en un espantoso desierto, digno monumento de la unión social y de la unidad de las artes»³⁴.

La *causa* del florecimiento de la imaginación, la causa de la duplicación y, por consiguiente, del origen de la sociedad, es *ex-terna*; «aquel que quiso que el hombre fuese social *tocó con el dedo el eje del globo*».

El *problema del origen*, o sea el *objeto* de la filosofía, ocupa por lo tanto este espacio misterioso, originariamente no apropiable: tal problema, en todo caso, se mantiene fuera de la simple alternativa entre advenimiento y estructura, hecho y derecho³⁵. La catástrofe, no obstante su inaccesibilidad y enigmaticidad originarias, tiene *efectos reales e históricos*: en efecto, la teoría de la catástrofe hace inteligible la *teoría de la necesidad*. Antes de la *catástrofe* la necesidad mantiene a los hombres dispersos; después, la *catástrofe* los une. La catástrofe polariza las parejas de opuestos sobre la base de las cuales

³³ *Essai*, pp. 503-504.

³⁴ *Ibid.*, p. 521. Las cursivas son mías.

³⁵ Cf. DERRIDA, J., *Della grammatologia*, cit., p. 292.

pueden constituirse el lenguaje y la sociedad. Véase por ejemplo la alternancia de la estaciones: 1) norte-invierno-frío-necesidad-articulación; 2) mediodía-verano-calor-pasión-acentuación. En el norte, el movimiento va de la necesidad a la pasión; al sur, en cambio, el movimiento va de la pasión a la necesidad³⁶.

En el sur, la pasión se dispara sin el camino tortuoso de la necesidad. La pasión es originaria. El agua tiene una relación más profunda que el fuego con la primera necesidad («los hombres pueden prescindir más fácilmente del fuego que del agua») y con la primera pasión («del puro cristal de las fuentes surgieron los primeros fuegos del amor»).

El origen de la sociedad en los países cálidos no es un contrato, no pasa a través de la convención, la reflexión, la articulación. Es una *fiesta*: se consuma totalmente en la *presencia*. La fiesta es la forma de lo humano en la que *el tiempo es insignificante*; sin cálculos, ni comparaciones, ni articulaciones («edad feliz en la que nada marcaba las horas»). Tiempo que no deja ningún intervalo, ninguna articulación, ninguna separación entre el deseo y el placer («el placer y el deseo confundidos, se hacían sentir al mismo tiempo»)³⁷.

Citemos por extenso la espléndida descripción del origen de la sociedad en los países cálidos del capítulo IX del *Essai*: «Allí se formaron los primeros vínculos entre las familias, allí ocurrieron los primeros encuentros entre los dos sexos. Las muchachas venían a buscar el agua para la casa, los jóvenes venían a que abrevase su ganado. Allí, ojos habituados a los mismos objetos desde la infancia comenzaron a verse más dulcemente. El corazón se conmovió con estos nuevos objetos, una atracción desconocida lo hizo menos salvaje, experimentó el placer de no estar solo. Insensiblemente, el agua se volvió más necesaria, el ganado mostraba tener sed con mayor frecuencia: se llegaba con prisas, se partía de mala gana. En esta edad feliz, cuando nada marcaba las horas, nada obligaba a contarlas. El tiempo no tenía otra medida que la diversión o el aburrimiento. Bajo viejas encinas, que vencieron a los años, una ardiente juventud olvidaba gradualmente su ferocidad: se domesti-

³⁶ Cf. las pp. 56-57 de este volumen.

³⁷ Cf. DERRIDA, J., *Della grammatologia*, cit., pp. 294-298.

caba poco a poco; uno se esforzaba por hacerse entender, se aprendía a explicarse. Allí se realizaron las primeras fiestas: los pies saltaban de alegría, ya no servía el gesto apresurado, la voz lo acompañaba con acentos apasionados; el placer y el deseo, confundidos, se hacían sentir al mismo tiempo: ésta fue, en suma, la verdadera cuna de los pueblos; y del puro cristal de las fuentes surgieron los primeros fuegos del amor»³⁸.

La *fiesta* no es un estado, es el momento del pasaje de la animalidad a la humanidad, de la naturaleza a la cultura. Es ya la imaginación, pero no todavía la convención; es ya el tiempo, pero no todavía el cálculo, el intervalo, la regulación. La fiesta es *imprevisto origen*, articulación del constituirse de lo humano. De la fiesta sólo se conocen sus efectos, se conoce el equilibrio de lo humano que *sigue* a la fiesta.

Este eje, como hemos dicho, está determinado de modo esencial por la *prohibición del incesto*. Antes de la fiesta, esta prohibición no existe. «¿Qué, entonces?» Antes de estos tiempos, ¿nacían los hombres, tal vez, de la tierra? ¿Se sucedían las generaciones sin que los dos sexos se uniesen, y sin que nadie se entendiese? No: había familias, pero en absoluto había naciones; había lenguas domésticas, pero no había lenguas populares; había matrimonios, pero no había amor. Cada familia se bastaba a sí misma y se perpetuaba únicamente a través de su sangre: los niños, nacidos de los mismos genitores, crecían juntos, y hallaban paulatinamente el modo de explicarse entre sí; los sexos se distinguían con la edad; la inclinación natural era suficiente para unirlos, el instinto ocupaba el lugar de las pasiones, la costumbre ocupaba el lugar de la preferencia; se llegaba a ser marido y mujer sin haber dejado de ser hermano y hermana»³⁹.

La prohibición del incesto se desprende *después* de la fiesta. Ella no corresponde al estado de naturaleza: Rousseau dice que es «convencional». Sin embargo, todavía es «*sagrada*». «Era muy necesario que los primeros hombres se esposaran con sus hermanas. En la simplicidad de las primeras costumbres este hábito se perpetuó sin inconvenientes desde que las familias permanecieron aisladas, e

³⁸ *Essai*, p. 525.

³⁹ *Ibid.*, pp. 225-226.

incluso después de la reunión de los pueblos más antiguos; pero la ley que la abolió no era menos sagrada por el hecho de ser institución humana. Quien no la considera sino por el vínculo que ella instituye entre las familias no advierte el aspecto más importante. En la familiaridad que el comercio doméstico establece necesariamente entre los dos sexos, desde el momento que una tan santa ley dejase de hablar al corazón y de imponerse a los sentidos, no habría más honestidad entre los hombres, y las más espantosas costumbres ocasionarían muy pronto la destrucción del género humano»⁴⁰.

Ahora bien, para Rousseau, «sagrado» es lo que atende a la voz de la *naturaleza*. La única *institución humana* a la que Rousseau llama sagrada es la institución del contrato social, es decir «el acto en virtud del cual un pueblo se constituye como pueblo»⁴¹.

¿Por qué el acto del contrato es *sagrado*? No porque es natural, sino porque es tan fuerte como para subvertir la naturaleza, subvertirla de algún modo de su fragilidad, conflictividad, límite, respeto al poder del deseo. El contrato es sagrado porque es un *artificio* que hace *posible* la naturaleza.

Parecería existir entonces una analogía estructural entre la prohibición del incesto y la constitución del acto político⁴². La prohibición del incesto es sagrada porque inaugura el orden universal de la cultura⁴³. La prohibición del incesto es una ley que hace posibles todas las leyes. Veamos cómo.

La fiesta como modelo de una presencia plena, de un goce pleno, es lo que vive justamente en cuanto que es planteado en su *imposibilidad*. «El puro cristal de las fuentes se convierte en litigio junto a los pozos, y la danza se convierte en guerra» (cf. *Discours*, p. 179). Es decir, que la fiesta se sobrevive a sí misma en cuanto que *origen de leyes*, en cuanto que origen de la *organización social*.

La fiesta no es un momento cronológico, porque antes de la fiesta no hay experiencia del tiempo como *un continuo*: «las horas eran marcadas únicamente por la diversión y el aburrimiento», y

⁴⁰ *Ibid.*, p. 526.

⁴¹ Véase más adelante la p. 79 de este volumen.

⁴² Véase *Contrat social*: «El jefe es la imagen del padre, el pueblo es la imagen de los hijos y todos, siendo iguales y libres, alienan la libertad únicamente con miras a su utilidad.»

⁴³ Cf. DERRIDA, J., *Della grammatologia*, cit., pp. 300-302.

después de la fiesta hay la *experiencia de lo discontinuo* (el cálculo, el intervalo, la señoría y la servidumbre, las convenciones, etc.).

Por consiguiente, solidaridad estructural entre goce y ley. El advenimiento del goce puro, pleno, incontaminado, señala también la imposibilidad, el precio de su constitución: el advenimiento del intervalo, de la ley, del tiempo. Si el goce como pasión pura se constituye únicamente en virtud de alguna otra cosa, de otra cosa originariamente de la animalidad, del sistema del mundo («un leve movimiento del dedo»), dicho goce vive sin embargo únicamente en la *transgresión de su experimentalidad*.

La fiesta no es un momento del desarrollo de la sociedad, sino que es in-existente (dimensión de lo imaginario) a partir de lo cual la sociedad (el lenguaje, el suplemento, la historia) se constituye como tal.

La prohibición del incesto, que no es nombrada o pensable en la fiesta, es aquello que, siguiendo la fiesta, no obstante desde el comienzo la hace posible. La prohibición del incesto es el mismo gráfico de su posibilidad/imposibilidad.

Así, la madre, a la que sintomáticamente Rousseau no nombra en el *Discurso* ni en el *Essai* (en el *Essai* se habla del amor con las hermanas), es lo *representado* de una presencia y de un goce imposibles. Porque «es imposible mostrar la cosa»⁴⁴. La prohibición de poseer a la madre, antes que un origen factual, histórico (la horda primitiva, la supremacía del padre jefe de la horda, o, si se lo quiere así, la utilidad de las conexiones orgánicas entre familias), es la *suplementariedad*, inherente a la constitución de lo social y de la cultura. Movimiento, por lo demás, sobre la base del cual únicamente factuales históricas, como el jefe de la horda, las relaciones entre familias, etc., serían capaces de constituirse. Si la sociedad fuese pensada fuera de la estructura de lo imaginario, no se podría evitar caer en el error, ante el que el propio Rousseau se pone en guardia, de «referir a la naturaleza ideas tomadas de la sociedad». La cosa debe ser vista más de cerca, analizando más a fondo la estructura del texto rousseauniano.

Si esta *sagrada ley* — sostiene Rousseau — no hiciese sentir su voz,

⁴⁴ Véase DERRIDA, J., *Della grammatologia*, cit., p. 300.

esto equivaldría a la destrucción de la sociedad. Los dos argumentos invocados por Rousseau no rigen en la lógica de su mismo discurso: en efecto, la moral que condena el incesto («las más espantosas costumbres») es constituida a partir de la interdicción, tiene en ésta su origen; y el argumento biológico y natural («la destrucción del género humano») es anulada por lo que Rousseau ha dicho de la edad que ha precedido a la interdicción: «las generaciones sucedían a las generaciones». «Incluso después de la reunión de los pueblos más antiguos esta costumbre se perpetuó sin inconvenientes» (cf. *Essai*, p. 526). Una vez más, Rousseau *describe y no declara* el origen de su discurso: la ausencia de la madre en su texto no hace otra cosa sino revelar mejor su puesto⁴⁵. La madre es el significado representado, suplido, en el deseo, es decir, en la pasión social, más allá de la necesidad. No sólo acepta él, sino que prescribe que, por una vez, se haga justicia a la obligación sagrada del signo⁴⁶. Porque «es imposible mostrar la cosa». Esta imposibilidad no es natural, como dice el mismo Rousseau: ni siquiera es ella un elemento entre los otros de la cultura: ella es el elemento de la cultura misma, el origen no declarado de la pasión, de la sociedad, de las lenguas; la primera suplementariedad que permite en general la sustitución del significado por el significativo.

Como observa Derrida, el lenguaje no es ni la pura prohibición ni la pura transgresión: él reúne sin término a una con la otra. Este punto de no sustitución en el juego del significativo «no existe, siempre es sustraído, o, lo que es lo mismo, está ya desde siempre inscrito en aquello en lo cual debería y habría debido, según nuestro deseo indestructible y mortal, rehuir»⁴⁷. «La misma fiesta sería el incesto mismo si algo semejante — en sí mismo — pudiese tener lugar; si habiendo lugar, el incesto no tuviese que confirmar la interdicción: antes de la interdicción no hay incesto; la interdicción puede convertirse en incesto a menos que reconozca la interdicción. Se está siempre más aquí o más allá del límite, de la fiesta, del origen de la sociedad, del presente en el que simultáneamente la interdic-

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 300-302.

⁴⁶ Cf. *Emile*, ed. Garnier, París, 1959, pp. 189-190.

⁴⁷ Cf. DERRIDA, J., *Della grammatologia*, cit., p. 301.

ción se da (daría) con la transgresión: aquello que (ad)viene siempre y (sin embargo) nunca tiene *propriamente* lugar. Siempre es *como si* hubiese cometido un incesto»⁴⁸.

Si la imposibilidad del placer (o cultura) está dada por el nexo entre ley y transgresión de la ley, dicho nexo, por su lado, juega en el plano de lo imaginario. Así, el norte y el sur no son polos reales descriptivos o metafísicos de la diversidad de sociedades o de lenguas, sino lugares abstractos que únicamente aparecen situándose en relación entre sí y a partir del otro. La diferencia local es originariamente la diferencia entre el deseo y el placer: ella no considera únicamente la diversidad entre las lenguas, sino que es el origen de las lenguas.

III

AGRICULTURA, SOCIEDAD Y PERVERSION

«El primero que, tras cercar un terreno, llegó a afirmar: *esto es mío*, y encontró personas suficientemente ingenuas como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil»¹.

Antes de que pueda surgir el concepto de propiedad, se precisa todavía «una lenta sucesión de acontecimientos y de conocimientos». Esta «lenta sucesión» está señalada por algunos saltos a los que Rousseau denomina «revoluciones».

La primera revolución corresponde a la *edad de las cabañas*, edad que indica el último límite del estado de naturaleza, y, al mismo tiempo, el comienzo de la civilización. Los hombres que vagaban por las selvas, agrupándose en pandillas, impulsados por una común y pasajera necesidad, individuos que se expresan con sonidos inarticulados y muchos gestos, con algún sonido imitativo, con progresos insensibles, en el curso de las generaciones, aprendieron a superar obstáculos de climas, de estaciones, de falta de alimento. De aquí proviene la invención de instrumentos rudimentarios para la caza, así como la utilización del fuego, la imitación de los semejantes, etcétera.

Hasta un cierto punto, «evitando dormir bajo el propio árbol o encerrarse en las cavernas, se inventaron ciertos tipos de hachas de

⁴⁸ *Ibid.*, p. 301.

¹ *Discours*, p. 164.

piedra dura y cortante que sirvieron para cortar la madera, cavar la tierra y construir cabañas de ramas, a las que a continuación se decidió revestir con arcilla y barro». «Fue la época de una primera revolución de la que nació la fundación y la destrucción de las familias y que introdujo una especie de propiedad; quizá ya de esto nacieron grandes litigios y contiendas. Sin embargo, habiendo sido probablemente los más fuertes los primeros en hacerse casas que se sentían capaces de defender, puede creerse que los débiles considerasen más breve y más seguro el imitarlos, más que intentar desalojarlos; en cuanto a aquellos que ya tenían cabañas, ninguno debería efectuar gran esfuerzo para apoderarse de la del vecino, no tanto porque no le perteneciese, sino porque le resultaba inútil y porque apoderarse de ella era imposible sin exponerse a una lucha muy violenta con la familia que la ocupaba»².

¹ En esta nueva situación surgieron la *familia* y los *afectos* familiares: «el hábito de vivir juntos dio origen a los más dulces sentimientos conocidos entre los hombres, el amor conyugal y el amor paternal. Cada familia se convirtió en una pequeña sociedad tanto más unida cuanto que los únicos vínculos eran el cariño recíproco y la libertad» (cf. *Discours*, p. 177).

En esta vida simple y solitaria, los hombres, gozando de mucho tiempo libre, lo emplearon en procurarse muchas comodidades desconocidas por sus padres. Está ya presente, aquí, el juego de una *suplementariedad* y de una *degradación*. Es inevitable que la comodidad, de placer, se transforme en necesidad, con la disminución del peligro y el ablandamiento de la vida. «Sus privaciones se hicieron mucho más crueles que cuando la posesión no era placentera y se era infeliz al perderlas sin ser feliz al poseerlas»³.

En esta edad de las cabañas, catástrofes o dificultades naturales, al unir a los hombres, favorecieron el surgimiento del lenguaje y formaron los primeros sentimientos de la humanidad. «Jóvenes de sexo diferente moran en cabañas vecinas; la relación pasajera que exige la naturaleza no tarda en producir otra, no menos dulce y más duradera, a través de la costumbre de frecuentarse. Nace el hábito de

considerar objetos diversos y de establecer relaciones; se adquiere insensiblemente ideas de mérito y de belleza de las que nacen sentimientos de preferencia. A fuerza de verse no se puede ya dejar de volver a verse. Un sentimiento tierno y dulce se insinúa en el alma, que ante la mínima contrariedad se torra en impetuoso furor; el celo despierta con el amor; la discordia triunfa y la más dulce de las pasiones recibe sacrificios de sangre humana»⁴.

En esta edad larga y feliz, junto a las cabañas se celebran el *canto* y la *danza*, «verdaderos hijos del amor y del ocio». De aquí el nacimiento de la *estima* («quien cantaba o danzaba mejor, el más hermoso, el más fuerte, el más hábil o el más elocuente se convierte asimismo en el más considerado»). De la estima se origina la primera *desigualdad*, y, luego, el *vicio*. «De estas primeras preferencias nacieron, por un lado, la vanidad y el desprecio, y por otro la vergüenza y la envidia; la fermentación ocasionada por estos nuevos gérmenes acabó por producir resultados funestos para la felicidad y la inocencia»⁵. Para evitar el sentimiento de ser despreciado, «más grave de soportar que el propio mal», surgieron las *convenciones sociales*. «Y puesto que cada cual castigaba el desprecio que le habían manifestado en proporción a la importancia que se atribuía a sí mismo, las venganzas se hicieron terribles y los hombres sanguinarios y crueles» (cf. *Discours*, p. 179).

Esta edad, aun cuando ya bastante alejada del estado de naturaleza, caracterizada en cierta medida por la crueldad, es sin embargo una *edad feliz*. Nada es más dulce para el hombre «cuando, en el estado primitivo, situado por la naturaleza a igual distancia de la estupidez de los brutos y de las funestas luces del hombre civilizado, se limita tanto por instinto como por razón a la defensa ante el peligro que lo amenaza, y la piedad natural le impide hacer el mal a cualquiera, si nada lo impele a ello, ni siquiera después de haberlo experimentado»⁶.

La agricultura es la *segunda revolución*. Ella, partiendo de un

² *Ibid.*, p. 167.

³ *Ibid.*, p. 168.

⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁵ *Ibid.*, pp. 169-170.

⁶ *Ibid.*, p. 170.

determinado modo de estructuración de la ayuda mutua, se anuncia con la *división del trabajo* y el *surgimiento de la propiedad*.

Solidario con el surgimiento de la agricultura es el de la *metalurgia*. «Para el poeta, el oro y la plata fueron los que civilizaron a los hombres y arruinaron al género humano, pero para el filósofo fueron el hierro y el grano». La producción de hierro implica ya un notable grado de inventiva y de desarrollo de la raza humana; a su lado, la verdadera agricultura se difundió únicamente con el cultivo del grano y a este respecto se hizo necesaria por un lado una instrumentación técnica que presupone a la metalurgia, y por otro una *previsión*, capaz de sacrificar una parte del fruto con miras a una mayor ventaja futura, previsión difícil dada la mentalidad del salvaje que tiene grandes dificultades para pensar por la mañana en sus necesidades de la noche.

La *previsión* (que es origen del concepto de *historia*) implica que la imaginación se haya puesto en movimiento y haya estructurado una trabazón social fruto de la superación de la *mera necesidad*. La metalurgia, por otra parte, implica una agricultura, aunque primitiva, tanto para la sustentación de los «mineros», tanto porque no resulta creíble que el hombre se fatigue en obtener el hierro si no tiene alguna idea sobre su empleo. En un segundo momento, la metalurgia será la que alimente a la agricultura (cf. *Discours*, p. 182).

«Al cultivo de las tierras le siguió necesariamente su distribución, y del reconocimiento de la propiedad derivaron las primeras normas de justicia; en efecto, para atribuir a cada cual lo suyo, es preciso que cada cual pueda tener algo; además, dado que los hombres comienzan a pensar en el porvenir, advirtiéndole que todos tenían algunos bienes que perder, ninguno se sustraía al temor de experimentar las represalias de los golpes que pudiese acarrear a los otros»⁷.

La *idea de propiedad* está estructuralmente conectada con la de *mano de obra*. En efecto, con el trabajo el hombre se apropia de cosas que no ha hecho. «Únicamente el trabajo, otorgando derechos al cultivador sobre el producto de la tierra que ha arado, se lo otorga como consecuencia sobre el fondo, al menos hasta la cosecha, y así

⁷ *Ibid.*, p. 173.

año tras año, constituyendo una continuada posesión que se transforma fácilmente en propiedad»⁸.

El equilibrio entre el empleo del hierro y los géneros alimentarios, no mantenido por ninguna fuerza, no podía estabilizarse: de este modo, la habilidad, el ingenio, la fuerza provocaron el mayor beneficio de uno con menoscabo de otro. Se desencadena la *dés-igualdad* que está ligada a la invención de las artes, el progreso de las lenguas, el uso o el abuso de las riquezas. «Y he aquí todas nuestras facultades desarrolladas, la memoria y la imaginación en juego, el amor propio alentado, la razón que se hace activa y el espíritu llevado casi al culmen de la perfección que puede alcanzar. He aquí todas las cualidades naturales en acción, la posición social y la suerte de cada hombre establecidas, no sólo sobre la base de la consistencia de los bienes y de la posibilidad de servir o de perjudicar, sino también del espíritu, de la belleza, de la fuerza o de la destreza, del mérito o de los talentos, y por ser estas cualidades las únicas que podían atraer la consideración, muy pronto fue necesario poseerlas o simularlas»⁹.

El mal, la pervisión en la imaginación, tal como Rousseau lo define en el *Emilio*, está en *funcionamiento*. «Fue necesario, por propio interés, mostrarse distinto a lo que se era en realidad. Ser y parecer se convirtieron en dos cosas totalmente distintas, y de la distinción nacieron el fasto imponente, la astucia engañosa y todos los vicios que forman su cortejo»¹⁰.

