

Jacques LACAN

Kant con Sade

(Traducción, presentación y notas de Juan Bauzá)

Presentación

Este artículo de Lacan se publicó por vez primera, y en su primera versión, en la revista *Critique*¹, abril de 1963, nº 191, p. 291-313. Asimismo publicado en el libro al que iba destinado como epílogo, en las *Oeuvres Complètes du marquis de Sade*, "Postface", vol. 2, tome III, que comprende: *Justine o las desdichas de la virtud* (1791) y *La philosophie dans le boudoir* (1796), Paris, Cercle du livre précieux, 1963, p. 551-577.

La versión de los *Écrits*, aquí traducida, es una segunda versión revisada y modificada que no podría sin más confundirse con la primera. Aquí hemos cotejado ambas versiones y daremos cuenta de las modificaciones interesantes introducidas.

Se trata de un escrito difícil, donde Lacan va a poner en relación la *teoría del goce* que puede deducirse de la obra de SADE y la regla universal que KANT plantea como conclusión y regla de conducta, la respuesta de KANT al "¿Qué debo hacer?" que funda la ética kantiana, deducida del "¿Qué puedo saber?" de la *Crítica de la razón pura*, en la *Crítica de la razón práctica*.

Lacan considera que la novela *Justine* y en general la obra de SADE, cuya filosofía encontramos sintetizada en *La filosofía en el tocador*, completa y proporciona la verdad (reprimida) de la *Crítica de la razón práctica*, publicada ocho años antes (1788). La ética sadiana sería el contrapunto inconsciente de la ética kantiana, y es eso lo que Lacan trata de formular en este escrito que sin duda debe leerse con las lecciones del Seminario VII sobre *La ética del psicoanálisis* (1959-1960) que constituyen el antecedente lacaniano en posición analizante de su formulación. Basta leer el comienzo, la primera página de este escrito:

"Que la obra de SADE anticipa FREUD, aunque sólo fuera por contribuir al catálogo de las perversiones, es [sin más] una estupidez, que se repite una y otra vez (*qui se redit*) en las Letras, y cuya falta -como suele suceder- corresponde precisamente a los especialistas.

"Por el contrario (*En revanche*), consideramos que el tocador sadiano se iguala [y así pues viene a agregarse] a aquellos lugares cuyo nombre: Academia, Liceo, Stoa, tomaron las escuelas de la filosofía antigua. Aquí como allí, se prepara la [una] ciencia que rectifica en este caso el establecimiento (*la position*) de la ética. En eso, sí, se opera una limpieza que despeja (*un déblaiement*) que deberá caminar cien años [esto es hasta 1896] por las profundidades del aficionado (*goût*) antes de que la vía de FREUD sea practicable. Y cuenten otros sesenta más [hasta la obra de Lacan al respecto (1956), se debe estar muy seguro para hablar así, supuesto de que

¹ Se trata de la misma revista en la que Lacan había publicado cinco años antes "Juventud de Gide". Véase en este mismo número de la BAP.

quien así habla sea serio y no esté loco] para que se diga el por qué de todo eso [la causa subyacente a la cuestión despejada en el cálculo del límite de la serie que representan la obra de Kant, Sade, Freud y Lacan]

"Si **FREUD** pudo enunciar *su principio del placer* sin tener siquiera que preocuparse de señalar lo que lo distingue de su función en la ética tradicional, sin correr ya el riesgo de que fuera entendido, haciendo eco al prejuicio incontrovertido [indiscutido] de dos milenios, para recordar la atracción que preordena a la criatura hacia su *bien* con la psicología que se inscribe en diversos mitos de benevolencia, no podemos con ello sino rendir homenaje a la subida insinuante a través del siglo XIX del tema de la '*felicidad en el mal*'.

"Aquí **SADE** es el paso inaugural de una subversión, de la cual, por picante que eso parezca con respecto a la frialdad del hombre, **KANT** es el punto de viraje, nunca señalado, que nosotros sepamos, como tal.

"*La filosofía en el tocador* llega ocho años después de la *Crítica de la razón práctica*. Si, después de ver que concuerda con ella, *demostramos que la completa, podremos decir que da la verdad de la Crítica*.

"A causa de esto los postulados con que ésta se acaba [se completa]:
- la coartada de la inmortalidad donde reprime progreso, santidad e incluso amor,

- todo lo que podría provenir de satisfactorio de la ley -la garantía que le hace falta [que necesita] de una voluntad para la cual el objeto al que se refiere la ley [con el que la ley se vincula] fuese inteligible- perdiendo incluso el cható apoyo de la función de utilidad en el que **KANT** los confinaba,

devuelven la obra a su diamante de subversión. Por lo cual se explica la increíble exaltación que recibe de ella todo lector no prevenido por la piedad académica. Efecto que en nada echará a perder el hecho de que se haya dado cuenta de él." (*É.*, p. 765-766)

El concepto fundamental que constituirá el *leit-motiv* de este escrito es el de fantasma, que figura como uno de los vértices del *grafo del deseo* en el piso de arriba del mismo, como $\$ \diamond a$. Articula el sujeto dividido por el significante y el otro, el objeto del deseo del otro y finalmente el objeto causa del deseo. Lacan hace del fantasma el soporte del deseo. El deseo está vinculado a una falta del ser, a una falta en ser que hace eco como una falta del sujeto.

El fantasma en tanto articulación del deseo, determinado por él y determinándolo hace referencia a la falta del Otro, a una falta de objeto, que hace eco a una falta o defecto en el Otro.

Nota: En lo que sigue del texto de Lacan la paginación del mismo es coincidente con la francesa de los *Écrits*

Juan Bauzá

Kant con Sade

Este escrito debía servir de prefacio a *La filosofía en el tocador*. Se publicó en la revista *Critique*² (nº 191, abril 1963) a manera de reseña de la edición de las obras de Sade a la que estaba destinado. Ed. del Cercle du livre précieux, 1963, 15 vol.

Que la obra de **SADE** anticipa a **FREUD**, aunque sólo fuera por contribuir [con respecto] al (*au regard du*) catálogo de las perversiones, es [sin más] una estupidez (*sottise*), que se repite (*qui se redit*) en las letras, la culpa de la cual (*de quoi la faute*), como siempre, corresponde una vez más (*revient*) a los especialistas.

Al contrario (*En revanche, Par contre*) consideramos que el tocador sadiano se iguala a aquellos lugares de los que las escuelas de la filosofía antigua tomaron su nombre: **Academia, Liceo, Stoa**. Aquí como allá, se prepara la ciencia rectificando la posición de la ética. En eso, sí, se opera una limpieza que despeja (*un déblaiement*) que debe caminar cien años en las profundidades de lo aficionado (*du goût*) para que la vía de **FREUD** sea practicable [1896]. Cuenten con sesenta más [1956] para que se diga el por qué de todo eso.

Si **FREUD** pudo enunciar *su principio del placer* sin tener siquiera que preocuparse por señalar [de marcar] (*de marquer*) lo que lo distingue de su función en la ética tradicional, sin correr ya el riesgo de que fuese entendido, haciendo eco al prejuicio indiscutido [incontrovertido] de dos milenios, para recordar la atracción que preordena a la criatura hacia su *bien*, con la psicología que se inscribe en diversos mitos de benevolencia, no podemos dejar de rendir así homenaje a la subida insinuante a través del siglo XIX del tema de la "*felicidad en el mal*" ("*bonheur dans la mal*").

Aquí **SADE** es [constituye] el paso inaugural de una subversión, de la cual, por provocativo (*si piquant*) que eso parezca con respecto a la frialdad (*au regard de la froideur*) del hombre, **KANT** es [constituye] el punto de viraje (*le point tournant*), y jamás detectado (*repéré*) -que nosotros sepamos- como tal.