No se trata ya de la imaginación como desviación, como producción de la realidad, como perfectibilidad, como libertad: se trata de una imaginación suplementaria a sí misma, dividida en sí misma. Una división suplementaria, interior a la imaginación, que la altera en relación con aquello a lo que la imaginación, la libertad, había sido llamada a existir. «Ser y parecer se convirtieron en cosas totalmente

⁸ *Ibid.* «Cuando los antiguos, dice Grocio, dieron a Ceres el epíteto de legisladora, así como a una fiesta celebrada en su honor el nombre de Temoforias, quisieron con ello dar a entender que la división de las tierras produjo una nueva especie de derecho. Es decir el derecho de propiedad, distinto de aquel que resulta de la ley natural» (*ibid.*).

⁹ *Ibid.*, p. 174.
¹⁰ *Ibid.*,

distintas». No ya imaginación, sino ilusión: la imaginación está dividida en sí misma: despotenciada respecto de sí.

El pasaje de la edad de las cabañas a la edad de la agricultura-metalurgia se abre en la trama de tres términos estructuralmente solidarios: «propiedad», «desigualdad», «mal». Al surgimiento de la *propiedad* está ligado el surgimiento de la *guerra*. «Antes de que se inventasen los signos representativos de las riquezas, éstas únicamente podían consistir en tierras y ganado, los únicos bienes reales que a los hombres les estaba dado poseer. Ahora bien, cuando los bienes hereditarios fueron acrecentados en número y extensión hasta el punto de cubrir todo el suelo y ser todos lindantes entre sí, unos no pudieron acrecentarse más a no ser a expensas de otros, aquellos que no poseían gran cantidad porque la debilidad o la indolencia les habían impedido que, a su vez, conquistasen una parte sustancial, convirtiéndose en pobres sin haber perdido nada, en tanto que, mientras todo mudaba a su alrededor, únicamente ellos no habían cambiado, siendo obligados a recibir o a arrancar su sustento de las manos de los ricos; de aquí comenzaron a nacer, según los distintos caracteres de unos y otros, la dominación y la esclavitud, o la violencia y la rapiña»¹¹.

En especial, el enfrentamiento entre propietarios (es decir aquellos que habían logrado someter a los otros, los esclavos, convirtiéndolos en instrumentos de su poder) tenía que originar el más terrible estado de guerra. La inseguridad general y el perpetuo estado de conflicto cuyas costas eran pagadas únicamente por el propietario, para quien «capaz de aplastar fácilmente a alguien, pero aplastado él mismo por multitud de bandidos, solo contra todos, sin poder unirse, dados los mutuos celos, con sus semejantes contra unos enemigos unidos por la esperanza del saqueo común», sugirieron al propietario «el proyecto más perspicaz que haya producido jamás la mente del hombre», es decir la *creación del Estado*.

La perspicacia de dicho proyecto consiste en «convertir a los propios adversarios en los propios defensores», en crear un plano de entendimiento común en el que la renuncia a la agresividad hacia el otro supusiese el reconocimiento de una *ley* que pudiese abarcar

¹¹ *Ibid.*, p. 175.

ventajas para todos. Creación de algo *universal*, no real, sino imaginado; sin embargo, en el momento de ser reconocido, tan fuerte como para sujetar, inesperada y milagrosamente, a todos aquellos que amenazasen la propiedad. *Ley* que cumple con la apariencia de aportar *igualdad* y *concordia* donde antes había desigualdad y guerra.

Esta ley, confortante y hospitalaria, se plantea como una violencia suplementaria para los débiles y para los pobres. «Este fue, o al menos resulta probable, el origen de la sociedad y de las leyes, que a los pobres les acarrearón nuevos obstáculos y a los ricos nuevas fuerzas, destruyendo sin remedio la libertad natural, fiando para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, haciendo de una astuta usurpación un derecho irrevocable»¹². Creados así los cuerpos políticos y sustituido el derecho natural por el derecho civil, el primero siguió siendo todavía válido en la relación de los cuerpos políticos entre sí, y ellos «experimentaron muy pronto los inconvenientes que habían forzado a los otros a abandonarlo y los daños fueron asimismo más funestos entre estos grandes cuerpos que el que había habido antes entre los individuos de los cuales se componían los cuerpos».

Si el mal es la descentralización ulterior de la imaginación en función de la «simulación», entonces la noción de Estado acaba por complicar y desnaturalizar la estructura del «mal» como «perversión de la imaginación». En efecto, el Estado hace mantener al hombre civil una relación con sus semejantes que no es expresión de su «naturalidad» sino que está mediado por la pantalla de la ley. Es en función de la ley.

Por otra parte, la ley, como hemos visto, nace de una corrupción de la naturaleza: la propiedad. Hay que preguntarse, entonces, si esta ley no funciona, en el estado civil, como lugar de producción del estado de naturaleza, en especial su justificación. El concepto de ley instituye *retroactivamente* el concepto de naturaleza.

¹² *Ibid.*, p. 178. En el *Essai* se plantea explícitamente la relación entre el surgimiento de la agricultura, el crimen y la guerra (cf. el capítulo IX, pp. 520-521).

a las voluntades generales con una fuerza real, superior a la acción de cualquier voluntad particular. Si las leyes de las naciones pudiesen tener, como las de la naturaleza, una inflexibilidad a la que jamás ninguna fuerza humana pudiese vencer, la dependencia de los hombres volvería a ser entonces dependencia de las cosas; se reunirían en la república todas las ventajas del estado natural con la del estado civil; se conseguiría la libertad que mantiene al hombre exento de vicios, la moralidad que lo eleva a la virtud»¹.

El problema del *Contrato Social* está enunciado en el capítulo VI del primer libro: consiste en la aclaración de «acto mediante el cual un pueblo es un pueblo» (problema que implica la *unanimidad*).

Tal problema asume el aspecto de una contradicción mortal: «Supongo que los hombres han arribado a ese punto en el que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza aventajan con su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Entonces, este estado primitivo no puede ya subsistir y el género humano perecería si no cambiase su modo de ser»². «Llegados al punto en que los obstáculos que perjudican su conservación en el estado de naturaleza vencen a las fuerzas que allí los retienen...»: en este *lémico* está encerrado todo el mecanismo de origen del *Contrato*. Los comentaristas y los críticos de Rousseau han pasado por alto este punto: de este modo, sin embargo, se corre el gran riesgo de no comprender el dispositivo teórico con el que Rousseau genera su discurso y censura las premisas epistemológicas de sus tesis políticas.

Louis Althusser³ sostiene que tales obstáculos consisten en el *estado de guerra*. El estado de guerra se desprende de una sociedad ya constituida, la sociedad en la que se ha producido la división de las tierras, en la que por consiguiente son formulables ulteriores relaciones más allá del *establishment* únicamente mediante el conflicto. En cambio, las «fuerzas» que mantienen al individuo en el estado de naturaleza, ¿qué son? Althusser señala que dichas fuerzas deben ser

¹ *Emilio*, cit., p. 360.

² *Contrat social*, p. 360. En adelante, citado con la abreviatura *Contrat*.

³ ALTHUSSER, L., «Sur le Contrat Social», en *Cahiers pour l'Analyse*, Société du Graphe, Paris, 1969, p. 9.

IV

EL PUEBLO Y LA LIBERTAD

a) *El sujeto del acto político*

Si la sociedad es solidaria con el advenimiento del mal y con la complicación desmesurada de tal advenimiento, si el Estado es un expediente interno a tal proceso de libertad «desordenada» y del «mal que está en la moral», todavía para Rousseau es posible un esfuerzo para liberarse de tal «innaturalidad» en la naturaleza, es posible la creación de un Estado que venza y suture preventivamente lo «natural» y lo «innatural».

Tal es el discurso que Rousseau desarrolla en el *Contrato social*. Obra de la que deberemos dar debida cuenta. Una lectura sistemática de dicha obra excede el objetivo y el ámbito del presente trabajo: no obstante, el texto del *Contrato* es solidario, como generación de conceptos y área de las problemáticas, con el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, de tal modo que no es posible la comprensión de un texto sin el otro.

Una frase del *Emilio* explicita el programa indicado más arriba de modo incisivo: «la dependencia de las cosas, al no tener ninguna ley moral, no perjudica de ningún modo a la libertad, y no genera ningún vicio; la dependencia de los hombres, al ser desordenada, los genera todos... Si hay algún medio para remediar este mal en la sociedad, ese medio consiste en sustituir la ley por el hombre y armar

ya las fuerzas de un hombre social desde el momento en que en el *Contrato* el propio Rousseau, hablando de las «fuerzas» del individuo, las define como las que abarcan sus bienes⁴.

Ahora bien, en otra parte⁵ Rousseau afirma que el hombre está definido por el *interés* y que la sociedad nace de la *oposición de intereses particulares*. Partiendo de estas afirmaciones rousseauianas, Althusser suministra una interpretación del interés particular como aquello que, reflejado abstractamente, se convierte en el «amor propio», la alienación del amor de sí. «La categoría del interés particular denuncia de inmediato su fundamento universal. No hay interés particular sino en función de otros intereses particulares que compiten en la competencia universal⁶. Es interesante el modo con que Althusser plantea la cuestión, interesante la *flexión* presente en un cierto modo de leer el lenguaje rousseauiano. Modo que, coherentemente con el horizonte epistemológico elaborado por el mismo Althusser, nos pone en guardia ante las desviaciones kantianas o idealistas en la lectura de Rousseau. Un ponerse en guardia que, sin embargo, necesitaría *otra vigilancia* pese a la adhesión y la finura del análisis. El léxico introducido por Althusser: interés particular, competencia universal, relación indivisible entre ambos, ¿recorre efectivamente el movimiento del texto de Rousseau? ¿En qué sentido la figura de lo universal y de la oposición es introdurible fuera y antes del movimiento de la imaginación?

Planteemos estos problemas para confirmar todavía una vez la dificultad de una lectura de Rousseau, no sólo del segundo *Discurso* y del *Essai*, sino del propio *Contrato*, sobre el cual en mayor grado han debatido los críticos y sobre el cual, también en mayor grado, se han sedimentado los análisis. «La oposición de los intereses particulares —continúa Althusser— significa que el interés particular está constituido por la oposición universal que es la esencia del estado de guerra». Y así llegamos de inmediato a la *ligazón entre fuerza y obstáculo*. Para Althusser, la ligazón es el mismo *estado de guerra en tanto que oposición universal*. Así pues, «el interés particular no se

vuelve verdaderamente tal, en su radicalidad, sino en el estado de guerra». Es preciso reflexionar sobre este privilegio otorgado a tal término, término que por lo demás no aparece en este capítulo, sino únicamente en el IV y en el interior de otro orden de consideraciones.

Desviación a primera vista imperceptible de la lectura althusseriana, en la que, por lo demás, se aloja una censura esencial alrededor del propio modo de entender el discurso antropológico en Rousseau. En efecto, es verdad que, en un cierto sentido, el estado de guerra es cooriginario con la sociedad. Es verdad que el estado de guerra se formula y, al mismo tiempo, define la situación de la sociedad que se anuncia con la división de las tierras, por consiguiente la sociedad efectivamente tal, efectivamente surgida del estado de naturaleza, pero también es verdad que el problema del *tránsito decisivo de la naturaleza a la sociedad*, entre los obstáculos que retienen al hombre en el estado de naturaleza y las fuerzas que de allí lo harían salir, no puede ser *pensado en el interior* de una sociedad ya constituida. Si es verdad que una vez que los individuos se han apropiado de las tierras cultivables, sus relaciones son definidas ahora por el conflicto, que, por lo tanto, está en el origen de la constitución de lo social, es también verdad que el problema consiste en explicar, antes del conflicto y antes de la sociedad, cómo se desprende la *apropiación*. Explicar cómo, antes de la oposición de los intereses particulares, se desprende la noción misma de los *intereses*. Para no cometer el error, señalado por Rousseau, de referir al estado de naturaleza ideas tomadas de la sociedad.

El interés particular, el conflicto, no nacen únicamente de la división de las tierras; su origen sigue siendo un *misterio* (en el sentido que le otorga Marx en el primer libro del *Capital*) hasta que no se establezca la posibilidad de constitución de la afirmación «*esto es mío*», pronunciada por el primer hombre que cercó un campo, y, sobre todo, la posibilidad de constitución de la *ingenuidad* de aquellos que le creyesen⁷. Por consiguiente, riesgo en Althusser de la *simplificación especulativa*: o los intereses son acriticamente entendidos como peones que se juegan en un plano universal que sería la

⁴ «Sus fuerzas, de las que forman parte los bienes que posee». *Contrat*, I, IX, p. 365.

⁵ *Contrat*, II, I.

⁶ ALTHUSSER, L., *op. cit.*, p. 11.

⁷ Cf. *Discours*, p. 164.

guerra, o la guerra es reconducida al «interior» del hombre, como en Hobbes (véase la temática del «hombre malvado», etc.), opuesto a la tesis de Rousseau. En cualquier caso se trata de una puesta entre paréntesis del movimiento de redoblamiento de la imaginación desarrollado por Rousseau en el segundo *Discurso* y en el *Emilio*, redoblamiento en el que únicamente es pensable la temática de la necesidad y del interés.⁸

Pero continuemos el análisis del léxico del capítulo IV. «Desde el momento en que los hombres no pueden generar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir aquellas que existen...». Este es el eje de todo el pensamiento subyacente en el *Contrato*. Culmen en donde se mide tanto el concepto racionalista y fisicista de las «fuerzas», como la censura, iluminista, de aquello que subtiende y es estructuralmente exigido por los dos polos del *estado de naturaleza* y de la *moral societaria*. Problema de la pensabilidad de cómo tales polos pueden ser originarios o bien, en cambio, ellos mismos *efecto* de un movimiento más radical.

La moral y el Estado se anuncian como una *empresa imposible*, alrededor de la cual se atarea, intentando ahondarse, el pensamiento del *Contrato*. Si moral y Estado no convergen en una composición irénica, ellos no son siquiera el *horizonte universal de un conflicto* pensable como tal.

Tal horizonte universal subtiende un *impensado*. En efecto, la propia guerra está inscrita en el movimiento de la imaginación de la que es momento y efecto. Como el «bien» y el «mal». Esta es la estructura mediante la cual la danza se convierte en guerra y el deseo se convierte en agresión y muerte⁹. El amor propio que sucede al amor por sí mismo no es el interés particular, con el relativo estado de guerra, sino la *perversa significación* del amor por sí.

Nueve años antes, esta misma perversión había sido analizada

⁸ Althusser señala que desde el comienzo el hombre es inscrito en la premisa estructural al Estado, o sea en el estado de guerra, pero este discurso no puede evitar caer en el defecto que Marx reprocha a la dialéctica hegeliana. El interés particular, alzado al abstracto plano universal del Estado, genera la *aparencia* de conocer verdaderamente dicho interés particular como factor determinante del conflicto y, por tanto, de la formación de la sociedad.

⁹ Cf. la p. 68 de este volumen.

por Vico. «Pero los hombres, debido a su corrupta naturaleza, son tiranizados por el amor propio, para el cual no se desprende principalmente sino la propia utilidad; donde ellos, queriendo todo lo útil para sí y ninguna parte para el compañero, no puede esforzar las pasiones para enderezarlas con justicia...»¹⁰. Tampoco en Vico hay contraposición entre intereses particulares e intereses universales, de lo que se derivaría una alienación moralista e ideológicamente entendi-
da. Pero a partir del interés particular, según un recorrido que es de Vico, y para quien el hombre existe únicamente en una *llamada*, se desprende la *imposibilidad* de seguir esta misma llamada en la que sólo se justifica la noción de interés particular.

Para Vico, Zeus, etimológicamente, es *aquel que establece*. Entonces, el ser humano está obligado a tomar el *camino de la moral*. Empresa imposible «donde ellos, queriendo todo lo útil para sí y ninguna parte para el compañero, no pueden esforzar las pasiones para enderezarlas con justicia...» (las cursivas son mías). Símbolo de aquella oposición auténtica *entre la necesidad y el deseo*. La justicia es vocación y, a la vez, imposibilidad de proseguir tal vocación.

La «fuerza» y el «obstáculo» rousseaunianos son hallables aquí como *necesidad y deseo*. Dos papeles que, por su esencia, están recíprocamente disimulados. La «fuerza» que mantiene al hombre en el estado de naturaleza es, en un cierto sentido, la necesidad, la adhesión a la propia corporeidad que se opone a la amenaza exterior; pero, por otro lado, la fuerza es redoblamiento originario de la inmediatez de tal naturalidad, «deseo», en el que únicamente vive lo humano. Por otra parte, el obstáculo rousseauniano es «necesidad» en la medida en que la necesidad une a los hombres después de la catástrofe. El «ligero movimiento del dedo» es deseo en la medida en que es llamado a una plenitud de goce nunca poseída, o bien perdida. Vico y Rousseau están mancomunados por la ausencia activa de tal imprevisto¹¹ en el que únicamente es hallable el jeroglífico del hom-

¹⁰ VICO, G. B., *Scienza nuova*, Laterza, Bari ed., 1967, p. 123.

¹¹ En el texto de Vico hay, sin embargo, un espacio *misterioso* para el cual algo ya ha ocurrido. «Por consiguiente, no sino por la providencia divina deben ser mantenidos tales órdenes que celebran con justicia la familiar, la civil y finalmente la humana sociedad; órdenes para los cuales, al no poder el hombre conseguir aquello que quiere, quiere al menos conseguir aquello que le produzca utilidad: lo que se diría "justo"» (*ibid.*).

bre: «entonces este estado primitivo no puede subsistir y el género humano desaparecería si no cambiase su modo de ser».

El «estado de guerra» invocado por Althusser anuncia, sin conseguir pensarlo, este movimiento.

El problema del contrato, de la ley, se desprende, decíase, de la búsqueda de imaginar una necesidad (fuerza u obstáculo) que no sea *perverso*.

Los hombres «no tienen otro medio para conservarse a no ser el de formar por agregación una suma de fuerzas que pueda vencer la resistencia, poniéndolos en movimiento mediante un solo impulso y otorgándoles la acción»¹².

La solución al indivisible nexo y a la imposible conciliación entre necesidad y deseo, fuerza y obstáculo, es confiada, por Rousseau, a la última playa, a la *libertad*, como acto que —señalado más veces— es el punto que separa al hombre del animal. «Siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación...» (cf. *Contrat*, p. 93).

El problema central del contrato es anunciado poco más abajo con la célebre fórmula: «Encontrar una forma de asociación que proteja y defienda con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, mediante la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sin embargo sino a sí mismo y siga siendo libre, como antes»¹³. De modo que cada cual «no obedezca sin embargo sino a sí mismo y siga siendo libre, como antes»: así pues, el problema consiste en que la libertad no se *pervierta*, siga siendo ella misma. La división en lo humano y en la sociedad, alrededor de la cual gira todo el discurso «antropológico» de Rousseau, es medida en el interior de este modo de plantear la libertad, más acá de las distintas reducciones idealistas de su texto. El problema fundamental al que el contrato, según Rousseau, le da solución es el de la constitución de una forma de asociación que salve dos elementos, las *fuerzas* (comprendidos los bienes; cf. *Contrat*, p. 98) y la *libertad*. La solución del problema reside en la *naturaleza del contrato*¹⁴: en efecto, la articulación nos es

¹² *Contrat*, p. 360.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ «El pacto social es de una naturaleza particular y que le es propia» (*Emilio*, cit., p. 569).

dada por la *alienación total* de cada asociado a toda la comunidad. «Estas cláusulas, bien entendido, se reducen, todas, a una sola, es decir a la alienación total de cada asociado con todos sus derechos en toda la comunidad» (cf. *Contrat*, p. 93).

«El aspecto singular de esta alienación reside en el hecho de que la comunidad, muy lejos de despojar a las personas de los bienes que acepta, no hace otra cosa que asegurarles su legítima posesión, trocando la usurpación en un auténtico derecho y el goce en propiedad. Entonces, siendo considerados depositarios del bien público, estando su derecho respetado por todos los miembros del Estado, que lo tutela con todas sus fuerzas contra el extranjero, los poseedores, mediante una cesión ventajosa para la comunidad y más todavía para sí mismos, llegan, por decirlo así, a adquirir todo lo que han dado. Paradoja de fácil explicación con la distinción entre los derechos del propietario y los del soberano sobre el mismo fondo, como veremos más adelante»¹⁵.

Ahora bien, para Rousseau se puede vender todo, pero no la propia libertad (cf. cap. IV). ¿Cómo se resuelve tal contradicción? Justamente observa Althusser que el mecanismo del contrato se produce evidentemente entre *dos partes* contratantes que existen con anterioridad al contrato mismo, pero la *segunda parte contratante*, la *comunidad*, es *al mismo tiempo el desenlace del contrato*. El contrato rousseauniano se construye en aquella *desviación* por la cual la segunda parte contratante, *antes del contrato*, así como antes del lenguaje, no existe en tanto que tal.

¿Qué es la *comunidad*, la segunda *parte contratante*? Ella está compuesta por los mismos individuos que figuran, a *título individual*, en la *primera parte contratante*. Es decir que los individuos tienen *dos formas distintas, antes y después del contrato*. Esta *diferencia de forma* es la *solución* misma del contrato, inscrita en una de las dos *condiciones* del contrato.

Esta *desviación* es alejada por Rousseau. En efecto, Rousseau asigna al individuo (la primera parte contratante) el nombre de

¹⁵ *Contrat*, p. 367.

pueblo (la segunda parte contratante) y viceversa¹⁶. Rousseau es llevado a pensar aquello que dice en un *concepto* que no es el *concepto de aquello que dice*. Rousseau piensa la misma *desviación* (que es la *solución*) del contrato, como el *concepto jurídico* del contrato, mientras que en cambio el contrato tiene la forma del acto de constitución de la segunda parte contratante, por un contrato posible¹⁷. El contrato social no es un contrato, sino el acto de constitución (ficticio) de la segunda parte contratante, es decir la proyección de la «solución». La «novedad» del contrato rousseauniano se encuentra precisamente en el hecho de *no ser* un contrato, en el sentido de *no consistir* en una *alienación parcial* de sí y de los propios bienes con miras a una ventaja (el *trueque*), sino a una *alienación total*. Desde el momento que tal alienación total constituye la segunda parte contratante, el trueque carece de sentido. O, mejor, en Rousseau el contrato no funciona como un trueque *entre dos partes*, sino como una alienación total, no objeto de trueque, en relación a la cual *se hace posible* todo trueque.

El único ejemplo histórico en tal dirección es Hobbes, en quien empero se da una tercera parte contratante, el Príncipe, que es exterior al contrato y efecto del contrato. Alienación total, en la exterioridad, a un Tercero exterior, constituido por el contrato en Príncipe absoluto.

Los inconvenientes del sistema político hobbesiano (falta de garantía contra el despotismo del Príncipe, el que ni siquiera está ligado a una *promesa* y de quien es difícil pensar *interés* o deberes) son eliminados por Rousseau mediante la transformación de la alienación total en la exterioridad en *alienación total en la interioridad*. La Tercera Parte Contratante se convierte en la Segunda Parte Contratante, el Pueblo. El Príncipe convertido en Soberano (en el sentido de cuerpo político en tanto que activo) no es otra cosa que los propios individuos.

¹⁶ «Mediante esta fórmula se ve que el acto de asociación incluye un compromiso recíproco entre la colectividad y los particulares y que cada individuo, al contratar, por decirlo así, consigo mismo, se encuentra comprometido bajo una doble relación: como miembro del soberano hacia los particulares y como miembro del Estado hacia el soberano». *Contrat*, p. 362.

¹⁷ Cf. ALTHUSSER, *op. cit.*, pp. 19-20.

Esta última observación, que Althusser propone en el ensayo arriba citado, es articulada además por el mismo autor mediante esta tanda de afirmaciones. Rousseau es más «hobbesiano» que Hobbes porque el cuerpo social de Rousseau posee todas las categorías del Príncipe de Hobbes, pero transportadas al elemento del alma, de una «totalidad moral», totalidad moral que admite la escandalosa tesis hobbesiana de la absoluta inalienabilidad, indivisibilidad del poder, enriquecida y asimilada en la *interioridad* de la alienación.

Althusser observa hasta qué punto la genialidad de Rousseau consiste en suprimir desde la raíz la necesidad de la filosofía clásica de la política, del Tercer Hombre en el conflicto entre Príncipe y Pueblo. Mientras que la solución hobbesiana elimina el derecho de garantizar, la solución rousseauniana lo hace *superfluo*, reestructurando desde la raíz la relación entre Príncipe y Pueblo a través de la eliminación del Tercer Hombre. No hay ya tercer hombre porque el segundo hombre (la Segunda Parte Contratante) es idéntico al primero (la Primera Parte Contratante).

El análisis althusseriano presenta el interrogante de un esquema de lectura del texto rousseauniano que oscila en sentido «idealista». El juego por el cual la Segunda Parte Contratante, que es la *solución* misma del contrato, es planteada originariamente como una de las *condiciones*, es el puro módulo de la dialéctica hegeliana, por el cual la síntesis se desprende en tanto que su condición de posibilidad está ya contenida en la tesis. La antítesis, en Hegel, no es otra cosa que la articulación que liga originariamente la tesis y la síntesis. Expendiente, según la crítica de Marx, con el que la síntesis es la repetición de la tesis, pero con la *aparición* de decir algo nuevo, de ser un contenido *determinado*.

Entonces, ¿en qué sentido el hombre, que mediante el contrato social se convierte en el Pueblo, consigue diferenciarse de la figura del propio absoluto del poder, de la forma de la universalidad del dominio, en donde reside la esencia misma de la figura misma del Príncipe? El que este poder sea *interior* más que *exterior*, ¿qué añade o modifica a su estructura en tanto que tal? ¿En qué sentido un poder *interiorizado* es modificado como poder? La alienación total, la soberanía, es el Príncipe, aun cuando este Príncipe, mediante el

juego de prestigio rousseauiano, se alberga originariamente en la interioridad del sujeto.

El juego de prestigio es, en Rousseau, el *gesto de la imaginación*, la *torsión*, la *duplicación* por la que el hombre se convierte en *ciudadano*. *El ciudadano hace a la ciudad y no viceversa*¹⁸. En esta afirmación se halla la articulación del pensamiento político burgués: distinción entre el *ciudadano* (el *acto constitutivo de la ciudad*) y la *ciudad*. Distinción que es el culmen en donde se anida la forma de una opresión antes impensable y, al mismo tiempo, también la cuestión de la liberación o del *sujeto del acto político*.

Entra en escena la forma de una opresión antes impensable: este sujeto que es el ciudadano, ¿dónde se constituye? En la naturaleza o en la ciudad. El propio modo mediante el cual se constituye el ciudadano es la originaria solución del dilema: el ciudadano se constituye en la *ciudad* porque el propio dilema *implica una duplicación respecto a la naturaleza* que es *ya el advenimiento del ciudadano*.

Pero a esta altura se supone dominar, pensar en un modo, que es *la forma del dominio*, este advenimiento. «Si las leyes de las naciones tuviesen la inflexibilidad de las de la naturaleza, las ventajas del estado de naturaleza se sumarían a las de la libertad civil»¹⁹. Se supone controlar, poseer, el movimiento por el cual el hombre genera la ciudad: la naturaleza como ley férrea, virgen, precedente, es el truco con el que se corre el riesgo de censurar *una manipulación ya ocurrida*. El hombre ha operado una operación ante sí por la cual se plantea a sí mismo como horizonte de dominio, a nivel del pensamiento y de la acción: el hombre es el ciudadano, aquel que hace la ciudad. La naturaleza no es ya aquello que puede ponerlo originariamente en crisis, aquello que puede dividirlo, sino un polo y un peón interno en su horizonte de dominio: es únicamente el contraluz y el *pendant* de su obra: la ciudad.

En cierto sentido, la operación tiene en sí, también, la *cuestión* de la liberación como conciencia transgresora de sí. Capacidad originaria, en un cierto sentido ineludible, de preguntarse por la correspondencia con el propio origen, la empalizada que la separa del deseo

que lo mueve. Conciencia transgresora que viola, reproduciéndolo, necesariamente, el desnivel entre la ciudad y el hombre, entre un saber extraño y opresivo y su origen de donde empero toma impulso.

La constitución rousseauiana de un sujeto político parece deberse, estructuralmente, a un *golpe de fuerza* de la voluntad. «Pero el cuerpo político o el soberano, traicionando el propio ser únicamente por la santidad del contrato, nunca puede obligarse, ni siquiera hacia otros, a nada que derogue este acto primitivo, como el alienar alguna parte de sí mismo o el someterse a otro soberano. Violar el acto por el cual existe querría decir aniquilarse, y lo que nada es nada produce»²⁰. La libertad, surgida a partir de una división (la división entre los «obstáculos» y las «fuerzas»), censura esta misma división. La libertad, por tanto, *se representa* como un absoluto, *se representa* como no dividida. *La perversion en la imitación*²¹, así, secretamente, opera. La constitución del acto político, más allá y mediante una dialéctica de tipo hegeliano, se articula en una dinámica de división y de censura de tal división. «Quienquiera que rehúse obedecer a la voluntad general se verá obligado por el cuerpo entero. Esto únicamente significa que estaría *obligado a ser libre*; en efecto, tal es la condición que, dando a cada ciudadano a la patria, lo garantiza de toda dependencia personal»²². *Obligado a ser libre*: la estructura de la libertad iluminista vuelve a cerrarse sobre sí misma, dando origen a una libertad *incapaz de ser libre*, y a un movimiento que choca contra su misma imposibilidad. Esta duplicación, esta imaginación, no tiene otro punto de apoyo que a sí mismo: es capaz de imaginar las cosas, pero, pese a las apariencias, es incapaz de distinguirse del producto de la propia imaginación.

b) *Interés, ley y representación*

Se ha dicho ya que la alienación total no es *objeto* de un cambio, sino condición de todo posible cambio. Sin embargo, la alienación

¹⁸ Cf. *Contrat*, nota 29 de la tr. it. (361-362).

¹⁹ Cf. *Emilio*, cit., II, p. 389.

²⁰ *Contrat*, p. 363.

²¹ Cf. las pp. 82-83 de este volumen.

²² *Contrat*, p. 364. Las cursivas son mías.

total, en lo que consiste la esencia del contrato, *produce un cambio*. Rousseau define dicha producción de cambio como «singular».

«El aspecto singular de esta alienación se halla en el hecho de que la comunidad, muy lejos de despojar a las personas de los bienes que consienten, no hace otra cosa que asegurarles su legítima posesión, cambiando la usurpación por un auténtico derecho y el goce por propiedad... Los poseedores, mediante una cesión ventajosa para la comunidad, y más aún para sí mismos, acaban, por así decirlo, adquiriendo todo aquello que han dado»²³. En otras palabras, aquello que se da a través de la alienación total es únicamente algo *parcial*: sin embargo, en la medida en que la alienación es total, llega también a *no serlo*, es decir, a producir el *efecto* de una *ventaja particular*: «los poseedores acaban adquiriendo todo lo que han dado»²⁴. Tal *efecto* es guardado por la *igualdad* en la *alienación total* que es una de las *cláusulas* del contrato²⁵.

Pero si la igualdad formal es la articulación, ella se desprende a partir del *interés*. En el contrato, *todos* lo dan *todo*: para quien posee más es una ventaja potencial, mayor en la medida en que suelta la restitución y un «aumento de fuerza de aquello que tiene». «Los compromisos que nos ligan al cuerpo social son obligatorios únicamente en cuanto que son recíprocos, y su naturaleza es tal que, al observarlos, no se puede trabajar para otros sin trabajar al mismo tiempo para sí mismo. ¿Por qué la voluntad general es siempre recta, y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada cual, si no porque cada cual refiere a sí mismo este término, *cada uno*, y piensa en sí mismo votando por todos? Esto prueba que la igualdad de

²³ *Ibid.*, p. 367.

²⁴ Este lenguaje de cambio y el cálculo de las ventajas son retomados en el *Contrat*, I, VIII: «Pero referimos todo este balance a términos fáciles de comparar. En virtud del contrato social el hombre pierde su libertad natural y un derecho sin límites en todo aquello que lo atrae y que puede conseguir; gana la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee. Para no engañarse a propósito de estas compensaciones, necesita distinguir con cuidado la libertad natural, que halla un límite únicamente en las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que es limitada por la voluntad general, y la posesión que es solamente el fruto de la fuerza, o el derecho del primer ocupante, de la propiedad que únicamente puede fundarse sobre un título positivo.»

²⁵ «Las cláusulas de tal contrato están a tal punto determinadas por la naturaleza del acto que la mínima modificación las volvería vanas y sin efecto.» *Contrat*, p. 360.

derecho y la noción de justicia que de ello deriva tienen origen en la preferencia que cada cual se da a sí mismo y, por tanto, en la naturaleza del hombre; que la *voluntad* general, para ser verdaderamente tal, debe ser general en el propio objeto como en su propia esencia, que debe partir de todos para aplicarse a todos»²⁶.

«Trabajar para sí mismo», «la preferencia que cada uno se da a sí mismo»... El mecanismo de la alienación total impone a la «preferencia de sí», al interés particular, una *transformación* que desemboca, en un idéntico movimiento, en la producción del interés general (o voluntad general), y en la autolimitación de la alienación total como alienación parcial o, mejor, como cambio ventajoso.

Althusser observa cómo este punto de la teoría rousseauniana hace imposible una lectura suya kantiana, en términos de moralidad. La alienación total no puede ser referida a una trascendencia en el orden de la moral, sobre cualquier interés. En Rousseau, el interés (la forma del amor a sí mismo en el sistema de las relaciones sociales) no puede ser trascendido sino a través de sí. Y dado que el interés de cada individuo es activo en la alienación total, cada individuo recibe aquello que da, y más todavía. «Finalmente, cada cual, dándose a todos, no se da a ninguno, y, puesto que sobre cada asociado, sin ninguna exclusión, se adquiere el mismo derecho que se le cede sobre nosotros mismos, se gana el equivalente de todo aquello que se pierde y un aumento de fuerza para conservar aquello que se tiene»²⁷.

El contrato, que no es instituido a través de un cambio, tiene paradójicamente un cambio como efecto. He aquí por qué esta alienación total, «incompatible con la naturaleza humana» (I, IV), puede no serle contraria. En el contrato el sujeto recibe aquello que da y más aún, por la razón de que no se da sino a sí, no se da sino a la propia libertad.

Pero en este mecanismo del contrato, por el cual en el interior de la figura de la alienación total vuelve a aparecer la figura jurídica del *contrato como cambio ventajoso*, se abre una desviación que el discurso, hasta este punto continuado, de Rousseau no *piensa*, no

²⁶ *Ibid.*, p. 373.

²⁷ *Ibid.*, p. 361.

contiene como problema sabido. No es el idéntico interés que produce la alienación total por una parte, y que, por la otra, actúa en ella para realizarla en cambio. Se plantea el problema de la relación entre el interés particular y el interés universal. El problema de la ley.

El contrato se basa en una distinción: a) una realidad general: el Soberano, la ley; b) una realidad particular: el Gobierno, los decretos. No puede haber voluntad general y ley respecto a un objeto particular (cf. *Contrat*, pp. 106, 112). Como «una voluntad particular no puede representar la voluntad general», a su vez «la voluntad general cambia de naturaleza cuando tiene un objeto particular y no puede, en tanto que general, pronunciarse ni sobre un hombre ni sobre un hecho»²⁸.

«La primera y más importante consecuencia de los principios establecidos más arriba es que únicamente la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común; en efecto, si ha sido el contraste de los intereses privados el que hizo necesaria la institución de la sociedad, ha sido el acuerdo de los mismos intereses el que la hizo posible»²⁹. Por consiguiente, el nexo social está constituido por el interés común, universal, y tal interés común sólo puede ser la voluntad general. «Digo por lo tanto que la soberanía, no siendo sino el ejercicio de la voluntad general, nunca puede alienarse, y que el soberano, siendo únicamente un ente colectivo, no puede ser representado sino por sí mismo; el poder sí puede ser transmitido, pero no la voluntad»³⁰.

La voluntad no puede ser representada. La voluntad general no

²⁸ Por consiguiente, la voluntad general nunca puede ser, estructuralmente, la de un magistrado que delibera sobre un particular. «Debe entenderse de esto que, para generalizar la voluntad pública, es menos el número de los votantes que el común interés que los uno; en efecto, en esta institución cada cual se somete necesariamente a las condiciones que impone a los otros; admisible acuerdo del interés con la justicia, de la que las comunes deliberaciones trenen un carácter de equidad que vemos desvanecerse en la discusión de cualquier caso particular, por falta de un interés común que una e identifique la regla del juez con la de la parte.» *Contrat*, p. 374.

²⁹ *Ibid.*, p. 368.

³⁰ Se insinúa, en estas afirmaciones, aquel radicalismo democrático que será el presupuesto teórico con el que los jacobinos de izquierda y los *sans-culottes* pensarán su práctica política en las sesiones y en las asambleas parisiñas. Véase más adelante las pp. 96-97-98 de este volumen.

puede ser ligada a nada porque se halla en contradicción constante con la voluntad particular³¹.

Por consiguiente, la voluntad general vive únicamente en los actos del soberano, del pueblo soberano, que nunca puede vincularse, por ejemplo, prometer, para el futuro, obedecer; porque con este acto se disolvería como pueblo: más se daría un patrón que vivir de su soberanía. Es decir, que se procura un Estado, obedeciendo al cual uno se obedece a sí, mediante el interés «virgen» del poder soberano del pueblo. Sólo así el ciudadano puede aliviarse de los intereses individuales: ideal de todo un pueblo que delibera sobre todo el pueblo. Se establece entonces «una relación entre el objeto total visto bajo una cierta perspectiva y el objeto total visto bajo otra perspectiva, sin ninguna división del todo»³². La generalidad de la materia sobre la que se delibera así como de la voluntad que delibera es el concepto rousseauiano de ley.

Sobre dicho concepto de ley se funda el Estado como república (cf. *Discours*, p. 113), el Estado como liberación aparente de la necesidad, y como alivio de los intereses particulares mediante su inscripción en un contexto universal. Por otro lado, esta operación, en lo que consiste el surgimiento del Estado, funciona como alejamiento del estado de naturaleza, es la creación de una necesidad *suplementaria*.

Esta temática se anuncia con la figura del legislador. ¿Cómo se constituye la ley? ¿Cómo puede el pueblo darse leyes? ¿Al precio de qué contorsión consigue vivir esta absoluta universalidad del poder soberano?

El precio de la constitución de la ley, y por tanto de la constitución del Estado, es una estructura ineludible, en la que se inscribía desde el principio la aventura del contrato: el juego de la *faltadilación del goce*. «Para descubrir las normas constitutivas de sociedades que más convienen a las naciones, sería preciso un intelecto superior, que conociese todas las pasiones de los hombres sin experimentar ninguna de ellas; que no tuviese ninguna relación con nuestra naturaleza y que la conociese a fondo; cuya felicidad fuese indepen-

³¹ *Ibid.*

³² *Contrat*, II, VI, p. 379.

diente de la nuestra, pero que, sin embargo, quisiese ocuparse voluntariamente de la nuestra; que, finalmente, preparándose en el transcurso del tiempo una gloria remota, pudiese trabajar en un siglo y gozar en otro»³³. Por lo tanto, el legislador es una figura decisiva del funcionamiento de la ley y de la vida del Estado, se enraiza en una duplicación de la naturaleza, para quien la garantía de la voluntad general es el precio del sacrificio del goce. El legislador es excéntrico al Estado: es superior al soberano y al magistrado. «Se trata de una función especial y superior que no tiene nada en común con el imperio de los hombres» (cf. *Contrat*, p. 115). En efecto, «quien manda a los hombres no debe mandar a las leyes», así como «quien manda a las leyes no debe mandar a los hombres». Caso contrario, «sus leyes, sirviendo a sus pasiones, con frecuencia no harían otra cosa que perpetuar sus injusticias, y jamás él podría evitar que objetivos particulares alterasen la santidad de su obra»³⁴.

Por consiguiente, el horizonte universal de la ley y del Estado vive únicamente como dilación necesaria del goce³⁵ y de la libertad³⁶.

«Podemos distinguir en la persona del magistrado tres voluntades esencialmente diversas. En primer lugar, la voluntad propia del individuo que tiende únicamente a su particular ventaja; en segundo lugar, la voluntad común de los magistrados, que se refiere solamente a la ventaja del príncipe y se puede llamar voluntad de cuerpo, que es general en relación con el gobierno y particular en relación con el Estado, del que el gobierno forma parte; en tercer lugar, la voluntad del pueblo o voluntad soberana, que es general, tanto en relación con el Estado considerado como un todo, como en relación con el gobierno considerado como parte del todo»³⁷. En una legislación perfecta, la voluntad particular o individual debe ser nula; la voluntad del cuerpo, propia del gobierno, «muy subordinada»; y después, la voluntad general dominante. Pero, en el orden natural, tales voluntades se vuelven, en cambio, más activas a medida que se concentran: la voluntad general resulta la más débil, la voluntad del

³³ *Ibid.*, p. 381.

³⁴ *Ibid.*, p. 382.

³⁵ Cf. nota 33 en esta misma pág.

³⁶ Cf. las pp. 83-89 de este volumen.

³⁷ *Ibid.*, pp. 400-401.

cuerpo tiene el segundo puesto, la voluntad particular el primero.

Así, Rousseau, habiendo partido de la estratagema genial del contrato para asegurar la liberación del individuo contra las distintas formas de perversion de su libertad, se encuentra, después de haber planteado el ideal mismo de la liberación política, nivelado con las estructuras de su práctica, y la primera entre todas, el *problema del gobierno en sus relaciones con el pueblo*.

En este aspecto, Rousseau se aproxima al análisis maquiavélico. Dada la contradicción insuperable con la voluntad particular, *el gobierno más activo* es ciertamente aquel de *uno solo*, de modo que la voluntad particular se reúna perfectamente con la voluntad del cuerpo y, por eso, logre el más alto grado posible de intensidad³⁸.

Se anuncia aquí el formidable problema de las relaciones entre el gobierno y el pueblo soberano. «El soberano, al no tener otra fuerza que el poder legislativo, actúa únicamente mediante las leyes y, al ser las leyes únicamente actos auténticos de la voluntad general, el soberano no podría obrar sino cuando el pueblo está reunido»³⁹. El problema, histórico y teórico, de la posibilidad de legislar efectivamente de parte de un pueblo, en relación con la vastedad de los Estados, el número de habitantes, el tipo de sistema productivo, deja de todos modos intacta la norma según la cual «cuanto más fuerte es el gobierno, con mayor frecuencia debe mostrarse el soberano». «En el momento mismo en que el pueblo está legítimamente reunido como cuerpo soberano, cesa toda jurisdicción del gobierno, el poder ejecutivo queda en suspenso y la persona del último de los ciudadanos es tan sagrada e inviolable como la del más alto magistrado; porque donde está el representado no está ya el representante»⁴⁰.

En el conflicto entre el soberano y el gobierno se introduce un tercer poder, un poder intermedio, el de los *representantes*⁴¹.

³⁸ Es también verdad que, si los magistrados son uno o pocos, será más difícil —observa Rousseau— la coincidencia con la voluntad general.

³⁹ *Ibid.*, p. 425.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 427-428.

⁴¹ Estas afirmaciones de Rousseau se convertirán en experiencia política entre los *sans-culottes* de las sesiones parisinas durante la Revolución. Soboul refiere (*Movimento popolare e rivoluzione borghese*, Laterza, Bari, 1959, p. 40) las conmovidas palabras de un viejo *sans-culotte* dirigidas a un joven, recordando la «majestad del pueblo que, al toque de la general,

«Apenas el servicio público deje de ser el principal compromiso de los ciudadanos y éstos prefieran servir con su bolsa más que personalmente, el Estado está ya próximo a la ruina. ¿Es necesario ir a combatir? Pagan tropas y se quedan en casa. ¿Se debe ir al consejo? Eligen a los diputados y se quedan en casa. A fuerza de pereza y de dinero acababan en el haber de los soldados para servir a la patria y en el de los representantes para venderla»⁴². Pero «la soberanía no puede ser representada, por la misma razón por la cual no puede ser alienada; ella consiste esencialmente en la voluntad general y la voluntad no se representa: o es ella misma o es otra; no existe un término medio»⁴³. Los diputados del pueblo no pueden ser, por consiguiente, sus representantes, sino sólo sus comisarios; no pueden concluir nada de modo definitivo⁴⁴.

Por ello, el representante del pueblo no es el parlamento, sino el gobierno. «El pueblo inglés se cree libre, pero se halla en un grave error; es libre sólo durante la elección de los miembros del parlamento; apenas efectuada la elección, es esclavo; es nada. En sus breves momentos de libertad hace un uso de ella por el que merece, sin más, perderla»⁴⁵.

Por consiguiente, exclusión de un contrato entre los «jefes» y el pueblo: los jefes son únicamente magistrados elegidos por el pueblo para actos particulares. Cómo puede producirse esta operación y qué tipo de contradicciones implica, es delineado por Rousseau en el capítulo XVII del libro III. «Estamos todavía en presencia de un caso en el que se descubre una de aquellas sorprendentes propiedades del cuerpo político, por el cual éste concilia operaciones en apariencia contradictorias. En efecto, esto se realiza por una imprevisión conversión de la soberanía en democracia; de modo que, sin ninguna modificación visible, y únicamente por medio de una nueva

se echa a las calles» y la contemporánea suspensión de todo mandato y de todo poder ejecutivo.

⁴² *Ibid.*, p. 162.