² [Nota del traductor] En la edición que se publicó en *Critique*, figuraba como nota a pie de página el texto que sigue:

El tomo III de las obras completas que se están publicando en la firma aquí indicada, comprende los textos de *Justine o las desdichas [sinsabores, infortunios] (malheures) de la virtud*, o sea la novela de 1791, y de la *Filosofía en el tocador* (1795).

Las precede una corta advertencia que rectifica los datos bibliográficos que hay que ir a buscar en el tomo II. Los tomos I y II ya aparecidos reproducen en efecto una *Vie du marquis de Sade*, citada en el presente ensayo a partir de la edición publicada en Gallimard.

Tres textos sirven a las obras de prefacio, dos de los cuales, uno de nuestro amigo Angelo Hesnard, *Rechercher le semblable, découvrir l'homme dans Sade [Buscar el semejante, descubrir al hombre en Sade]* (Prefacio a las *Œuvres Complètes du Marquis de Sade*, Tome III, *Justine ou les malheurs de la vertu, La philosophie dans le boudoir*, Paris, Cercle du livre précieux, 1966, p. 20.), original, y el otro reproducido del llorado Maurice Heine (1884-1940) sobre *Le Marquis de Sade et le roman noir [El marques de Sade y la novela negra]* (Gallimard, 1933), preceden a la *Justine*, y el tercero, antes de la *Philosophie*, es un artículo ya recogido en el *Sade mon prochain [Sade mi prójimo]* (Seuil 1947) de Pierre Klossowski, al que nos referimos al final de este ensayo.

Escogemos este lugar para observar que, si hay todas las probabilidades de que esta edición, que se anuncia a sí misma como "definitiva", se lleve a buen término, no hay todavía en francés edición de las obras completas de Kant, como tampoco de Freud. Es cierto que hubiera sido necesario que se hubiera proseguido una traducción sistemática de estas obras. Semejante empresa hubiera parecido imponerse para Kant en un país donde tantas jóvenes fuerzas se califican por medio de la enseñanza de la filosofía. Su carencia por muchos da que pensar sobre la dirección reservada a los trabajos por los cuadros dirigentes responsables.

La filosofía en el tocador [1796] llega ocho años después de la *Crítica de la razón práctica* [1788]. Si, después de que veamos [de haber visto] que armoniza [se articula] con ella (*qu'elle s'y accorde*), *demonstramos que la completa, diremos que da [proporciona] la verdad de la Crítica*.

Por [A causa de] esto (*Du coup*), los postulados con los que ésta se acaba [completa] (*s'achève*):

- la coartada de la inmortalidad con que ella reprime progreso, santidad e incluso amor,

- todo lo que podría provenir de satisfactorio (*venir de satisfaisant*) de la ley -la garantía que le hace falta de una voluntad para la cual el objeto al que se refiere [con el que se vincula] la ley fuese inteligible- perdiendo incluso el chato apoyo (*le plat appui*) de la función de utilidad en la que **KANT** los confinaba, ...devuelven la obra a su diamante de subversión. Por lo cual se explica la increíble exaltación que recibe de ella todo lector no prevenido por la piedad [mojigatería] académica. Efecto que en nada echará a perder el hecho de que se haya dado cuenta de él (*Effet à quoi ne gâtera rien qu'on en ait rendu compte*).



Que se esté *bien en el mal*, o, si se prefiere [si se quiere], que el eterno femenino no atraiga hacia arriba, se podría decir que ese viraje se tomó sobre una observación filológica: concretamente [particularmente] que lo que se había admitido hasta entonces, que se está [que uno está] *bien en el bien*, reposa sobre una homonimia que la lengua alemana no admite: *Man fühlt sich wohl im Guten*. Es la manera en que **KANT** introduce [nos introduce a [en]] su *Razón práctica*.

El *principio del placer*, es la ley del bien que es el *wohl*, digamos el *bien-estar* (*le bien-être*). En la práctica, sometería al sujeto al mismo encadenamiento fenoménico (*phénoménal*) que determina sus objetos. La objeción que aporta a ello **KANT** es, según su estilo de rigor, intrínseca. Ningún fenómeno puede prevalerse de [arrogarse] una relación constante con el placer (*ne peut se prévaloir d'un rapport constant au plaisir*). *Ninguna ley entonces de un bien tal puede enunciarse que definiera como voluntad al sujeto* que la introdujera en su práctica.