⁴³ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁴ Tal concepto de «democracia directa» será invocado más veces por los jacobinos de las sesiones de París para asegurarse la posibilidad de control y de revocación de sus elegidos que ya no eran llamados «representantes», sino «fiduciarios, comisarios» (cf. SOBOLU, *Movimento popolare e rivoluzione borghese*, ed. cit.).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 430.

relación de todos con todos, los ciudadanos, convertidos en magistrados, pasan de los actos generales a los actos particulares, y de la ley a la ejecución»⁴⁶. Problema en otros términos del modo de pensar la soberanía popular como residente en el pueblo entero, problema de la universalidad y de la indivisibilidad de la soberanía popular, principio rousseauniano también éste que fue el nudo de conflictos teóricos y políticos bajo el gobierno jacobino. Estaba entonces en cuestión si la soberanía popular podía residir también en cada una de las secciones revolucionarias de París o únicamente en la asamblea general⁴⁷. Del principio según el cual la soberanía residiría asimismo en cada una de las secciones se deriva la posibilidad de control y de revocación de los «fiduciarios» del pueblo. Se anidan aquí la fuerza y la ambigüedad estructural del principio de la «democracia directa» rousseauniana que, aun cuando históricamente manipulada por los jacobinos, ya en un sentido, ya en otro, por razones de poder, revela sin embargo la predisposición del principio rousseauniano de soberanía a sufrir tales manipulaciones.

Saint-Just, cuya formación es rousseauniana, advirtió plenamente, en términos teóricos y prácticos, esta ambigüedad presente en el pensamiento de Jean-Jacques, cuando titulaba a su tratado de filosofía política, cuyo bosquejo fue interrumpido dramáticamente por la guillotina, *Acerca de la naturaleza del estado civil de la ciudad o las reglas de la independencia del gobierno*⁴⁸.

Para Saint-Just, el problema que se plantea en términos más urgentes es cómo salir de la contradicción, inextricable en términos prácticos, del concepto rousseauniano de soberanía. Es decir, cómo garantizar «la independencia del gobierno», independencia que quiere decir, en el espíritu de Rousseau, y paradójicamente, contra Rousseau, garantizar al pueblo ante las supercherías del totalitarismo.

Un gobierno cuya existencia depende completa e integralmente de la asamblea signífica, más allá de las intenciones, la exposición a la superchería y al absolutismo.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 433-434.

⁴⁷ Cf. SOBOLU, *op. cit.*

⁴⁸ Las partes manuscritas han sido publicadas por Soboul; cf. SAINT-JUST, *Frammenti sulle istituzioni repubblicane con seguito di testi inediti*, Einaudi, Turín, 1952.

La vía de salida de Saint-Just está centrada sobre la afirmación según la cual «la ley es expresión no de la voluntad, sino de la naturaleza»⁴⁹. Es decir, que es preciso incidir sobre la naturaleza, admitiendo de alguna manera que la naturaleza es buena y no contradictoria⁵⁰. Unicamente así se puede garantizar la independencia del gobierno. Como resulta del índice del tratado, que nunca fue escrito, para Saint-Just el rey «no es una fuerza», «no es una voluntad», y el rey «no representa al gobierno».

El contrato social rousseauniano, para Saint-Just, es en realidad un contrato político. El contrato social es un acto de la razón, escandido de la relación de uno hacia todos y no de la relación del hombre hacia el hombre. El problema, para Saint-Just, no es el contrato social, sino que la vida del Estado sea una vida social y no política. Unicamente así se pueden mantener invariables los dos polos: la instancia presente en Rousseau hacia una libertad y una naturaleza totalmente interiores y el problema de que el acto político no degenera en tiranía. El problema no es el contrato, que es necesariamente político; el problema consiste en que la relación entre naturaleza y sociedad no se pervierta, que no se altere y resulte alejado de la vida política.

c) Pluralismo y libertad

La teoría política rousseauniana se certifica en la posición, a la vez epistemológica y política, del «acto por el cual un pueblo es un pueblo». Esto ocurre mediante la coincidencia de la voluntad general y del interés general⁵¹.

¿Cómo proceder para conocer la voluntad general? El problema es planteado al comienzo del libro IV: «La ley del orden público en las asambleas no es tanto la de tutelar la voluntad general, como la de hacer que ella sea siempre interrogada y que siempre responda»⁵². La

⁴⁹ Cf. SAINT-JUST, *op. cit.*, p. 306.

⁵⁰ Cf. SAINT-JUST, *op. cit.*, p. 310.

⁵¹ Véase las pp. 83-86 y 90-93 de este volumen.

⁵² *Contrat*, p. 438.

voluntad general, como hemos visto, es «indestructible», existe siempre. Pero, como señala Althusser⁵³, necesita tres condiciones, extraídas del texto rousseauniano: 1) necesita que se le plantee un interrogante pertinente, es decir, referido a un objeto general; 2) necesita que se le plantee un interrogante en la forma pertinente, es decir, que se interroge a la voluntad general y no a las voluntades particulares; 3) necesita que la voluntad general responda, es decir que no sea «muda». Esta última eventualidad se verifica, como Rousseau dice más adelante, cuando «el vínculo social está roto en los corazones».

Necesita que la voluntad general hable: pero no sólo que ella hable: ¿cómo se puede estar seguro de que ella delibera rectamente? «Si, cuando el pueblo informado suficientemente, delibera, los ciudadanos no tuviesen ninguna comunicación entre sí, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general y la deliberación sería siempre buena»⁵⁴. «Informado suficientemente»: se configuraría aquí el problema de la educación política que no intento profundizar en esta oportunidad.

En todo caso, «los ciudadanos no deben tener ninguna comunicación entre sí». «Cuando el vínculo social comienza a aflojarse y a debilitarse el Estado, cuando los intereses particulares comienzan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades comienzan a primar sobre la grande, el interés común se altera y encuentra opositores»⁵⁵. La voluntad general, por ello, está garantizada únicamente si responde mediante el ciudadano aislado. De aquí la necesidad de suprimir los grupos, las órdenes, las clases, los partidos, las iglesias, etc. La voluntad general, observémoslo bien, no es destruida por los grupos: ella, simplemente, es eludida: «¿Consigue así quizá que la voluntad general sea aniquilada y corrompida? No, ella es siempre constante, inalterable y pura; pero está subordinada a otras voluntades que la abruman. Cada cual, apartando el propio interés del interés común, advierte el no poderlo separar completamente, pero su parte del mal público no le parece nada frente al bien exclusivo del que pretende

⁵³ ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁴ *Contrat*, p. 371.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 438.

apropiarse. Prescindiendo de este bien particular, quiere por el propio bienestar el bien general con la misma fuerza de todos los otros. Incluso al vender el propio voto por dinero no extingue en sí la voluntad general: la elude. Su error consiste en cambiar los términos del problema respondiendo a un interrogante distinto de aquel que se le plantea, de modo que en vez de decir con su voto: «Es ventajoso para el Estado», dice: «Es ventajoso para tal individuo o para tal partido el que esta o aquella decisión sea aprobada». Por lo tanto, la ley del orden público en las asambleas no consiste tanto en tutelar la voluntad general, como en hacer que ella siempre sea interrogada y que siempre responda»⁵⁶.

El texto de Rousseau nos sitúa ante este juego, bien especificado por Althusser⁵⁷, para el que el interés particular, que es la esencia del interés general, es asimismo su obstáculo. Todo el secreto de esta contradicción descansa en un juego de palabras por el cual Rousseau llama con el *mismo nombre* al interés *particular* de cada individuo considerado aisladamente y al interés *particular* de los grupos sociales. El interés de estos últimos en realidad es particular respecto del interés general, pero es general a su vez respecto a los detalles que lo conforman.

Este juego de significados implícitos encubre una denegación respecto al mecanismo productor de lo «general». Al dato de realidad constituido por la existencia de los *grupos* en el estado se opone la concepción, dejada implícita, de que el tipo de alienación destinada del particular al grupo sería distinta de la alienación en la voluntad general.

La naturaleza de esta diversidad no es dicha. Es dejada *en funcionamiento* en el discurso.

Rousseau se encuentra entonces aquí en un punto de doble resistencia, 1) por el impacto de la teoría con la realidad (y esto ocurre por primera vez en la admirable construcción del *Contrato*), 2) por la *forma* de este impacto jugada sobre el *par, duplicado e imaginado, de interés general-interés particular*, par que le permite a Rousseau interpretar *preventivamente* los intereses de los grupos, situándolos

en este binomio, y únicamente en éste, y, por consiguiente, negando ideológicamente su existencia.

Esta concepción burguesa del Estado y de la democracia revela los efectos de la censura y de la ideología de arranque. Censura que está presente en el modo de concebir al *sujeto como ciudadano*⁵⁸. Para salvar la libertad del sujeto, Rousseau *debe* ir contra los hechos. El estado democrático, supuesta la concepción idealista e indivisible de la libertad, para salvar al Ciudadano, debe alienarse totalmente a los ciudadanos, a las clases, a la Iglesia, tal como Rousseau teoriza más adelante⁵⁹.

La «prioridad» de la conciencia individual es acechada continuamente en su pura relación con la voluntad general. Los grupos y sus intereses priman como tendencial trastorno de dicha pura relación.

En este sentido, el caso de la Iglesia es peculiar: ella introduce una *división insuperable* en el Estado. «Sin embargo, habiendo habido siempre un príncipe y leyes civiles, de este doble poder ha resultado un perpetuo conflicto de jurisdicción que ha hecho imposible cualquier buena constitución política en los Estados cristianos, y nunca se ha podido llegar al punto de saber a quién se estaba obligado a obedecer, si al patrón o al cura»⁶⁰.

Incluso allí donde los príncipes se instalan como jefes de la Iglesia, como en Inglaterra y en Rusia, la *división* no consigue ser colmada por la presencia de un elemento inasimilable para el orden unitario del Estado: el *clero*, en cuanto que constituyente de un *cuerpo*⁶¹. Donde el clero es un cuerpo, *el mismo es a la vez patrón y legislador* (cf. *Contrat*, p. 198). Acaban siendo así *dos poderes* y vence el del cura porque «el espíritu del cristianismo se ha apoderado de todo»⁶².

Ahora bien, el problema consiste en que esta *división* no sea tal: «todo aquello que divide la unidad social no vale nada; todas las

⁵⁸ Véase las pp. 88-89 de este volumen.

⁵⁹ Cf. *Contrat*, pp. 460-469.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 462-463.

⁶¹ Por lo demás, Rousseau es lúcido al especificar la *comunión* y no la *asamblea* formal como el «pacto social» del clero, al que él define como «obra maestra política». Cf. la nota 185 del *Contrat*, p. 463.

⁶² *Ibid.*, p. 462.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 438.

⁵⁷ ALTHUSSER, *op. cit.*, pp. 35-36.

instituciones que ponen al hombre en contradicción consigo mismo no valen nada»⁶³.

Si la religión es concebida como «derecho divino positivo», es decir, basada en los dioses del propio país, sobre un rito prescrito por las leyes, sobre la coincidencia de la protección permitida por los dioses con el beneplácito del Estado, entonces el objetivo puede, en un cierto sentido, ser logrado (cf. *Discours*, p. 200). Pero, en otro sentido, la sumisión de la realidad al poder político es peligrosa porque la religión del Estado lleva a la *intolerancia* y a la *guerra*. Por otra parte, si la religión cristiana, entendida en sentido totalmente espiritual e interior, es moralmente positiva y no incurre en los defectos de la intolerancia, tiene incluso el defecto de no suministrar un cimiento social suficiente⁶⁴, así como el de dejar expuestos a los ciudadanos a la impostura y a la violencia⁶⁵.

La propuesta de Rousseau consiste en «una profesión de fe puramente civil cuyos artículos le corresponde fijar al Soberano», no como «dogmas de religión», sino como «sentimientos de sociabilidad, sin lo cual es imposible ser buenos ciudadanos o súbditos fieles». Estos dogmas «deben ser simples; poco numerosos, enunciados con precisión y sin explicación o comentario. La existencia de la divinidad, omnipotente, inteligente, benéfica, previsor y provida; la vida futura, la felicidad de los justos y el castigo de los malvados; la santidad del contrato social y de las leyes; he ahí los dogmas positivos»⁶⁶.

Al sujeto de la ciudad se le ofrece como único cimiento social esta (frágil) *ideología* religiosa, cuyos presupuestos y cuyos valores no son cuestionados en el origen sino en su *forma*. La novedad constituida por la voluntad general, enunciativa de tales principios, no sólo no es capaz de demistificarlos, sino que los usa «ingenuamente» como funcionando al puro nivel de su enunciado.

⁶³ *Ibid.*, p. 464.

⁶⁴ «Suscitar en los corazones de los ciudadanos un sentido de adhesión al Estado, antes bien los separa del Estado así como de todas las cosas de la tierra: no conozco nada más opuesto al espíritu social... Llego a afirmar que esta supuesta sociedad no sería, con toda su perfección, ni la más fuerte ni la más duradera: a fuerza de ser perfecta, le faltaría cohesión: su vicio destructor se hallaría en su misma perfección.» *Contrat*, p. 465.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 466-467.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 468.

CAPITULO II

FELICIDAD, LEY, TRANSGRESION

Sade político

«Sí, ciudadanos, la religión no concuerda con el sistema de la libertad; lo habéis experimentado. Jamás el hombre libre se inclinará ante los dioses del cristianismo; jamás sus dogmas, sus ritos, sus misterios o su moral le convendrán a un republicano... Restituid a los dioses del paganismo. Adoraremos de buena gana a Júpiter, Hércules o Palas; pero no queremos ya creer en el fabuloso autor de un universo que se mueve por sí mismo; no queremos ya creer en un dios sin extensión y que empero lo cubre todo con su inmensidad, de un dios omnipotente que no realiza nunca aquello que desea, de un ser soberanamente bueno que no hace otra cosa que desdichados, de un ser amigo del orden, en cuyo gobierno todo está en desorden; semejante dios nos hace bramar de indignación, y nosotros lo relegaremos para siempre en el olvido del cual el infame Robespierre ha querido rescatarlo.»

SADE, *Français, encore un effort*

«Los legisladores de Grecia habian advertido perfectamente la importante necesidad de corromper a sus miembros, con el fin de que, influyendo su *disolución moral* sobre aquella útil para la maquinaria, resultase de ello la insurrección siempre indispensable en un gobierno que, perfectamente feliz como el gobierno republicano, debe necesariamente generar el odio y la envidia de todo cuanto lo rodea. La insurrección, pensaban aquellos sabios legisladores, no es, en efecto, un estado moral, sino que debe ser además el estado permanente de una república; sería por consiguiente tan absurdo como peligroso exigir que aquellos que deben mantener el perpetuo sacudimiento *immoral* de la maquinaria fuesen, ellos mismos, seres muy *morales*, porque el estado moral de un hombre es un estado de paz y de tranquilidad, mientras que su estado *immoral* es un estado de movimiento perpetuo que lo aproxima a la insurrección necesaria, en la cual es preciso que el republicano mantenga siempre el gobierno del que es miembro.»

SADÉ, *Français, encore un effort*

Para las citas de la *Philosophie dans le bondoir* el número de página remite a la edición de las *Oeuvres complètes* de D. A. de Sadé, Editions du cercle du Livre Précieux, París, 1966, III.

Se ha hablado ya de Sadé como «conciencia transgresora del materialismo mecanicista».

Si su texto es radical travesía y desbroce del esquema moral y filantrópico en el discurso antropológico¹, el acto de una lectura debe tomar conciencia de un cierto *movimiento* de lenguaje y de ciertos *efectos* inseparables de la constitución del mismo texto.

Aludimos a una transgresión que ataca no sólo a los términos metafísicos, o, si se lo quiere así, ideológicos, de un discurso sobre el hombre, sino que afecta a las modalidades y las estructuras en las que el sujeto conoce dichos términos².

Transgresión que implica el acto mismo con el que el sujeto se refiere a la idea y a la idea de su acción, transgresión originaria en la que «se habla» del ser mismo del sujeto, en la que se juegan los términos mismos de un discurso sobre la transgresión, sobre la liberación y sobre la relación entre las dos.

Y el discurso, entonces, se convierte explícita y totalmente en un discurso de segundo grado, que además es la temática, sapiente e inagotable, del texto sadiano, en el que el lector es conducido a una multitud de fantasmas y de deseos que circunscriben una zona,

¹ Véase las pp. 20-21 de este volumen.

² Véase las pp. 10-12 de este volumen.

igamos su «yo», el ser mismo de sí como sujeto, que nunca le es
ado como disponible, como punto de referencia para un proyecto
evolucionario sobre la sociedad existente. Movimiento y toma de
conciencia de una *doble inconsistencia* y de una *doble imposibilidad*:
a de una sociedad «moral» y la de un sujeto «revolucionario».

La consecuencia de estas dos imposibilidades es el funciona-
miento del texto sadiano, cuyo efecto es la reformulación integral del
interrogante sobre el sujeto de la política.

I EL PLACER Y LA TRANSGRESION

El hombre es definido por un *destino*³, no por el placer o la
pasión. Se supone que el *destino* es la *felicidad* («las pasiones, única-
mente ellas, son el instrumento que debe conducir a la felicidad»).

Por otra parte, la felicidad es imposible («ese ser infeliz que tiene
el nombre de hombre y que se halla arrojado a su pesar en este triste
universo») ⁴. El placer, esta «pasión deliciosa», es por consiguiente
instrumento de *algo imposible*. Sin embargo, es perseguido y no se
puede hacer otra cosa que perseguirlo, porque «la naturaleza lo
exige»: «vuestras pasiones son los medios de que la naturaleza se
sirve para llevar al hombre a realizar los designios que ella misma
tiene sobre él» (cf. FB, p. 21).

Al hombre no le queda sino secundar dicho designio, desde el
momento en que a tal consentimiento se remiten el único alivio y la
única posibilidad de vivir: «sembrar algunas rosas sobre las espinas
de la vida» (cf. FB, p. 22).

Este posible/imposible instrumento se anuncia como un hecho
de *lucha* y de *transgresión*. «Jovencitas demasiado tiempo retenidas

³ «El designio que la naturaleza tiene sobre él» (*La filosofía en el tocador*. A los libertinos).
Cf. asimismo *Diálogo de un cura y un moribundo*; *Historia de Juliette*, t. VII.

La filosofía en el tocador, obra que contiene asimismo el texto «Franceses, todavía un
esfuerzo», será indicada en adelante con la abreviatura FB.

⁴ FB, A los libertinos.

por los lazos absurdos y peligrosos de una virtud imaginaria y de una religión repugnante, imitad a la ardiente Eugénie; rechazad, pisotead con su misma decisión las ridículas enseñanzas inculcadas por padres imbeciles»⁵. El placer *hace un todo uno, es el gesto mismo de la transgresión de la ley*. Si el placer es de algún modo «natural», según un registro del discurso que analizaremos en seguida, él mismo consiste en remover algo que desde el comienzo obstaculiza tal reunión con el elemento «natural»: la ley misma es *este obstáculo, esta censura*; ella misma es *una transgresión de la naturaleza*⁶.

La «calle florida» sadiana se anuncia sobre un terreno de «violencia y de lubricidad». «Ampliar los límites de los propios gustos y de las propias fantasías transgresoras»: ésta es una operación opuesta a «estar retenido por los lazos absurdos y peligrosos de una virtud imaginaria». Y sin embargo, en ambos casos, el de la virtud y el de la transgresión de la ley (y por tanto del goce), se trata de imaginación. Detengámonos un instante en la frontera de esta doble imaginación.

Tanto para Rousseau como para Sade, y éste es su punto en común, el placer se inscribe en lo imaginario, no es «natural», es «segunda voz de la naturaleza». Pero, para Sade, la naturaleza no se puede considerar como un dato originario, sino que es imaginación, por así decir, de segundo grado. Véase el discurso sobre la crueldad considerada como uno de los poquísimos instintos «naturales». La crueldad es *natural* porque a su vez duplica, ahondándola, aquella *imaginación de primer grado* que es la *virtud*. A diferencia de Rousseau, la virtud es para Sade «la primera voz de la naturaleza», inscrita originariamente en la estructura de la naturaleza: y la ecuación perversa de naturaleza y cultura que funciona desde el origen. Perversa porque es *egoísta*, presunción de una identidad que es origen de males ulteriores respecto a los naturales. «No convertirse, Eugénie, en la víctima de las mujeres que se dicen virtuosas. No se valen, si así lo quieres, de nuestras mismas pasiones, pero tienen otras, y con frecuencia mucho más despreciables... La ambición, el

⁵ *Ibid.*

⁶ Klossowsky subraya cómo la posibilidad de que el placer surja y se mantenga está estructuralmente ligada al movimiento de liberación de la ley: allí donde tal movimiento tiende a extinguirse, el placer decae (cf. KLOSSOWSKY, P., *Sade proximo mio*, tr. it. A. Valesi, Sugar, Milán, 1970, pp. 83-84).

orgullo, los intereses particulares, a menudo incluso la frigididad de un temperamento que no les sugiere nada. Me pregunto si tenemos que ser semejantes a ellas. ¿No han seguido acaso, únicamente, los impulsos del amor propio? ¿Es por tanto mejor, más sabio, más justo sacrificarse al egoísmo más que a las pasiones? Para mí, creo que este sacrificio bien vale otra cosa; y quien no escucha sino esta *segunda voz* tiene muchas más razones, a no dudarlo, porque únicamente ésta es el órgano de la naturaleza, mientras que la otra no es más que la expresión de la estupidez y del prejuicio»⁷.

Así también, en *Idée sur les romans*, el incesto es visto como capacidad de llegar a fondo en la estructura natural, justamente porque es duplicación de la relación entre naturaleza y cultura (cf. asimismo *FB*, p. 84).

En Rousseau, la naturaleza está originariamente duplicada, en la imaginación, pero se mantiene asimismo invariable como *lugar*, aun cuando inasequible (ya que está acechado estructuralmente por la perversión), por *un retorno*. En cambio, en Sade la naturaleza consiste en el movimiento mismo entre naturaleza y cultura. Únicamente en este sentido el hombre debe ser «natural». A esta naturaleza no se llega de modo directo, sino por medio y más allá de la perversión⁸.

El placer, se dijo, consiste en la transgresión de la ley. El que el placer viva como transgresión de la ley significa que el placer está ligado estructuralmente a la *virtud*, esto es al consentimiento de la ley.

La virtud, en el texto sadiano, chorrea sangre⁹. Ella es presunción de alcanzar un goce *incorrupto*, totalmente *interior*, *egoísta*. En este sentido ella es la *caricatura* del vicio¹⁰.

⁷ *FB*, pp. 392-393. Las cursivas son mías.

⁸ El estado republicano en Sade corresponde, en cierto sentido, como ya veremos, al estado natural en Rousseau.

⁹ Cf. el prefacio de V. Finzi-Chisi a la traducción italiana de *Frangars, encore un effort*, Guaraldi, 1973.

¹⁰ DOLMANCÉ.—Sabad, señora, que no hay nada más ilusorio que los sentimientos de un padre o de una madre por los hijos y de éstos por los autores de sus días. Nada puede dar origen o fundamento a sentimientos de este tipo, en uso aquí y aborrecidos en otras partes, dado que hay países donde los padres matan a los hijos, y otros más donde éstos deguelan a quienes los han puesto en el mundo... Esos pretendidos movimientos son, por tanto,

Virtud y vicio, lejos de poder prevalecer uno sobre otro, son elementos de un movimiento más amplio y más originario determinado por la radical dinámica de la alienación en la que es posible la obtención del placer. Virtud y vicio son síntomas de un *abismo* en relación al cual únicamente ellos se constituyen.

Si el vicio vive como ruptura de la angustia farisaica y opresiva de la virtud, si el vicio acosa y obtiene el placer en el juego de su misma alienación, esto ocurre porque el placer no se ofrece jamás virgen e indiviso. Mientras que, sea como fuere, él mismo fuese así experimentable, sería síntoma y, a su modo, inexorable manifestación de una amenaza y de una imposibilidad más radical, es decir la desproporción, el desnivel originario entre el placer y el deseo.

Resulta oportuno aquí llamar la atención sobre la lectura lacaniana de la *Philosophie dans le boudoir*¹¹. Lacan observa cómo la

ilusiones, absurdos; únicamente el interés los imagina, la costumbre los sostiene, pero nunca la naturaleza los ha impreso en nuestros corazones. Observad si los animales los conocen; no, y ahora bien, sin duda son por lo demás siempre éstos los que es preciso consultar cuando se quiere conocer la naturaleza. ¡Oh, padres!, no os preocupéis, por consiguiente, de las pretendidas injusticias que vuestras pasiones o vuestros intereses os inducen a cometer respecto de los seres que no son nada para vosotros, a los cuales alguna gota de vuestro esperma ha dado la vida; no le debéis nada, estáis en el mundo para vosotros mismos y no para ellos; estaríais locos si os preocupárais por ellos, no os ocupéis sino de vosotros: sólo para vosotros mismos debéis vivir; y vosotros, niños, liberaos todavía más, si es posible, de una piedad filial cuya base es una verdadera quimera, persuadidos también vosotros de no deber absolutamente nada a los individuos cuya sangre os ha dado la vida. Piedad, reconocimiento, amor, ninguno de estos sentimientos les debéis; aquellos que os han dado la vida no tienen ningún título para exigirlos de vosotros; ellos no trabajan sino para sí mismos, que se las arreglen solos; pero el mayor de todos los engaños sería aquel por el cual se os obligase a prestarles cuidados o ayudas que no les debéis bajo ningún concepto; no hay ley que lo fije, y si por un acaso os parece escuchar sus voces, ya en las inspiraciones de costumbre, ya en los efectos morales del carácter, sofocad sin remordimiento esos sentimientos absurdos... ¡sentimientos debidos a los ambientes, fruto de las costumbres y de los climas que la naturaleza reprueba y que la razón, siempre, desaprueba!

M. M. DE MISTIVAL. — ¡Pero qué decís!, ¡los cuidados que les he brindado, la educación que les he dado!...

DOLMANÉ. — Oh, en cuanto a los cuidados, ellos nunca son sino el fruto de las costumbres o del orgullo, al no haber vos hecho por ellos nada más que todo lo prescrito por los hábitos del lugar en que habitáis, seguramente Eugénie no os debe nada. En cuanto a la educación, es preciso que haya sido muy mala, pues nosotros hemos tenido que deshacer aquí todos los principios que vos le habéis inculcado; no hay uno solo que apunte a su felicidad, uno solo que no sea absurdo y quimérico. *FB*, pp. 537-538.

¹¹ Cf. LACAN, J., «Kant avec Sade», en *Scritti*, tr. it. G. Contri, Einaudi, Turín, 1974.

Crítica de la razón práctica es un discurso transgresor en la medida en que supone sustituir al sujeto del conocimiento con otro sujeto: *el sujeto del deseo y del goce*. Tal sustitución es transgresora porque desplaza el eje de la ética clásica, determinado, en términos kantianos, por el concepto de felicidad como acuerdo, sin ruptura, del sujeto con su vida. Si la felicidad es este acuerdo sin ruptura, entonces resulta claro que la felicidad implica *la renuncia a la vía del deseo*. El sujeto está originariamente *dividido*: la felicidad de que puede fruir es una felicidad egoísta, mundana. La felicidad como *objeto*, como aquello que corresponde a la *ley*, es decir a la unidad indivisa del deseo (o, en términos kantianos, a la totalidad supuesta por la experiencia del deber), tal felicidad como objeto de la ley es incompleta.

En Sade, todo está visto desde el punto de vista del sujeto y del deseo más que *desde el punto de vista del objeto y de la ley*. El deseo mismo es el que es deseo de algo originariamente duplicado, imaginado. El deseo es *deseo de un fantasma*. Pero si su objeto es un fantasma, el sujeto de dicho deseo se constituye como algo destinado a desvanecerse¹².

Volvamos al nexo entre vicio y virtud y a su recíproca implicación. La vía de la virtud concibe *dividida* a la estructura del deseo; ella es una *violencia* generadora de mal y de destrucción análogamente al vicio. El remordimiento es el equivalente de la virtud así como es el equivalente del vicio¹³. El remordimiento es el retorno de la realidad del otro, no en términos conscientes y voluntarios, sino en términos de amenaza a la existencia misma del sujeto¹⁴.

¹² Cf. LACAN, J., «Kant avec Sade», cit., p. 781.

¹³ «Experimentaréis un pequeño remordimiento, porque, sabedlo, la virtud lo produce tanto como el delito» (*Histoire de Juliette*, Pauvert, París, 1954, VI, p. 226).

¹⁴ EL CABALLERO. — Eugénie, Eugénie, no sofoquéis jamás en vuestra alma la sagrada voz de la naturaleza: ella os conducirá a la beneficencia a vuestro pesar, cuando separéis su órgano del fuego de las pasiones que lo absorben. Dejemos con todo aparte los principios religiosos, os lo concedo; pero no abandonemos las virtudes que la sensibilidad nos inspira; sólo practicándolas gustaremos las alegrías del alma más dulces y más deliciosas. Todos los extravíos de vuestro espíritu serán rescatados por una buena acción; ella aplazará dentro de vos los remordimientos que vuestra mala conducta os habrá hecho nacer y, conformando en el fondo de vuestra conciencia un refugio sagrado adonde poderos a veces replegar sobre vos misma, encontraréis el consuelo para las desviaciones a las que vuestros errores os habrán arrastrado. Hermana mía, yo soy joven, soy libertino, impío, capaz de todos los desarreglos

En el vicio, el incumplimiento de la ley provoca remordimiento, no porque la ley como tal tenga este poder de represión, sino porque aquello que la ley vela, aquello de cuya falta la ley es testimonio, *retorna en la transgresión, retorna como deficiente*, en las confrontaciones del sujeto del deseo. El remordimiento es la experiencia de esta falta como inherente a la estructura del sujeto. Esta falta es estructural al sujeto en la medida en que éste es originalmente sujeto de un deseo.

En el cumplimiento de la ley, el remordimiento entra igualmente en escena, empero según una lógica peculiarmente suya. La ley se constituye, en efecto, como *síntoma* de una realidad que falta, soporte e indicación —para Kant universal— de un objeto que no nos es dado experimentar (en términos freudianos podremos decir que la ley coincide con el deseo desatendido). En el cumplimiento de la ley, por consiguiente, tal realidad, que falta, retorna como desnivel entre la ley —o, por parte del sujeto, entre el deseo— y aquello que la mueve. Este desnivel se produce en el interior y a través del cumplimiento.

En este mecanismo resulta claro que el placer es solidario, por un lado, con la ley y con su transgresión, y, por otro lado, con el remordimiento.

del espíritu, pero me queda mi corazón, que es puro, y con él, amigos míos, me consuelo de todas las desgracias de mi edad.

...DOLMANCÉ. —Pero el corazón engaña, porque no es sino la expresión de las falsas intenciones del espíritu; madurad esto y lo otro cederá prestamente; siempre los falsos conceptos nos engañan cuando queremos razonar; además, no sé qué pueda ser el corazón; no llamo así sino a las debilidades del espíritu. Una sola y única antorcha está encendida dentro de mí; cuando estoy sano y fuerte, ella no me engaña; ¡soy viejo, hipocóndrico o pusilánime! Entonces me engaña; y me diré a mí mismo sensible, cuando de hecho no soy sino débil o tímido. Una vez más, Eugénie, que la pérdida sensibilidad no os abruma; estad muy segura de que ella no es más que la debilidad del alma; no se llora sino porque se tiene miedo, y he aquí por qué los reyes son tiranos. Rehúsad, por lo tanto, detestad los pérfidos consejos del caballero; exhortándoos a abrir vuestro corazón a todos los males imaginarios de la desventura, él procura allegaros a un cúmulo de penas que, no siendo las vuestras, os arrastrarán prestamente a la pura perdición. *FB*, pp. 526-527.

II

LA RELIGION Y LA LIBERACION

Se ha hablado de la alienación como de aquello en lo cual está originariamente inmersa la dinámica del goce. Se ha hablado de la imaginación como del registro que, desde el comienzo, involucra y hace posible tanto el goce como la alienación.

A este respecto resulta interesante profundizar el sentido según el cual, ya para Sade, ya para Rousseau, el concepto mismo de alienación se constituye únicamente en la *relación con la realidad de lo imaginario*. Es decir, que la alienación del sujeto no es tal respecto a otros sujetos, o a estructuras opresivas, etc. La alienación se constituye en la relación entre el sujeto y su deseo, y las imágenes y los fantasmas que él supone.

En Sade es central, como núcleo de toda la cuestión, su posición respecto de la *religión*. La crítica a la religión, de algún modo, corre el riesgo de asumir y dominar la misma temática de la alienación y de la liberación de tal alienación.

Ante todo, será oportuno observar en qué sentido Sade extrae los hilos de la tradición libertina respecto del hecho cristiano, rechazando en la raíz toda consideración del cristianismo como una moral, como una humanidad totalmente racional, expresión de aquello que sería más auténtico en la naturaleza del hombre. Rehúsa reproducir una operación que rechaza a la Iglesia para conservar a Cristo en tanto que gran personalidad moral.

Cristo, para Sade, es un embustero, «un vil histrión de Judea». El ataque a los defectos del cristianismo y de la Iglesia es ataque al fundamento de tal religión y, por ello, a la persona de Cristo. Por consiguiente, imposibilidad de separar una «puridad» cristiana del nexo inseparable entre Cristo y la Iglesia.

Por esto Sade ataca ferozmente la ilusión jacobina y deísta de la tolerancia religiosa: «No olvidemos que esta religión pueril era una de las mejores armas en las manos de nuestros tiranos: uno de sus primeros dogmas era el de *dar al César lo que le corresponde al César*; pero nosotros hemos destronado al César y no queremos darle nada. Franceses, en vano os ilusionaréis con que el espíritu de un clero juramentado deje de ser el mismo que el de un clero refractario; hay vicios de Estado que no se corrigen jamás. En menos de diez años, gracias a la religión cristiana, a su superstición, a sus prejuicios, vuestros curas, pese a su juramento, pese a su pobreza, retomarán sobre las almas el imperio que habían ocupado con la fuerza; os encadenarán nuevamente al del rey, porque el poder de unos siempre sostuvo el de los otros, y vuestro edificio republicano se derrumbará, por falta de bases»¹.

La Iglesia es vista como experiencia de poder de algún modo connaturalizada con la esencia misma del poder. Hay un *dominio estructural* sobre las conciencias, en relación con el cual no se puede cerrar los ojos. La forma del dominio es aquella que es, para el Estado así como para la Iglesia: «*Hay vicios de Estado que no se corrigen jamás*». Esta solidaridad estructural en el dominio es la alianza entre el trono y el altar. «Franceses, os lo repito, Europa espera de vosotros el ser a la vez liberada del *centro* y del *incensario*. Pensad que es imposible liberarla de la tiranía real sin hacerle romper al mismo tiempo los frenos de la superstición religiosa: los lazos de una están demasiado íntimamente unidos a los de la otra, porque dejando subsistir una de sus partes no volváis a caer muy pronto bajo el dominio de aquellos que habréis olvidado de desligar. Ya no se trata de que un republicano deba doblegarse a los pies de un ser imaginario ni a los de un vil impostor; sus únicos dioses tienen que ser ahora el *coraje* y la *libertad*. Roma desapareció desde que se predicó el

¹ *FB*, p. 479.

cristianismo, y Francia está perdida si el cristianismo todavía os despierta respeto»².

Es una ilusión mortal para la revolución jacobina, que ha acabado con el trono y ha matado al rey, la idea de que sea posible dejar espacio al cristianismo: esto equivaldría a privarse del fundamento mismo de la Revolución que es la *negación de la forma del dominio*. La democracia jacobina o es transgresora, anticristiana, o no conseguirá mantenerse: ella puede vivir únicamente hipócritamente en una presunta inocencia o en un presunto depósito de valores morales³. «Ya nuestros prejuicios se disuelven, ya el pueblo adjuva de los despropósitos católicos, ya ha suprimido los templos, ha abatido los ídolos, se ha convenido que el matrimonio no es más que un acto civil, los confesionarios demolidos sirven para calentar las salas públicas; los pretendidos fieles, desertando del banquete apostólico, dejan los dioses de harina a los ratones. Franceses, no os detengáis: Europa entera, con una mano ya sobre la venda que ciega sus ojos, espera de vosotros el esfuerzo que debe arrancarla de su frente»⁴.

Vivir en el espacio revolucionario surgido sobre las cenizas del *ancien régime* coincide con la toma de conciencia de la inconsistencia de la religión cristiana. «Que el esclavo de un bandolero coronado se incline, si lo quiere, a los pies de un ídolo de harina, un objeto de ese tipo está hecho para su alma de fango; ¡quien puede servir a un rey tiene que adorar a los dioses!»⁵.

El cristianismo es experimentado, por lo tanto, como *juego, servidumbre* (cf. *FB*, p. 159). Ni mucho menos es lícito sustituir al Dios cristiano con el teísmo puro. Liberados de tal «fantasía», «el ateísmo es actualmente el único sistema de todos aquellos que saben razonar». «En la medida en que todo se ha ido aclarando, se ha experimentado que, siendo el movimiento algo inherente a la materia misma, el agente necesario para imprimir este movimiento se convertía en un ser ilusorio, y que, teniendo que estar en movimiento por esencia todo aquello que existía, el motor era inútil; se ha

² *FB*, p. 480.

³ Véase las pp. 140-141 de este volumen.

⁴ *FB*, p. 479.

⁵ *Ibid.*, p. 481.

experimentado que este Dios quimérico, prudentemente inventado por los primeros legisladores, no era en sus manos sino un medio más para encadenarnos, y que reservándose el derecho de hacer hablar a este fantasma, ellos sabían muy bien no hacerle decir sino aquello que serviría para reforzar las leyes ridículas con que pretendían que les sirviésemos. Licurgo, Numa, Moisés, Jesucristo, Mahoma, todos estos grandes granujas, todos estos grandes despojas de nuestras ideas, supieron asociar las divinidades que fabricaban con su ambición desmesurada, y, seguros de cautivar a los pueblos con la sanción de estos dioses, tenían, como es sabido, cuidado, siempre, o bien de no interrogarles sino cuando se les hacía cómodo, o bien de no hacerles responder sino aquello que creían que les era útil»⁶.

A quien objetase que el pueblo siempre tiene necesidad de una religión, se le respondía: «¡restituid los dioses del paganismo!». Los dioses paganos comunican a quien los adora las virtudes y las cualidades del ser adorado. El revolucionario debe no tener nada que ver con el «fabuloso autor de un universo que se mueve por sí mismo (...) *un Dios omnipotente que no realiza nunca aquello que desea* (...) un ser soberanamente bueno que no hace otra cosa que desdichados (...) semejante Dios nos hace bramar de indignación y nosotros lo relegaremos para siempre en el olvido del que el infame Robespierre ha querido rescatarlo»⁷.

Por lo demás, ya es visible a nivel nacional —añade Sade— el despropósito de la posición deísta. Las tesis materialistas sobre el origen de la materia y de su movimiento, las tesis sensualistas según las cuales es imposible para el hombre tener ideas reales de un ser que no actúa sobre ninguno de nuestros sentidos, deben ingresar en la educación nacional. Si todas nuestras ideas son representaciones de objetos que nos golpean, ¿qué puede representarnos la idea de Dios, que es evidentemente una idea sin objeto? Ni siquiera vale la objeción innatista porque «cualquier principio es un juicio y cualquier juicio es el efecto de la experiencia».

Pero a esta altura se le plantea al ateo un interrogante mucho más

radical. ¿Cómo seres razonables, a veces geniales, se han podido convencer de la posición teísta? ¿Cómo esta gente ha podido considerar «que la cosa más difícil de comprender fuese para ellos la más esencial»?

La respuesta de Sade es del máximo interés y nos permite medir, al mismo tiempo, su concepción tanto de la alienación como de la religión. Tales espíritus geniales han podido equivocarse «*porque se han asustado en sumo grado*»⁸. «Cuando se tiene miedo, se deja de razonar». «Sobre todo, se les ha recomendado desconfiar de su propia razón y es natural que, cuando el cerebro se turba, se crea en todo y no se examine nada»⁹.

Por consiguiente, el miedo, un *abismo* de irracionalidad, y no la *respuesta consoladora*, se halla en la base de la fuerza de la propuesta religiosa. «La incertidumbre en que el hombre se encuentra en relación con su Dios es precisamente el motivo que lo mantiene aferrado a su religión. El hombre tiene miedo en las tinieblas, tanto físicas como morales; *el miedo se vuelve habitual en él y se transforma en necesidad: y así creería que le falta algo si no tuviera ya nada que esperar o que creer*»¹⁰.

Para Sade, la alienación, que se sitúa en el plano de lo imaginario, es decir en el plano de la relación entre el sujeto y su deseo, tiene una fuerza indestructible. La *carencia*, el *abismo* son la fuerza de la religión: «El miedo se transforma en necesidad»; «pensaría que le falta algo si no tuviese nada que esperar o que creer». Así pues, la alienación no es dada, como por ejemplo en Feuerbach y en la Izquierda hegeliana, por causas materiales, y la liberación no consiste en la liberación de dichas causas materiales. La alienación es un abismo y una carencia que acechan en la *estructura misma* del sujeto. Lo *imaginario* es la forma en que dicha carencia puede ser *representada*.

¿Qué significa para Sade liberarse de esta alienación? ¿Cómo es posible rechazar la religión?

Tal liberación no es la consecuencia de la eliminación de factores

⁶ *Ibid.*, p. 482.

⁷ *Ibid.*, p. 484. Las cursivas son mías.

⁸ Las cursivas son mías.

⁹ Cf. *FB*, p. 495.

¹⁰ *Ibid.*, p. 487. Las cursivas son mías.

culturales, materiales, etc. Ella puede consistir únicamente en el ejercicio del *puro rechazo*. Nos liberamos eliminando a este amo de nuestras conciencias: Dios. Eliminar a Dios, al amo y al Estado son operaciones exactamente coincidentes en el léxico y el área problemática sadiana.

La secuencia de los términos que miden esta liberación es la siguiente: libertad-patriotismo-sentimiento. En la medida en que estos términos se constituyen, histórica y políticamente, se produce el rechazo de Dios. «Retornad luego a la utilidad de la moral: ofrededles sobre este gran objeto mucho más ejemplos que lecciones, mucho más pruebas que libros y haréis de ellos buenos ciudadanos; les haréis buenos guerreros, buenos padres, buenos esposos; les haréis hombres tanto más aferrados a la libertad de su país cuanto menos cualquier idea de servidumbre pueda presentarse a sus espíritus, y ningún terror religioso vendrá a perturbar su genio. Entonces el verdadero patriotismo explotará en todas las almas; y reinará en toda su fuerza y en toda su pureza, porque se convertirá en el único sentimiento dominante y ninguna idea extraña enfriará su energía; entonces, vuestra segunda generación estará segura, y vuestra obra, consolidada por ella, se convertirá en la ley del universo»¹¹.

La construcción de este hombre nuevo, el ciudadano revolucionario, vive únicamente en el movimiento de supresión de Dios, de este fantasma de la propia carencia. Todo esto es generador de moral —en este texto, a diferencia de otros, Sade parece proponer una moral revolucionaria— y es construcción de una república determinada íntegramente por tal movimiento, hasta el punto de poder garantizar contra las contradicciones del funcionamiento social. «Entonces vuestra segunda generación estará segura y vuestra obra, consolidada por ella, se convertirá en la ley del universo».

Todo esto se desprende a partir del desenmascaramiento de la solidaridad entre el *poder* y la *religión*. Si tal desenmascaramiento no se produce, la liberación no puede producirse. «Pero si, por temor o pusilanimidad, no se siguen estos consejos, si se dejan subsistir las bases del edificio que se había creído destruir, ¿qué sucederá entonces? Se reedificará sobre estas bases y se instalarán los mismos

¹¹ *Ibid.*, pp. 487-488.

colosos, con la cruel diferencia de que esta vez se cimentarán tan fuertemente que ni vuestra generación ni aquellas que la sigan conseguirán, ya, abatirlos»¹².

«Yo no propongo, sin embargo, ni masacres ni deportaciones; todos estos horrores están muy lejos de mi ánimo para atreverme, incluso únicamente, a concebirlos durante un minuto»¹³.

En cambio, el método propuesto es el sarcasmo («los sarcasmos de Juliano afectaron más a la religión cristiana que todos los suplicios de Nerón»), la prisión y la propaganda ideológica¹⁴.

¹² *Ibid.*, p. 488.

¹³ Recuérdese aquí el discurso sadiano sobre la pena de muerte. La pena de muerte debe ser rechazada porque privilegia la ley respecto a la pasión y, por tanto, a la naturaleza. «La ley, esencialmente fría, no sabría ser accesible a las pasiones que pueden legitimar en el hombre la cruel acción del homicidio; el hombre recibe de la naturaleza las impresiones que pueden hacerle perdonar esta acción, y la ley, por el contrario, siempre en oposición a la naturaleza y no recibiendo nada de ella, no puede ser autorizada a permitirse las mismas desviaciones: no teniendo los mismos motivos, es imposible que tenga los mismos derechos» (*ibid.*, p. 173). Véase asimismo la justificación del ensayo Zamé, en «Aline et Valcour», en *Oeuvres*, Edition du Cercle du Livre Précieux, Paris, 1966. Sería interesante profundizar el fundamento de tal argumentación. ¿Quién es, y cómo está garantizado, el sujeto de dicha pasión? En efecto, tal sujeto se construye distintamente del rousseauiano, para el cual sería comprensible una argumentación de este tipo. Si es verdad que el sujeto sadiano de tal pasión puede jactarse de una mayor «originalidad» y, por consiguiente, de naturalidad-respecto-a-la-ley, es, sin embargo, cierto que tal sujeto no es concebible sino como eliminado.

¹⁴ Cf. *FB*, pp. 488-489.

III

LA TRANSGRESION DE LA LEY ES IMAGINARIA LA TRANSGRESION DE LA LEY ES IMPOSIBLE

Se ha señalado ya que el placer y la transgresión de la ley están ligados a la imaginación. «Ampliar los límites de los propios gustos y de las propias fantasías...»¹.

Este placer-imaginación vive únicamente en cuanto que es transgresión de una norma, únicamente en tanto que es delito². La recuperación de lo natural, de lo originario, se constituye estructuralmente sólo en este espacio de imaginación transgresora:

«M.ME DE SAINT-ANGE. O sea, que mi Eugénie tiene que estar atenta; la imaginación nos sirve únicamente si nuestro espíritu está absolutamente despejado de prejuicios: basta una sola para enfriarla. Esta caprichosa componente de nuestro espíritu es de un libertinaje que nada consigue frenar; su mayor triunfo, sus mayores delicias, consisten precisamente en romper todos los frenos que se le oponen; ella es enemiga de la regla, idolatra el desorden y todo cuanto tiene aspecto de crimen»³.

Esta liberación de los límites y de las normas mediante la imaginación instaaura una dinámica de *perversion*. La desviación de la

«normalidad» del instinto es esencial para el alargamiento del goce.

Es más, tal desviación está inserta en la estructura misma del instinto y de la naturaleza: lo que se denomina «perversion» es, en realidad, un modo en el que la naturaleza aplica sus designios⁴. «La naturaleza, dictándonos por igual vicios y virtudes, en razón de nuestra organización, o más filosóficamente todavía, en razón de la necesidad que ella tiene de unos o de otras, aquello que nos inspira se convertiría en una medida demasiado incierta para regular con precisión lo que está bien y lo que está mal»⁵.

Lo que se denomina «transgresión de la ley» no es otra cosa que la presión del remordimiento, poderoso en tanto que el sujeto es débil y presa de una falsa concepción del «movimiento del alma». Lemos este diálogo de la *Philosophie dans le boudoir*:

«DOLMANCE. Pero el corazón engaña, porque no es sino la expresión de las falsas intenciones del espíritu; madurad esto, y lo otro cederá prestamente; siempre los falsos conceptos nos engañan cuando queremos razonar; en cuanto a mí, no sé qué es el corazón; no llamo así sino a las debilidades del espíritu. Una sola y única antorcha está encendida dentro de mí; cuando estoy sano y fuerte, ella nunca me engaña; ¿soy viejo, hipochondríaco o pusilánime? Entonces me engaña; y me consideraré sensible, mientras que de hecho no soy sino débil o tímido. Una vez más, Eugénie, que la pérdida sensibilidad no os abruma; ella no es, estad segura, sino la debilidad del alma; no se llora sino porque se tiene miedo; y he aquí por qué los reyes son tiranos. Por consiguiente, rechazad, detestad los pérfidos consejos del caballero; exhortándoos a abrir vuestro corazón a todos los males imaginarios de la desventura, él procura atraeros un cúmulo de penurias que, no siendo las vuestras, os arrastrarán pronto a la pura perdición»⁶.

Es preciso, por lo tanto, evitar el camino del remordimiento y del retorno de la realidad del otro, el camino del «miedo»: el camino de la virtud es, en realidad, una senda retorcida: «mal imaginario» que expone a la «tiranía». El problema, por consiguiente, consiste en que

¹ Véase las pp. 107-112 de este volumen. «La imaginación es el estímulo de los placeres; en esto que he dicho, es el incentivo de todo: ahora bien, ¿no se goza mediante la imaginación?»

² No provienen de ella las voluptuosidades más picarescas? » *FB*, p. 417.

³ Véase las pp. 129-132 de este volumen.
⁴ *FB*, p. 417.

⁴ Véase, más adelante, las pp. 132-133 de este volumen.

⁵ *FB*, pp. 490-491.

⁶ *Ibid.*, pp. 526-527.

la pena, ineliminable en el estado de goce y en el estado de no goce⁷, sea una pena *propia*. Para lograr esto es necesario abandonar el camino del vicio, lo que en último término, de algún modo, es una confirmación y un homenaje a la virtud; y desembocar en el de la *perversión*, es decir, el camino del héroe sadiano que no se deja definir por un juego *extraño* a sí mismo, o sea, al movimiento de su espíritu y de su capacidad de imaginación.

La transgresión de la ley es, en realidad, imposible.

«Amigo mío, de la naturaleza es de donde los libertinos reciben los principios que ponen en práctica. Te he dicho ya mil veces que la naturaleza, que, para el mantenimiento perfecto de las leyes de su equilibrio, tiene tanta necesidad de los vicios como de las virtudes, nos inspira de vez en vez el movimiento que le es necesario; nosotros no hacemos, por lo tanto, ninguna clase de mal abandonándonos a estos movimientos, de cualquier género que se pueda pensar. En cuanto respecta al cielo, mi caro Caballero, deja, te ruego, de temer sus efectos: un solo motor mueve al Universo, y ese motor es la naturaleza. Los milagros o, más bien, los efectos típicos de esta madre del género humano, distintamente interpretados por los hombres, han sido definidos según mil formas, unas más extraordinarias que otras; los pícaros o los intrigantes, abusando de la credulidad de sus propios hijos, han difundido sus ridículas fantasmagorías: ¡y he aquí que el Caballero apela al cielo, he aquí que teme ultrajarlo! Las leyes de la humanidad —añade— ¿son violadas por las bagatelas que nosotros nos permitimos? Sabed, por lo tanto, de una vez para siempre, hombre ingenuo y pusilánime, que eso que los imbéciles llaman humanidad no es más que una *debilidad nacida del miedo y del egoísmo*; que esta química virtud, que no encadena sino a los hombres débiles, es desconocida por aquellos cuyo carácter está templado por el estoicismo, por el coraje y por la filosofía. Actúa entonces, Caballero, actúa sin temor a nada; nosotros podríamos pulverizar a esta ramera y ni siquiera se llegaría a sospechar la existencia de un crimen. Los crímenes son imposibles para el hombre. La naturaleza, inculcándole el deseo irresistible de cometerlos, ha sabido prudentemente disuadirlo de las acciones que habrían

⁷ Véase las pp. 111-113 de este volumen.

podido alterar sus leyes. Ve: quédate tranquilo, amigo mío, que todo lo demás está absolutamente permitido y que ella no ha sido tan absurda como para darnos el poder de perturbar o desviar su camino. Ciegos instrumentos de sus deseos, si nos dictase incendiar el universo, el único crimen consistiría en resistirle, así como todos los malvados de la tierra no son sino los agentes de sus caprichos»⁸.

La transgresión de la ley es imposible porque la *humanidad* es un ideal imposible: «una debilidad nacida del miedo y del egoísmo». Una debilidad ligada a la alienación propia de la religión, debilidad que es asimismo violenta («egoísmo»), alteración del movimiento de la naturaleza en el que únicamente consiste el sujeto. Tal movimiento de la naturaleza es entendido en tres términos que delimitan la conciencia y el camino que Sade nos propone: el *estoicismo*, el *coraje* y la *filosofía*.

El «crimen», en otras palabras, es un concepto que es fruto de una fantasía alienada: el crimen es, en realidad, un aspecto y una parte del originario movimiento de la naturaleza, en el que vicio y virtud son igualmente «dictados», originario movimiento que es el contexto que determina, *a priori*, la trama de los deseos que componen al ser humano.

Es importante observar que la imaginación, en Sade, no es algo que se sitúe *junto* a la realidad, o algo *más* respecto a la realidad o, eventualmente, un *doble* respecto a ella. Imaginación y realidad no son referibles a un sujeto que seguiría siendo *sin embargo* el común punto de referencia respecto a los dos términos. La imaginación, en cambio, es en Sade el *movimiento de producción de lo real*. Hay una frontera entre lo imaginario y lo real, y esta frontera es la que *produce* lo real⁹. Lo imaginario es la condición de posibilidad de lo real.

Es importante subrayar el desfase que experimenta la realidad de lo imaginario en el texto sadiano, lúcida expresión de aquel otro desfase que se halla justamente, de algún modo, en la época del pensamiento occidental posmedieval¹⁰.

⁸ *FB*, pp. 234-235. Las cursivas son mías.

⁹ Cf. los dos últimos párrafos con que termina *Histoire de Juliette*.

¹⁰ Lo imaginario experimenta una división para la que, en la imaginación como «real», como cosa «llena», se inserta una problemática inédita, la del *sujeto* como *aquel que imagina*. Problemática inédita porque lo real, antes de tal división, no es el *sujeto* ni *aquello que* el sujeto

La transgresión de la ley de que más arriba se ha hablado desemboca en aquella actitud que Klossowsky denomina *apaña*, actitud que define la superioridad y el desinterés por parte del héroe sadiano respecto al movimiento de la naturaleza y al movimiento de su misma alma.

Dicha transgresión de la norma debe ser vista más de cerca.

Si la *apaña*, como actitud, no es codificable como *norma*, por otro lado ella no es capaz de prescindir de la norma y encontrarse en la feliz situación de alcanzar el goce fuera de la ley. Esta «transgresión de la transgresión» es imposible porque es la misma transgresión, la simplemente tal, la imposible. La «monstruosidad integral» descrita por Klossowsky es imposible como «transgresión de la transgresión» porque la «transgresión de la transgresión» sería *la propia virtud*. El perverso (aquel que transgrede) fuerza los límites, *pero no en un sentido dialéctico*, no en el sentido de la negación. Si la transgresión fuese dialéctica sería la pura y simple repropuesta del camino de la virtud y del remordimiento; en cambio, el problema consiste en salir de este camino, que «arrastra a la pura perdición».

El problema es originariamente dividido, el problema consiste en esto, que el sujeto está originariamente dividido, *el sujeto es signo de otra cosa*. La perversión es el intento de aferrar el núcleo, el sesgo de un movimiento inaferrable. El bien y el mal son una amenaza estructural incidente en el sujeto, el problema es salir de la lógica de la transgresión, salir del camino inexorable y necesario del bien (= significado) y del mal (= no significado), de lo positivo y de lo negativo.

Para hacer esto es necesario que el perverso rechace el refugio del

produce. Lo real es el modo de relación del sujeto con la naturaleza, el presupuesto constitutivo del sujeto, lo que mueve el discurso que él hace sobre sí y sobre la conciencia (en el pensamiento cristiano tal presupuesto es la *fe*). En la crisis de este lugar «teológico» el sujeto se mueve *distintamente* respecto a dicho lugar y, subordinadamente, respecto al mundo. El sujeto, aquel que imagina, está dividido por el producto de su misma imaginación. Lo real se convierte en *aquello que él hace* o aquello que piensa, su intención buena o mala. La imaginación, análoga y simétricamente con la época del pensamiento creyente medieval, sigue siendo factor de unidad y articulación en la división entre el sujeto y el mundo, pero se trata de una imaginación despoeciada, *no real ella misma, sino condición de posibilidad, formal, de lo real*. Así pues, el sujeto se halla definido y a la vez lacerado entre su última imposibilidad de constituirse y la alienación de su mismo producto.

bien y busque el efecto sin causa del deseo. De este modo él se dispone al esfuerzo supremo, a procurar neutralizar el propio movimiento de la ley de su transgresión. Neutralizar, es decir, *sustituir a la ley* (al bien, al significado): conseguir cambiar el dolor, propio y de otros, por un placer ilimitado, capaz de superar todas las repugnancias y lograr que cambie todo signo negativo por una positividad duplicada¹¹. El perverso es aquel que sustituye a la ley, que se identifica con el *movimiento de producción* de la ley. De este modo se alcanza un placer desmesurado, en el sentido de *cualitativamente* alargado, un placer que vive fuera de la búsqueda del placer común (ligado a lo positivo, al significado) y del remordimiento. Un placer que no puede ser acechado en el origen porque se identifica con el impulso sin sentido y originariamente reproductor, que es la naturaleza.

El problema de Sade, por consiguiente, no es ni *la ley* ni *el goce sin ley*. El problema de Sade es la *libertad del goce* y la *libertad de la ley*.

Sobre esta *libertad del goce* gira el texto de Sade; esta libertad del goce es la que Sade defiende cuando habla de la prostitución¹², cuando pinta aquella foresta de símbolos en los que se expresa la perversión como imaginación transgresora que son *Las 120 jornadas de Sodoma*. Libertad del goce, libertad como superación de todo límite, comprendido el de la muerte.

«Sostengo que el horror de la muerte que nos inspira la naturaleza no es otra cosa que el fruto de los absurdos temores que nos formamos desde la infancia sobre esta total aniquilación, como consecuencia de las ideas religiosas con que tontamente nos han llenado la cabeza. Cuando nos hayamos curado de estos temores y estemos seguros acerca de nuestra suerte, no solamente ya no debemos ver a la muerte con repugnancia, sino que se hará fácil demostrar que ella, realmente, no es nada más que una voluptuosidad. Conventrás ante todo que ella es una de las necesidades de la naturaleza,

¹¹ Véase las observaciones de SOLLEERS, Ph., «Sade dans le texte», en *Théorie d'ensemble*, Seuil, París, 1972.

¹² Cf. *PB*, p. 503.

la que nos ha creado únicamente para esto; nosotros comenzamos únicamente para acabar; cada instante nos conduce a aquel último término. Todo prueba que es el único objetivo de la naturaleza. Ahora bien, yo pregunto cómo es posible dudar, partiendo de la experiencia adquirida, de que la muerte, en cuanto que necesidad natural, no es una voluptuosidad, dado que está suficientemente probado que todas las necesidades de la vida no son otra cosa que placeres. Hay, por lo tanto, un placer en el morir; y es posible concebir que con la ayuda de la reflexión y de la filosofía pueda cambiarse en idea voluptuosísima todos los ridículos temores de la muerte, y se la pueda hasta pensar y esperar excitándose con los placeres de los sentidos»¹³.

Libertad del goce: dicha libertad vive en la *reiteración de los actos de goce*, esencial para evitar la repropuesta del remordimiento. Hacer en el momento, a sangre fría, aquella misma cosa que, hecha en el arrobamiento, ha podido darnos remordimiento. «Gracias justamente a la misma virtud, tú no concebirás ya el arrepentimiento, porque habrás contraído la costumbre de hacer el mal apenas éste se muestre...»¹⁴.

Reiteración, duplicación del goce: reiteración en la que única-

¹³ *Histoire de Juliette*, cit., VI, pp. 61-62.

¹⁴ *Histoire de Juliette*, cit., VI, p. 42. Sobre el tema del delito y del remordimiento, véase asimismo el siguiente fragmento: «Hay dos observaciones esenciales que hacer, cuando se está decidido a cometer un delito por diversión; la primera consiste en darle toda la extensión de que sea susceptible; la segunda, en que el mismo sea de tal fuerza que nunca pueda ser remediado. Esta última circunstancia es tanto más necesaria cuanto que alivia el remordimiento; porque el remordimiento, cuando sobreviene, se consuela casi siempre con la idea de poderse aplacar o anular por medio de la reparación del mal hecho. Tal idea lo amortigua pero no lo apaga, porque en la mínima dolencia, en la primera bonanza de las pasiones, aquél reaparece y lleva a desesperar; si, en cambio, la acción cometida es de tal tipo que no deja ninguna esperanza de poder dar lugar a la reparación, entonces la razón aniquila el remordimiento. ¿De qué serviría arrepentirse por un mal que nada podría reparar? Tal reflexión, repetida con frecuencia, lo extirpa del todo, y en cualquier situación que podáis hallaros, no sentiréis más. Añadiendo a esto la multiplicidad, acabareis por calmaros del todo. La imposibilidad de la reparación, por un lado, y, por otro, la de saber de qué haya que arrepentirse más: la conciencia, entonces, calla aturrida a tal punto que seréis capaces de prolongar el delito hasta más allá de los límites de la vida, lo que os demuestra que este estado de conciencia tiene esto de particular respecto a las otras afecciones del alma, el anularse proporcionalmente a su acrecentamiento» (*Histoire de Juliette*, cit., IV, pp. 57-58).

mente el goce puede vivir. Esta reiteración del coito llena los textos sadianos. Celebración del coito y, al mismo tiempo, su negación porque el coito es él mismo un signo, un fantasma: vive como soporte físico del *punto de transgresión*, soporte físico de la *perversa sustitución de la ley*. Así, los mil modos de la perversión, las mil variedades imaginadas que alargan sin pausa el placer (y únicamente ampliando el placer se lo puede hacer vivir y mantenerlo), son *la estructura de signos* que al placer le permite vivir como identificación con el movimiento de su producción.

En este sentido, el placer sadiano no vive fuera de su texto. Su duplicación es su misma textualidad, su misma escritura. Texto que sin embargo no es algo junto a lo real, o algo distinto de lo real, sino que es la frontera que lo produce¹⁵.

Todo esto es radical negación del esquema filantrópico. Si el ideal de la humanidad es negado, como hemos visto¹⁶, esto ocurre particularmente y sobre todo en la referencia a los otros, al «prójimo». Ellos no son sujetos, interlocutores. La relación con los otros no puede proyectarse en una dinámica de moralidad, así como no puede proyectarse en una benevolencia. Ambas, moralidad y benevolencia, son máscaras de una dinámica que ocurre en otra parte, de una dinámica que es de goce y de alienación de tal goce¹⁷. El otro,

¹⁵ Sobre esta temática de la escritura sadiana, cf. los artículos de SOLLERS, Ph., «Sade dans le texte»; DAMISH, H., «L'écriture sans mesure»; TORT, M., «L'effect Sade», aparecidos en *Tel Quel*, n.º 28 (otoño de 1967) y PLEINE, M., «Sade lisible», en *Tel Quel*, n.º 34 (verano de 1968). Estos textos recogidos y traducidos al italiano, junto con un ensayo de Klossowsky, por Editore Guida.)

¹⁶ Véase la p. 122 de este volumen.

¹⁷ «En lo que respecta a la delicadeza, desembarazos de la idea que tenéis de que ella procure placer a los sentidos. Puede convenir para el amor, ser útil en lo que se refiere a su estado metafísico, pero no añade nada más al resto. ¿Creéis que los turcos y, en general, todos los asiáticos, que de costumbre gozan en soledad, no son felices tanto como tú, y hallas tú en ellos delicadeza? Un sultán reina sobre sus placeres, sin preocuparse que sean compartidos. Quién sabe si hasta ciertos individuos, caprichosamente formados, no verían esta delicadeza tan alabada como dañosa para los placeres que esperan. La mujer que goza tanto como el hombre se ocupa de otras cosas que de los placeres de este hombre, y esta distracción que la fuerza a ocuparse de sí perjudica al deber que tiene de no ocuparse sino del hombre; este hombre que quiere regocijarse completamente debe atraerlo todo para sí; todo cuanto la mujer distrae del complejo de las voluptuosidades es siempre a expensas del hombre; la finalidad, en ese momento, no consiste en dar, sino en recibir» (*Aline et Valcour*, cit., tomo IV, pp. 269-270).

filántropica y moralmente entendido, es el término de aquella desviación en la naturaleza que es *el egoísmo de la virtud*.

Destruyendo al otro es como el sujeto puede volver a situarse en la dinámica de su verdad originaria. «Pero la virtud, siempre más útil a los otros que a nosotros, no es la cosa esencial; lo único que sirve es la verdad; si desafortunadamente es verdad que se la encuentra únicamente alejándose de la virtud, ¿no es tal vez mejor quitársela un poco para llegar a la luz, que seguir siempre siendo buenos y continuar engañados en las tinieblas?»¹⁸. Y aún más, en *Franceses, todavía un esfuerzo*:

«Desde el momento en que me otorgáis el derecho de propiedad sobre el goce, este derecho es independiente de los efectos producidos por el goce; desde este momento pasa a ser lo mismo el que este goce sea ventajoso o nocivo para el objeto que debe sometérselos. ¿No he probado ya que era legal impeler la voluntad de la mujer a este respecto, y que tan pronto como se inspiraba el deseo del goce ella debía sometérselo, prescindiendo de todo sentimiento egoísta? Lo mismo puede decirse de su salud. En caso de que las deferencias que se tuviesen para con esto destruyesen o debilitasen el goce de quien desea una mujer, y tiene el derecho de apropiarse de ella, toda consideración sobre la edad se vuelve nula, porque no se trata de hecho aquí de aquello que puede probar el objeto condenado por la naturaleza y por la ley en la satisfacción momentánea de los deseos del otro: no se trata, en este caso, sino de aquello que conviene a aquel que deseca»¹⁹.

En la dinámica del placer y del deseo *se supone* la existencia del sujeto. La posibilidad de permanencia del sujeto está ligada, por consiguiente, a la perspectiva de la destrucción de la realidad del otro. Esto no significa únicamente ser viciosos, sino usar perversa-

¹⁸ *Ibid.*, p. 272.

¹⁹ *FB*, pp. 64-65. Véase asimismo el siguiente fragmento: «Todo depende de la aniquilación total de esta absurda fraternidad cuya existencia nos inculcan con la educación. Romped por completo este lazo químico, no le dejéis ningún dominio, convenceos de que no existe absolutamente nada entre otro hombre y vuestra individualidad, y veréis que vuestros placeres se extenderán en proporción a la reducción de vuestros remordimientos. No tiene ninguna importancia el que el prójimo experimente una sensación dolorosa, si para vosotros eso no significa nada» (*Histoire de Juliette*, cit., IV, pp. 59-60).

mente el vicio: salir de la dualidad vicio-virtud. Huir tanto del vicio como de la virtud y, titánicamente, situarse en el centro del proceso: impedir que el remordimiento, en el punto en que surja, se represente. Esto es lo que le explicita el portugués Sarmiento a Sainville,

llegado, en busca de Eléonore, al reino antropológico de Butta: «No, la culpa es de la naturaleza; ella me ha dado una especie de complejo físico pleno de un vigor que parece aumentar con la edad, y que no podría rebajarse a comprometerse con prejuicios vulgares; aquello que tú llamabas depravaciones, en mí, es únicamente una consecuencia de mi existencia; he encontrado la felicidad en mis sistemas, y el remordimiento siempre me ha sido desconocido. Con esta tranquilidad, en el camino del mal, me he convencido de la indiferencia de las acciones del hombre. Encendiendo la antorcha de la filosofía en el ardiente brasero de las pasiones, he descubierto en sus relumbros que una de las primeras leyes de la naturaleza consistía en variar todas sus obras, y que en su única oposición se hallaba el equilibrio que mantenía el orden central. ¿Qué necesidad hay de ser virtuosos, me dije, cuando el mal sirve tanto como el bien? Todo cuanto crea la naturaleza no es útil, considerando únicamente a nosotros; sin embargo, todo es necesario. Así pues, es del todo moral que yo sea malo respecto a mis semejantes, sin dejar de ser bueno a sus ojos: ¿por qué entonces tendría que preocuparme?»²⁰.

Existencialistas y personalistas han interpretado al sadismo en relación al prójimo como una negación de la existencia del otro. Esta posición parece permanecer en la superficie si se considera la efectiva estructura del texto sadiano: en realidad, como señala Lacan, el sádico niega, en el otro, el dolor de la existencia²¹.

La posibilidad de alcanzar el placer se acrecienta con el mal.

«¡Oh, amor mío!», me dijo encendida, «lo siento en mí, debe ser algo divino privar a un ser semejante a nosotros del tesoro de la existencia, el más precioso de todos. Aniquilar, destruir los lazos que ligan a ese ser con la vida, y esto con la única intención de procurarse un delicioso placer... con el único objetivo de eyacular

²⁰ *Aline et Valcour*, cit., pp. 215-216.

²¹ LACAN, J., «Kant avec Sade», cit., p. 778.

con mayor placer... Oh, sí, sí, este golpe sobre la masa de nervios, producido por el efecto del dolor en los otros, lo concibo perfectamente, y la voluptuosidad que nace de esta unión del movimiento, debe ser, lo entiendo, francamente el éxtasis de los dioses»²².

La perspectiva de la destrucción del otro es condición para no ser alienado en el propio goce, para no resultar bloqueado por el esquema mortal de la virtud. De aquí, por ejemplo, la justificación de la prostitución como liberación de dicha alienación.

«El amor, que puede denominarse la *locura del alma*, carece de títulos para legitimar su [la de las mujeres] constancia; al no satisfacer más que a dos individuos, el ser amado y el ser amante, no puede servir a la felicidad de los otros, mientras que para la felicidad de todos, y no para una felicidad egoísta y privilegiada, nos han sido dadas las mujeres. Todos los hombres tienen, por lo tanto, un derecho de goce igual sobre todas las mujeres; no hay, por consiguiente, ningún hombre que, según las leyes de la naturaleza, pueda arrogarse un derecho único y personal sobre una mujer»²³.

Esta distinción se extiende hasta abarcar al cosmos. «Pero yo», contestó mi deliciosa amiga, «yo estoy muy lejos de querer descartar el crimen; por el contrario, yo me afano únicamente por abrirle paso a través de todos los impedimentos erigidos por la estupidez. El delito es mi elemento; la naturaleza me ha hecho nacer nada más que para servirla, y yo querría multiplicar hasta el infinito todos los modos de cometerlo. El oficio que ejerzo, mucho más por libertinaje que por necesidad, prueba mi extremo deseo de difundir el delito; mi pasión más ardiente consiste en propagarlo por el mundo, al que, si pudiese envolver por entero en mis trampas, reduciría a polvo sin remordimiento»²⁴.

Esta destrucción implica la relación con Dios, desde el momento que la alienación en relación con el prójimo y en relación con Dios son aspectos de una única alienación. «En aquello que a mí respecta, convengo, amigas mías, en que no existe en el mundo un hombre

²² *Histoire de Juliette*, cit., IV, p. 91. Cf. asimismo «120 journées de Sodome», en *Oeuvres*, Édition du Cercle du Livre Précieux, París, 1966, tomo XIII, p. 102.

²³ *FB*, p. 503.

²⁴ *Histoire de Juliette*, cit., VI, p. 62.

más inmoral que yo; no hay freno que no haya roto, principio del cual no me haya liberado, virtud que no haya ultrajado, no hay delito que no haya cometido; y, debo confesarlo, únicamente con la destrucción radical de todas las conveniencias sociales, de todas las leyes humanas, he sentido verdaderamente palpar la lujuria en mi corazón y encenderlo con su fuego divino. Yo me excito con todas las acciones criminales y feroces; me excitaría siendo un criminal por las calles; me excitaría convirtiéndome en un verdugo. Y, vaya, ¿por qué no querer cometer tales acciones, cuando ellas imprimen a nuestros sentidos un movimiento tan voluptuoso?».

«¡Ah!», dijo Lorenza, «¡un criminal por las calles!»

«Ciertamente. Se trata de una violencia, y toda violencia agita los sentidos; toda emoción nerviosa, guiada por la fantasía, despierta esencialmente la voluptuosidad. Si es así, yo me excito yendo a asesinar a un hombre por la calle; si tal acción es impulsada por el mismo principio que me lleva a desabrocharme los pantalones o alzar una falda, debe obtener una igual justificación, y yo la comeré con la misma indiferencia, incluso con mayor placer, porque ella contiene algo más excitante.»

«Entonces», dijo mi compañera, «¿la idea de un Dios nunca frenó tus errores?»²⁵.

Reapertura de la realidad del otro, amenaza para el sujeto de la pérdida de sí. En este orden de consideraciones puede leerse el episodio de Saint-Fond²⁶, quien somete a sus víctimas a tormentos que se basan en la creencia de procurarles el tormento eterno. Segunda muerte que duplica a la primera asegurándose ante el desvanecimiento del sujeto.

El que la alienación del goce y de su sujeto se constituya originalmente en relación con Dios y en relación con el prójimo, mide la proximidad y, al mismo tiempo, la lejanía del texto sadiano respecto del materialismo mecanicista del siglo XVIII. Convencido *filosóficamente* de las tesis de Lammettrie, Helvecio, D'Holbach sobre la eternidad de la materia y sobre su movimiento, Sade constituye, sin

²⁵ *Ibid.*, pp. 171-172.

²⁶ *Histoire de Juliette*, cit., VI.

embargo, como señala Klossowski²⁷, *la conciencia transgresora de semejante materialismo*.

«DOLMANCE. ¡Y bien! si se ha demostrado que el hombre no debe su existencia sino a los planes irresistibles de la naturaleza; si se ha probado que, antiguo sobre este globo como el globo mismo, no es, como la encina, el león, los minerales que se encuentran en las vísceras de este globo, más que una producción necesaria de la existencia del globo, y que no debe su propia existencia a quienquiera que sea, si se ha demostrado que este Dios, que los necios sostienen como el autor y el fabricante único de todo lo que vemos, no es sino el *nec plus ultra* de la razón humana, el fantasma creado en el momento en que esta razón no consigue ir más lejos, en sostén de su actividad; si se ha probado que la existencia de este Dios es imposible, y que la naturaleza, siempre en acción, siempre en movimiento, obtiene de sí misma aquello que los necios consideran que les ha sido dado gratuitamente; si es cierto que, incluso suponiendo que este ser inerte exista, no podría ser sino el más ridículo de los seres, desde el momento en que, después de haber actuado un solo día, habría permanecido en una inacción ignominiosa por millones de siglos sucesivos; e incluso suponiendo que exista tal como lo pintan las religiones, sería seguramente el más detestable de los seres, desde el momento que permite el mal sobre la tierra, cuando con su omnipotencia podría impedirlo; si, digo, todo esto ha sido probado, como lo ha sido indiscutiblemente, ¿creéis entonces, Eugénie, que la piedad que ligase al hombre a este Creador imbecil, insuficiente y despreciable, sería una virtud tan necesaria?»²⁸.

El discurso de Dolmancé, si por un lado se desanuda como compendio de las tesis materialistas, hace aflorar en un determinado punto un léxico injustificable en el contexto de esas tesis: «inacción», «ignominia», «el más detestable de los seres», «el mal sobre la tierra», «su omnipotencia podría impedirlo», «la piedad que ligase al hombre a este Creador imbecil, insuficiente y despreciable». ¿Qué puesto tiene el *despreciable*, el *detestable*, el deseo que el *mal sea*

impedido, en el movimiento mecánico y eterno de la materia? Pero sigamos leyendo.

«DOLMANCE. Hay que estar locos para creer en esto. Fruto del temor de algunos y de la debilidad de otros, este abominable fantasma, Eugénie, es inútil para el sistema de la tierra; la perjudicaría infaliblemente, ya que sus deseos, que deberían ser justos, nunca podrían concordar con las injusticias esenciales para las leyes de la naturaleza; él debería querer constantemente el bien, mientras que la naturaleza no debe desearlo sino como compensación del mal que sirve a sus leyes; sería preciso que él actuase continuamente, mientras que la naturaleza, de la que esta acción perpetua es una de las leyes, no podría sino encontrarse en competencia y en oposición perpetua con él»²⁹.

Así pues, hay un entrecruzamiento entre el *sistema materialista de la naturaleza*, que sigue siendo sostenido, y este *abominable fantasma*. Lo que Sade no dice, literalmente, pero que su texto, sin embargo, contiene como sustrato, liberación (en sentido químico) de un significado, es que el movimiento natural está intrínsecamente dominado por fuerzas no naturales, no racionales. Esta «naturaleza» es la forma en la que se piensa un movimiento que ya está originariamente duplicado, retorno a una debilidad, a un bien originario pero ausente. El que la libertad sea un reflejo de un movimiento mecánico y eterno, implica, en la estructura misma del fenómeno correspondiente a esta ley, el retorno a la libertad en tanto que pérdida.

La razón mecanicista construye, como su arma racional suprema, el *ateísmo*; pero el ateísmo tiene el defecto de ser *según razón*, y por ello, el de ser impotente para explicar el *fenómeno*. El *fenómeno*, que originariamente es brutalidad, mal, fantasma, falta de sentido, que en su fondo es *perversión*, es capaz de desatar fuerzas que el materialismo mecanicista no consigue controlar, pero por las cuales *es controlado en realidad*, aun cuando no llegue a *saberlo*³⁰.

Materialismo mecanicista como *censura*, por lo tanto, en el nivel del *sentido común*, de aquella monstruosidad implicada por el movi-

²⁷ Cf. KLOSSOWSKY, P., *Sade prochain mto*, cit., pp. 91-93.

²⁸ *FB*, p. 394.

²⁹ *Ibid.*, p. 394.

³⁰ Cf. «Dialogue entre un prêtre et un mortibond», en *Oeuvres*, Edition du Cercle du Livre Précieux, París, 1966, tomo XIV, p. 63.

miento general de la naturaleza. La tesis del siglo XVIII, consolidada en la época de Sade, según la cual el hombre sigue el propio *intérêt egoïste*, desencadena en realidad un abismo de perversión y de mal en el que dicho interés egoïsta vive únicamente como frágil diáfragma. El hombre es perverso al darse y al recibir, en la virtud y en el vicio. Está aquí en cuestión aquel agustinismo que serpea, como agudamente ha señalado Klossowsky, en la teología destructora sadiana.

El mal es algo que huye estructuralmente del sistema del materialismo mecanicista: no es simplemente la descompensación inherente al movimiento tanto del mundo como del alma; es, en cambio, la *infelicidad de ser virtuosos en el crimen y criminales en la virtud*³¹.

La negación del mal, intentada de algún modo teóricamente en el *Diálogo entre un cura y un moribundo*, no llega a ser satisfactoria. El hecho es que resulta cuestionado el *prójimo*, y desde que el *prójimo* existe para el sujeto, revela la presencia de Dios.

En efecto, la conciencia del libertino mantiene una relación, por una parte, negativa con Dios Y, por otra, con el *prójimo*. La noción de Dios y la noción del *prójimo* le son indispensables. Relación negativa con Dios: la conciencia no es atea «a sangre fría»; el ateísmo debe tomar la forma del sacrilegio.

Este elemento permanece y es dialéctico con la conciencia del filósofo ateo, para quien el sacrilegio no tiene ningún significado y constituye también una debilidad. Sacrilegio como acrecentamiento del goce, placer «que goza con la impunidad del crimen». «Si hubiese un Dios presente, ¿permitiría que la virtud con que se honra y de la que hace profesión fuese sacrificada como lo está por serlo al vicio y al libertinaje? ¿Permitiría, ese Dios omnipotente, que una débil criatura como soy yo, que frente a él soy un animalillo a los ojos de un elefante, permitiera, digo, que esa débil criatura lo insultase, lo menospreciase, lo desafiase, lo ofendiese como hago a placer sin motivo en cada instante del día?»³².

El libro VI de *Juliette* se articula sobre el problema de una injusticia que está en Dios y que está en Dios necesariamente. Dios ha que-

³¹ Cf. KLOSSOWSKY, *Sade proximo mio*, cit., p. 99.

³² 120 *journal de Sodome*, cit., tomo XIII, p. 60.

rido el mal. Dios ha agredido primero. De aquí deriva para el hombre la capacidad y el derecho de hacer el mal. Así, el héroe sadiano es aquel que desprecia este plan injusto querido por Dios, que se opone a la agresión desmesurada de Dios, imitándolo de algún modo al sustituirlo en el plano divino. El héroe sadiano es aquel que consiste en el intento de sustraerse al juicio sobre el bien y sobre el mal e intenta de algún modo dominarlos.

«Pon la mano sobre este corazón (habla Sarmiento), amigo mío; hace cincuenta años que el vicio reina aquí, y observa, sin embargo, cuán tranquilo está.

SAINVILLE. Esta tranquilidad perversa es el fruto de la costumbre de tus falsos principios; no la adjudiques a la naturaleza; pronto o tarde ella te castigará por haberla ultrajado.

SARMIENTO. ¡De acuerdo! Mi cabeza está vuelta hacia el cielo únicamente para esperar el fulgor; no retengo del todo el brazo que la lanza, pero tengo la jactancia de desafiárselo»³³.

³³ *Aline et Valcour*, cit., p. 216.

IV LA LIBERTAD DEL GOCE Y LA REPÚBLICA

«En verdad, nosotros no debemos dudar un instante acerca de que todo eso que se llama delito no es perfectamente indiferente en un gobierno cuyo único deber consiste en conservar, con todos los medios posibles, la forma esencial para su mantenimiento: he aquí la única moral de un gobierno republicano. Ahora bien, desde el momento que está siempre opuesto a los despotas que lo rodean, no se puede razonablemente imaginar que sus medios de conservación sean *medios morales*; en efecto, no se conservará sino con la guerra, y nada es menos moral que la guerra. A esta altura, yo pregunto cómo se conseguirá demostrar que en un Estado *immoral* para con sus compromisos es esencial que los individuos sean *morales*. Y añado: está bien que no lo sean. Los legisladores de Grecia habían advertido perfectamente la importante necesidad de corromper a sus miembros, con el fin de que, influyendo su *dissolución moral* sobre aquella útil para la maquinaria, resultase de ello la insurrección siempre indispensable en un gobierno que, perfectamente feliz como el gobierno republicano, debe necesariamente generar el odio y la envidia de todo cuanto lo rodea. La insurrección, pensaban aquellos sabios legisladores, no es, en efecto, un estado *moral*, sino que debe ser además el estado permanente de una república; sería, por consiguiente, tan absurdo como peligroso exigir que aquellos que deben mantener el perpetuo sacudimiento *immoral* de la maquinaria fuesen,

ellos mismos, seres muy *morales*, porque el estado *moral* de un hombre es un estado de movimiento perpetuo que lo aproxima a la insurrección necesaria, en la cual es preciso que el republicano mantenga siempre el gobierno del que es miembro»¹.

«En efecto, la insurrección no es de ningún modo un estado *moral*: la república jacobina se constituyó sobre el crimen, sobre el homicidio del rey; por lo tanto, su origen no es una ley, sino la transgresión de la ley, de la ley divina y humana. Su fuerza y su coherencia no residen, por consiguiente, en que asuma una máscara moral, máscara de inocencia, de democracia. Ella nace en el crimen y no puede sino mantenerse en el crimen.

«Pero», interrumpe Olimpia, “de este modo, ¿vos aboliríais las leyes en un Estado?”.

BRACCIANI. — ¡Ciertamente! Restituídos al estado de naturaleza, los hombres, lo afirmo, serían más felices de lo que podrían serlo bajo el juego absurdo de las leyes. Yo deseo que el hombre no renuncie a ninguna parte de su fuerza y de su poder. El no tiene de manera alguna necesidad de las leyes para hacerse justicia, la naturaleza ha colocado en él el instinto y la energía necesaria para procurársela por sí; y la que él se hará será siempre más inmediata y activa que aquella que puede esperar de la mano perezosa de la nación, porque, cumpliendo con esa justicia, él considerará únicamente su propio interés y el daño inmediato, mientras que las leyes de un pueblo son siempre y únicamente el conjunto y el resultado de los intereses de todos los legisladores que han cooperado a la elaboración de esas leyes.

OLIMPIA. — Pero sin leyes seríais oprimido.

BRACCIANI. — ¿Qué me importa, si tengo el derecho de revancha? Prefiero ser oprimido por mi vecino a quien puedo oprimir a mi vez, más que serlo por la ley contra la cual no puedo hacer nada. Las pasiones de mi vecino son infinitamente menos temibles que la injusticia de la ley, porque aquéllas están contenidas en las mías, mientras que nada frena, nada detiene las injusticias jurídicas. Todos los defectos del hombre pertenecen a la naturaleza, y por esto no pueden existir leyes mejores que las naturales: de hecho, ningún

¹ FB, pp. 496-497.

hombre tiene el derecho a reprimir aquello que proviene de la naturaleza»².

La ley es una complicación del mal natural, una contradicción ulterior respecto a la natural. El tránsito de la naturaleza a la sociedad no es el advenimiento de la libertad, según el anhelo de Rousseau, sino el advenimiento de una *renuncia* («yo no quiero que el hombre renuncie a ninguna parte de su fuerza y de su poder»). Esta renuncia no tiene ninguna positividad porque es un alienarse en los intereses de los legisladores, venderse a una máscara de justicia que, en realidad, es alteración del interés natural. Ser poseído por la ley es la forma más grave e insidiosa de alienación: duplicación y desviación sutil y omnipotente respecto a la necesidad y al defecto natural.

«BRACCANI. —Quiero ir más lejos, quiero concederos que, sin leyes, la suma de los delitos puede extenderse, que, sin leyes, el mundo es nada más que un volcán del que surgen, en todo momento, execrables crímenes: os sería todavía menos inconveniente esta condición de perpetuas lesiones, os sería mucho menos, sin duda, que bajo el imperio de las leyes, porque con frecuencia la ley afecta al inocente, y a la masa de las víctimas producidas por el crimen debemos todavía agregar la producida por la iniquidad de la ley: en la anarquía tendríais estas víctimas de menos. Sin duda tendríais las sacrificadas por el crimen, pero no tendríais las inmoladas por la iniquidad de la ley; porque, teniendo el oprimido el derecho de vengarse por sí mismo, castigará por cierto únicamente a su opresor.

OLIMPIA. —Pero es inevitable que la anarquía, abriendo las puertas al arbitrio, se convierta en la cruel imagen del despotismo... BRACCANI. —Otro error es el abuso de la ley que conduce al despotismo: el déspota es aquel que crea la ley, que le hace hablar, o que se sirve de ella para sus intereses. Cortadle al déspota este medio de cometer abusos, y no habrá más tiranos»³.

El déspota es aquel que ejerce un dominio sobre el hombre de algún modo pensado, reflexionado, teorizado. Es la destrucción del *apoyo* de que el déspota se sirve, es decir de la ley como estructura,

² *Histoire de Juliette*, cit., IV, pp. 181-182.

³ *Ibid.*, p. 259.

enlace del Estado, lo que permite la limitación o, sea como fuere, la exorcización del mal («cortadle al déspota este medio de cometer abusos y no habrá más tiranos»).

«BRACCANI. —No hay un solo tirano que no se haya apoyado en las leyes para ejercer su crueldad; allí donde los derechos del hombre sean bastante ecuánimemente distribuidos para que cada cual pueda vengarse por sí mismo de las ofensas recibidas, no podrá en absoluto surgir un déspota, porque sería abatido por la primera víctima que se le ocurriese sacrificar. Los tiranos no nacen nunca de la anarquía, sino que los veis en cambio elevarse a la sombra de las leyes o adquirir autoridad gracias a ellas. Por ello, el reino de las leyes es vicioso, e inferior al de la anarquía: la mayor prueba de lo que sostengo es la obligación que tiene el gobierno de lanzarse él mismo a la anarquía cuando quiere rehacer su propia constitución»⁴.

El reino de las leyes es *vicioso*, o sea, de algún modo perverso, criminal: el acto político consiste de raíz en esta dimensión de perversión y de crimen. El origen del Estado no es cristiano, virgen; no es una norma, una idea, una esencia, que se trataría de imitar, de aplicar.

El gobierno debe lanzarse a la anarquía cuando quiere rehacer su constitución. La constitución de una ley es un hecho, originariamente, de violencia y de transgresión. La constitución de una ley coincide con la caída de una ley más antigua; coincide, sea como fuere, con el ejercicio de una insurrección estructural, precedente al estado de las leyes.

A esta altura se desprende el núcleo secreto y fundador de la filosofía política sadiana: este *segundo Estado* (es decir el ordenamiento jurídico que se reconstituye *después* de la anarquía) es por fuerza de las cosas *menos puro que el primero*, porque de él deriva, porque se ha hecho necesario aquel primer acto, la *anarquía*, para llegar al segundo acto, *la constitución del Estado*.

«Menos puro que el primero...»: acude a la mente Maquiavelo. «Un pueblo nunca puede recobrar su libertad»⁵. Esta recuperación está siempre mediada por el advenimiento de la tiranía: al comienzo

⁴ *Ibid.*

⁵ *Discorso sulla prima decade di Tito Livio*, Feltrinelli, Milán, 1973, I, cap. XVI; III, cap. I.

y al fin del proceso le incumbe la imposibilidad última de la recuperación del origen.

Por ello, Sade desenmascara, por una parte, la ilusión revolucionaria, en la medida en que lo *nuevo*, la constitución *del Estado*, es pensado como un algo más, algo distinto, algo positivo, mejor, que antes no era; algo que no está contenido de ningún modo en aquello que lo precede. La constitución del Estado es, siempre, un *segundo acto*: el mismo, de algún modo, es alejamiento del origen, del *primer acto*, simbolizado y encarnado únicamente por la *anarquía*.

Confluencia de la tesis sadiana (crítica aristocrática a la revolución, que acusa permanentemente a la democracia jacobina por su no pureza, su falta de inocencia) con la tesis reaccionaria de De Maistre. La república jacobina no se constituye sino en cuanto que *monarquía en insurrección permanente*. El homicidio de Luis XVI no es únicamente, como procuraron hacer creer en la Convención los jacobinos, polemizando con los girondinos, el homicidio del ciudadano Capeto: es el homicidio del *representante de Dios*. El gesto del homicidio del rey no puede separarse del gesto del homicidio de Dios: a partir del crimen. Y la república jacobina puede vivir únicamente *en y de* este crimen.

Nos remitimos a las preciosas observaciones de Klosowsky⁶ sobre la relación entre Sade y la Revolución. Pese al compromiso político directo de Sade, secretario y luego presidente de una de las más calientes secciones parisinas, la de las Picas (una sección central e importantísima, la de la Place Vendôme), la Revolución siente a Sade como una amenaza. Aquel que había provocado el asalto a la Bastilla, gritando desde una ventana: «Ciudadanos, acudid, que torturan a los prisioneros» (falsedad, porque desde hacía unos días casi todos los detenidos habían sido transferidos a Vincennes), es también aquel que dice constantemente al pueblo que *haga siempre y como sea las cosas que apenas ha hecho*. Esto, para el pueblo, es *intolerable*. «Sade carga sobre sí las energías dispensas de modo impersonal en la masa. Hace de la criminalidad virtual de sus contemporáneos su propio y personal destino»⁷. Saint-Just y Bonaparte

—señala Klosowsky—, en cambio, descargaron sobre sus propios semejantes todo aquello que la época había condensado en ellos. Así, desde el punto de vista de las masas, eran perfectamente sanos. Sade ve al Terror como la deformación de sus ideas. La Revolución, en otras palabras, actúa en nombre del bien. Pero el mal —Sade lo sabe— puede estallar de un momento a otro. La Revolución no destruye a los gérmenes del mal. Es entonces preciso hacer estallar todo el mal posible, para liberarse de él.

Si para los católicos la muerte del rey es la muerte de aquel que expía los pecados del pueblo (De Maistre), para Sade la nación sigue estando, como sea, arrojada a lo inexpiable. La solidaridad no puede ser fraterna, sino que la *solidaridad del parricidio* es la que puede cimentar una comunidad que ya no es fraterna sino caínica. La madre patria es una divinidad hermafrodita cómplice de la condena a muerte del rey⁸.

En *Franceses, todavía un esfuerzo* retorna este diálogo entre Sade y Robespierre, pese a las declaraciones de fidelidad republicana con las que Sade gratificó a las autoridades revolucionarias en sus nuevos años de libertad: «Os habéis rebelado contra la iniquidad, vosotros para quienes la iniquidad consistía en estar excluidos de la práctica común de la iniquidad.» Los jacobinos, esclavos rebeldes que, con su revuelta contra sus amos, se hicieron cómplices de la rebelión *de los amos* contra Dios para convertirse en amos a su vez, ¿cómo podrían pretender conformar una comunidad de inocentes?

Esta *no inocencia*, esta práctica común de la iniquidad que es la democracia jacobina, encuentra en *Franceses, todavía un esfuerzo* un abundante detalle. La justificación de la corrupción (*ibid.*, p. 196), de la guerra (*ibid.*, p. 200)⁹, de la calumnia (*ibid.*, p. 175), del robo (*ibid.*, pp. 176-177)¹⁰, de la prostitución (*ibid.*, pp. 61-62-63), del homicidio (*ibid.*, pp. 197-198).

⁶ Cf. KLOSOWSKY, P., *op. cit.*, pp. 73-75.

⁹ «¿Qué es la guerra sino la ciencia de destruir? Extraña ceguera del hombre que enseña públicamente el arte de matar, que recompensa a quienes se arriesgan más y castiga a quien, por un motivo particular, les deshecho por su enemigo.» (*Ibid.*).

¹⁰ «Dios no quiera que yo pretenda atacar o destruir aquí el juramento de respeto a la propiedad, que ha sido apenas pronunciado por las naciones; pero, ¿se me permitirán algunas ideas sobre la injusticia de este juramento? ¿Cuál es el espíritu de un juramento pronunciado

⁶ KLOSOWSKY, P., *op. cit.*, pp. 59-87.

⁷ *Ibid.*, p. 62.

Por ello, el estado republicano no es construcción nueva, no es recuperación de un origen natural, intacto y pleno. El mismo no nos permite alcanzar, en otras palabras, el goce, sino *la libertad del goce*. Es decir, que se cuestiona la recuperación, no del goce, sino de la libertad del goce: la recuperación, no de la naturaleza, sino de la *libertad de la naturaleza*. Y, como se ha visto, la libertad es identificarse con el movimiento mismo que produce la naturaleza.

La libertad de la naturaleza es la libertad de obrar *de la naturaleza*. La apuesta consiste en que el concepto de felicidad es un concepto cultural, no natural. Al ser la cultura el nexo entre el egoísmo y la felicidad, es la naturaleza la que interviene para destruir dicho nexo como duplicación de segundo grado, segunda voz de la naturaleza, sin cultura ¹¹.

A todo esto le hace contrapunto el relato del legislador Zamé a Sainville sobre la admirable constitución de la isla de Tamoë. En esta ciudad feliz, alabada en términos que podemos definir rigurosamente como kantianos, la virtud es el eje de la vida civil. Todo el esfuerzo legislativo es la medida de cómo efectivamente se puede *hacer feliz* al hombre. Es interesante señalar cómo dicho esfuerzo legislativo consigue constituirse en tanto que se identifica con la persona de Zamé. Advertimos aquí cómo el concepto de legislador en Rousseau ¹² consistía en el concepto de un individuo más fuerte, más radical que el soberano: «Aquel que debería vivir en un siglo y gozar en otro.» El legislador, en Rousseau, era la fuerza misma, la capacidad misma de la ley, como milagro de la creación de un plan universal de discurso y de acción. El legislador, en Sade, es el

por todos los individuos de una nación? ¿No consiste en mantener una perfecta igualdad entre los ciudadanos, en someterlos a todos, igualmente, a la ley protectora de las propiedades de todos? Ahora bien, yo os pregunto ahora si es justamente ésta la ley que ordena a aquel que nada tiene a respetar a aquel que lo tiene todo. ¿Cuáles son los elementos del pacto social? ¿No consiste el mismo en ceder un poco de la propia libertad y de las propias propiedades para asegurar y mantener lo que se conserva de una y de las otras? Pero, ¿sobre la base de qué derecho quien nada tiene se encadenará a un pacto que no protege sino a quien lo tiene todo? Si vosotros efectuáis un acto de equidad al conservar, con vuestro juramento, las propiedades del rico, ¿no cometéis una injusticia al exigir este juramento del "conservador", que nada tiene? ¿Qué interés tiene este hombre en vuestro juramento?» (*Ibid.*).

¹¹ Véase la p. 109 de este volumen.

¹² Cf. las pp. 94-95 de este volumen.

príncipe como «hombre virtuoso», para emplear los términos de Maquiavelo. Unicamente un «hombre virtuoso» puede garantizar la libertad de un pueblo corrupto, y no una ley universal ¹³.

Zamé tiene éxito en esta empresa en la medida en que consigue dominar *las causas de la infelicidad*, o sea: 1) el olvido de la igualdad (que se expresa al máximo en el concepto de propiedad); 2) las pasiones, que difieren del vivir según la naturaleza (en efecto, muchas necesidades son imaginarias); 3) las leyes, que complican y profundizan las propensiones al mal (con menos pasiones se hacen necesarias menos leyes); 4) las contradicciones de los que podemos denominar «cuerpos intermedios» (parlamentos, órganos jurídicos, etcétera).

Dicho discurso se plantea conscientemente como crítica y profundización del rousseauniano, duplicando, en el retorno recíproco de las dos repúblicas, Tamoë y Francia (Zamé ha sido educado en Francia), el problema mismo del acto político. Unicamente en el juego de este retorno imaginario entre Tamoë y Francia es posible que surja la *igualdad*.

La *libertad* y la *igualdad*, que constituyen el acto político, están ligadas estructuralmente al *deseo* y a la *realidad de lo imaginario*. Unicamente en este doble movimiento, ya se parta del vicio (Francia), ya de la virtud (Tamoë) se puede arribar a la *igualdad*.

Sólo así es posible no volver a caer en el juego de la virtud, juego moral para el sujeto y para el goce. El goce no se destruye únicamente a condición de que se aparte el deseo de la dinámica del vicio y de la virtud. El goce no se destruye únicamente con la condición de que se aparte el egoísmo de la virtud, y por consiguiente la felicidad de la política.

En la política debe triunfar la libertad del deseo.

El único apoyo posible de la igualdad es «materialista», en el sentido propio del materialismo «perverso» y transgresor sadiano. Los hombres son iguales *porque gozan*. «El sentimiento que se

¹³ Cf. *Discurso sobre la primera década de Tiio Livio*, cit., I, cap. XVI, p. 178; III, cap. I, p. 381. La obra de tal hombre virtuoso es sin embargo, para Maquiavelo, en su último término, imposible, porque el príncipe debería ser al mismo tiempo bueno y malo (cf. *ibid.*, p. 182).

extrae del bien *concedido* es moral, y no puede desde ese momento convenir sino a un determinado tipo de personas, mientras que la sensación experimentada por el bien *recibido* es física, y conviene necesariamente a todos los individuos, cualidad que la hace preferible a aquello que no puede ser advertido sino por algunos»¹⁴. «Porque gozan»: decir «porque gozan» equivale a decir «porque desean» y equivale a decir: «porque están en la dinámica de la alienación del goce».

La alienación y la división del sujeto están, por consiguiente, en el origen del proyecto político. En la trama de estas dos imposibilidades, la imposibilidad de la felicidad natural y la imposibilidad de la felicidad política, puede ser «pensado» el acto político.

Con esta profundidad, y según este recorrido, el problema del mal define el horizonte del acto político.

APOSTILLA EL SUJETO DE LA ALIENACION

¹⁴ Aline et Valcour, cit., p. 214.

I

LA ALIENACION DE LA LIBERTAD

1) El discurso de Rousseau es discurso sobre la institución de un *sujeto nuevo* capaz de efectuar operaciones nuevas: el *sujeto de la política*.

Dicho sujeto, el ciudadano, es nuevo en la medida en que la forma del *poder* (el príncipe en Maquiavelo o en Hobbes) gira en el *interior* de tal sujeto. Revolución comparable a la operada por Descartes en el ámbito de la teoría del conocimiento.

El sujeto no político, pero «natural», era especificado por Rousseau mediante una constelación de términos como imaginación, deseo, libertad, perfectibilidad, miedo a la muerte¹. Según Rousseau, dicho sujeto «natural» —ha sido señalado— *no existe*, en el sentido de que tal sujeto es *mítico*².

Ahora bien, *a partir del ciudadano*, Rousseau puede afirmar que el hombre natural es mítico. «El hombre» es una palabra que presenta originariamente dos acepciones, entrecruzadas en una *ambigüedad* inextricable: 1) el hombre en tanto que sujeto del deseo; 2) el hombre pervertido o social (véase el nexo entre amor y envidia, avidez y desestimación, danza y guerra)³. La ambigüedad entre estas

¹ Véase las pp. 18-50 de este volumen.

² Véase la p. 32 de este volumen.

³ Véase la p. 73 de este volumen.

dos acepciones es la *realidad* misma: es decir la *frontera*, *jamás apropiable, de la relación entre el sujeto y las cosas*. La realidad consiste en dicha frontera: frontera entre la fiesta y su imposibilidad, el incesto y su prohibición: frontera en la cual se persiguen los orígenes del hombre primitivo y la formación de la sociedad.

Esta frontera, ni humana ni social, que es lo real, es la escena en la que se produce, oculta, una operación de consecuencias desmesuradas: *el surgimiento del interés o de la alienación*. En el tránsito del amor de sí al amor propio hay un nudo sutil que no es una perversión «natural» de la libertad, así como no es únicamente una perversión que se añade desde el exterior, desde un «social» concebido como momento ulterior respecto a lo natural. Se trata de una modificación en la *estructura del deseo*, de un intento de eludir su *dinámica* mortal. En efecto, tal es la dinámica del deseo desde el momento en que el deseo es una excedencia originaria que vive en la ausencia de su objeto. El que el objeto del deseo no sea fructible puede ser desmascarado por el sujeto mediante su misma *alienación*, con el aplazamiento a su vez de aquel aplazamiento (el deseo) del que había nacido como distinto del animal.

La alienación, como operación contraria al deseo, permite que este último sea visto como *interés*. El interés es la suspensión, el aplazamiento del deseo mediante su *universalización*.

La imaginación como miedo a la muerte se censura en sí misma: llamar al goce *interés* significa al mismo tiempo contener sus *efectos mortales*. *Un aplazamiento de segundo grado, lo universal, es esta censura*. De este modo, el sujeto que desea es sustraído al camino del goce, y está obligado a seguir el camino de la relación entre el goce y la ley, camino de la transacción y del compromiso, camino de lo universal, o de la perfección política. Al sujeto de la perfectibilidad (natural) le sustituye, así, el sujeto de la perfección (política).

2) El sujeto, para convertirse en sujeto de la política, ciudadano, necesita la *ciencia del hombre*. En efecto, el sujeto político es aquel que, a partir de la alienación del interés, *se imagina no alienado por el interés*. El hombre no alienado por el interés es justamente el ciudadano en tanto que se imagina sujeto universal.

La ciencia del hombre es el expediente con el que el sujeto de la política puede mantener relaciones con el hombre natural, pura-

mente imaginado. La ciencia del hombre es la articulación por la que el incurable conflicto *en el deseo* (la posibilidad/imposibilidad de la ley) se convierte en la alienación y la perspectiva de una ley universal conciliante de los «intereses».

La relación del ciudadano acaba por caer sobre el hombre natural a través de otra vía y de otro objetivo: a través de la vía de la ciencia del hombre y a través de la noción de sujeto universal como objeto de la ciencia del hombre.

La ciencia del hombre es la máscara que impide que se revele el origen real de la burguesía, el móvil del sujeto político. Se quiere impedir esta manifestación para que no aflore el origen bestial, feroz, de la burguesía, así como tampoco el de la Revolución.

Dicho origen debe ser pensado, por el pensamiento burgués, en la forma de un universal, en la forma de una ciencia. Se pueden medir las contradicciones de este origen, pero a partir del interés. Es decir, si se sigue valorando el interés en el plano de su alienación-universalización. En caso contrario se desvelaría que el mismo plano de la alienación-universalización es un expediente para rebajar a un nivel de «dignidad»⁴ (duplicación en este caso perversa) su goce particular.

La ciencia del hombre es necesaria, la revolución en el saber es necesaria para impedir la destrucción del ciudadano. La destrucción del ciudadano querría decir devolver el sujeto a la *violencia de su deseo*.

3) Pero en este movimiento de un discurso sobre el hombre para quien el ciudadano busca reappropriarse del propio goce mediante un sujeto universal, los términos mismos del problema resultan anulados. El sujeto universal no existe (el estado de naturaleza es mítico), el sujeto del goce es inaccesible (vivimos originariamente por los ciudadanos). Por consiguiente, el movimiento global consiste en la producción de un sujeto universal que hace inaccesible al sujeto del goce. El ciudadano o libertad consiste originariamente en la producción de tal o cual sujeto universal.

¿Por qué el interrogante sobre el hombre, sobre el origen de sí mismo, es originariamente un camino desviado y división sin re-

⁴ Dejamos voluntariamente en suspenso la referencia a Vico.

torno respecto al goce? La respuesta está en el texto de Rousseau, ella ha pasado a ser posible por el dispositivo teórico que Rousseau nos presenta, aun cuando no es *pensada* por Rousseau.

Ella se oculta en la modificación sutil del goce, del bien, que tiene nombre de *interés*. El interés es un cúmulo del goce, un *universal* en el goce. Perversión sutil de la imaginación para la que el sujeto no goza, sino que realiza un acercamiento al goce en la forma del miedo de perderlo. El miedo a la muerte — Rousseau, desde el comienzo, lo indicaba — es estructural a la imaginación, así como al deseo y a la libertad. Miedo a la muerte — estructura de la imaginación —, interés, son vértices que limitan el mismo horizonte. Este *exceso de defensa*, que es un refugio antinatural, que complica la estructura de la necesidad, es la inauguración de una duplicación, a la vez benéfico y maléfico, de todos modos mortal. Así pues, la casa, la propiedad, la ciudad son estructuras que revelan una unidad primera desconocida, pero asimismo una división y un abismo del mal igualmente ignotos.

La *catástrofe* es la denominación de ese otro polo, más allá del deseo, en relación con el cual se constituyen el miedo a la muerte, la estructura de la imaginación y el interés. La catástrofe es un movimiento real e inaccesible en relación al cual, *après coup*, el hombre está obligado a concebirse como universal.

II

¿LA LIBERTAD DE LO UNIVERSAL?

La relación entre el goce y la ley, reescrita por Rousseau en la forma de la universalidad, es retomada por Sade mediante la coincidencia, propuesta en *Aline et Valcour*, del legislador con el sujeto del goce. Mientras que en Rousseau el legislador es la misma ley, la intervención de lo universal, en Sade el legislador es el príncipe.

El príncipe, interiorizado en la conciencia del Contrato social⁵, juega en Sade explícitamente el doble papel de la *división* que constituye este concepto: Zamé es un salvaje, hijo de un francés, que piensa para sí en tanto que salvaje a través de Francia.

Sade toma el partido del rousseauiano, pero sustituye con lo universal la alienación del sujeto, el príncipe como individuo que se sitúa como síntesis de virtud y de felicidad (Kant).

El príncipe sadiano es la afirmación de la *insuficiencia* de lo universal⁶. Lo universal de la política es el miedo burgués como operación sin retorno. Lo universal de la política es el modo en que la burguesía procura defenderse del miedo.

La operación política de la burguesía (la *libertad* y la *igualdad*) se basa en la coincidencia de lo universal con la virtud. Esta operación

⁵ Cf. la p. 88.

⁶ ¿En qué sentido esta insuficiencia encuentra salida en el artificio de su Concretización o en la recuperación de un nuevo sujeto?

vive como *miedo* en un doble sentido: 1) como nexo entre miedo e interés; 2) como nexo con la idea de Dios. Dios es el símbolo, la afirmación cómoda mediante la cual se dice que el interés y su dinámica mortal tienen un doble fondo: el interés es no sólo «el acumular», pero, ¿es también «el acumular para quién»?

En otras palabras, el sujeto encuentra la dinámica de la alienación del *interés* en sí mismo. Encuentra una «sujeción» a un amo que está dentro de sí. Y es aquí donde surge el itinerario del héroe sadiano.

Sea como fuere, el sujeto político podría liberarse, convertirse en igual-libre únicamente si lograra ser feliz además de virtuoso, porque el sujeto es sujeto contemporáneamente a/de la virtud y a/del goce. En este sentido, la constitución del sujeto de la política encuentra en Sade su imposibilidad estructural y las premisas de una división no colmable, al organizarse el discurso político alrededor de un sinsentido, alrededor de la imposibilidad de una moral, entendida como unidad de virtud y de goce.

¿Qué puede permitir que una política no basada en una moral (universal) sea praxis efectivamente política y no únicamente literaria? El texto sadiano se cierra sobre el culmen de este interrogante. Si tras este interrogante existe una afirmación, ella es el *pre-texto* y, a la vez, el *rigor* del discurso que hemos efectuado.

Compuesto en M.T., S.A.—La Elipa (Madrid)
Impreso en LAVEL, Polígono Los Llanos,
Nave 6, Humanes (Madrid)
Encuadernado en L.M.G. - Fuanlabrada (Madrid)
ISBN: 84-7490-078-6
Depósito legal: M. 12.926-1983
Printed in Spain

Títulos de nuestra colección de ensayo

HANS URS BALTHASAR. La verdad es sinfónica.
NICOLAI BERDIAEV. El sentido de la Historia.
ALFONSO PÉREZ AGOTE. Medio ambiente e ideología en el capitalismo avanzado.
HENRI DE LUBAC. Meditación sobre la Iglesia.
CARLOS DÍAZ. Contra Prometeo.
ADOLFO HERNÁNDEZ. Autonomía e integración en la II República española.
TOMÁS CALVO. Los más pobres en el país más rico.
JEAN DANIELOU. Contemplación, crecimiento de la Iglesia.
ARMANDO SEGURA. Emmanuel.
PEDRO ORTEGA CAMPOS. Notas para una filosofía de la ilusión.
PIERRE CHAUNU. La Historia, ciencia social.
BECHIR BOUMAZA. Ni ayatollahs ni emires.

Formato, 15 × 23 cm. Encuadernados en rústica con solapas.

Títulos de nuestra colección de bolsillo

Revista Católica Internacional Communio

LUIGI GIUSSANI. *Huellas de la experiencia cristiana.*
 GIANFRANCI DALMASSO. *El pensamiento enjaulado.*
 PAULO CANNABRAVA. *Tras los pasos de Sandino.*
 ADRIENNE VON SPEYR. *El hombre ante Dios.*
 PIERRE PASCAL. *Las grandes corrientes del pensamiento ruso.*
 JEAN BASTAIRE. *Charles Péguy, el insurrecto.*
 ANDRÉS TORRES QUERUGA. *Recuperar la salvación.*
 EILEEN POWER. *Mujeres medievales.*
 CARLOS DIEZ. *¿Es grande ser joven?*
 HANS URS VON BALTHASAR. *Luigi Giussani. El compromiso del cristiano en el mundo.*
 JUAN MARÍA LABOA. *Iglesia, Religión en las constituciones españolas.*
 LUIGI GIUSSANI. *El sentido religioso.*
 CHRISTOPHER DERRICK. *Huid del escepticismo.*
 BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE. *Llamada y existencia.*
 STANISLAW GRYGIEL. *Una voz en el desierto.*
 AQUILINO DUQUE. *La idiotez de la inteligencia.*
 EMILIO BONICELLI. *La cuestión del aborto en Italia.*
 OLIVER CLÉMENT. *Sobre el hombre.*

Formato 11 × 18 cm. Encuadernados en rústica.

1979	<ol style="list-style-type: none"> 1. La identidad cristiana. 2. La confesión de la fe. 3. Pertenencia a la Iglesia. 4. Se encarnó y se hizo hombre. 5. El misterio de iniquidad. 6. El matrimonio.
1980	<ol style="list-style-type: none"> 1. Crucificado por nuestra causa. 2. La violencia. 3. Muerte y promesa de vida. La transformación de lo sagrado. 5. La autoridad en la Iglesia. 6. El cuerpo.
1981	<ol style="list-style-type: none"> 1. Descendió a los infiernos. 2. Iglesia y sociedad civil. 3. ¿Es actual la vida consagrada? 4. Ciencia y teología católica. 5. Ser sacerdote hoy. 6. Bienaventuranzas y opresión del hombre.
1982	<ol style="list-style-type: none"> 1. Resucitó. 2. La persona humana. 3. La fiesta del domingo. 4. La mujer en la tradición cristiana. 5. La confirmación en la fe. 6. El arte y la Iglesia.
1983	<ol style="list-style-type: none"> 1. La ascensión a los cielos. 2. La catequesis. 3. El pluralismo. 4. Los jóvenes. 5. La unción de los enfermos. 6. La crisis.