La búsqueda del bien sería entonces un impás, si no renaciase, *das Gute, el bien* que es el objeto de la ley moral. Nos es indicado por la experiencia que tenemos de oír en el interior de nosotros mismos mandatos [mandamientos] (*que nous faisons d'entendre au dedans de nous des commandements*), cuyo imperativo se presenta como categórico, dicho de otra manera incondicionalⁱ.

Observemos que ese *bien* sólo se supone que es (*n'est supposé*) *el Bien*, por proponerse, como acabamos de decir, a despecho [a pesar de] y contra todo (*envers et contre tout*) objeto que le pusiera su condición, por oponerse a cualquiera de los bienes inciertos que esos objetos puedan aportar, en una equivalencia de principio, por imponerse como superior por su valor universalⁱⁱ. Así su peso no aparece más que por [a partir de] excluir, pulsión o sentimiento, todo aquello que pueda padecer el sujeto (*tout ce dont le sujet peut pâtir*) en su interés por un objeto, lo que **KANT** por eso (*pour autant*) designa como “patológico [de *pathológico*]”

Sería entonces por inducción sobre este efecto como se reencontraría en él el *Soberano Bien* de los Antiguos, si **KANT** según su costumbre (*à son accoutumée*) no precisara también [aún, una vez más] (*encore*) que ese *Bien* no actúa como contrapeso (*contrepoids*), sino, por así decirlo, como anti-peso (*anti-poids*), es decir por la sustracción de peso que él produce en el efecto de amor propio (*Selbstsucht*) que el sujeto resiente (*ressent*) como contentamiento (*arrogantia*) de sus placeres, por el hecho de que una mirada a ese *Bien* vuelve esos placeres menos respetables³. Textual, tanto como sugerente.

Retengamos la paradoja de que sea en el momento en que ese sujeto no tiene ya frente a él ningún objetoⁱⁱⁱ, cuando reencuentra una ley, la cual no tiene otro fenómeno más que algo significativo ya, que se obtiene de una voz en la conciencia, y que, al articularse en ella como máxima, propone su orden de una razón puramente práctica o voluntad.

Para que esa máxima haga la ley, es necesario y suficiente que ante la prueba de semejante razón, pueda retenerse como universal por derecho lógico (*en droit de logique*). Lo que, recordémoslo por ese derecho, no quiere decir que se imponga a todos, sino que valga para todos los casos o, mejor dicho, que no valga en ningún caso, si no vale en todo caso^{iv}.

Pero como esta prueba debe ser de razón, *pura* aunque *práctica*, no puede tener éxito más que para [las] máximas de un tipo que ofrezca un asidero (*une prise*) analítico a su deducción.

Este *tipo* se ilustra por la fidelidad que se impone a la restitución de un depósito (*dépôt*)⁴: la práctica del depósito que pueda dormir tranquila (*reposant sur les deux oreilles*) que -para constituir al depositario- deben cerrarse (*se boucher*) a toda condición que pueda oponerse a esa confianza [lealtad, fidelidad] (*fidélité*). Dicho de otra manera, no hay depósito sin depositario a la altura de su cargo.

Podrá sentirse la necesidad de un fundamento más sintético, incluso en este caso evidente. Ilustremos para nosotros su defecto (*Illustrons-en à notre tour le défaut*), aunque sea al precio de una irreverencia, con una máxima retocada del **padre UBÚ**:

“Viva Polonia, pues si no existiera Polonia, no habría polacos.”

³ Remitiremos a la muy aceptable traducción de Barni, que se remonta a 1848, aquí p. 247 *ss.*, y a la edición Vorländer (en editorial Meiner) para el texto alemán, aquí p. 86. [N. T. Por nuestra parte remitimos al lector actual a la trad. de F. Picavet introducida por F. Alquié de PUF, 1997⁵; en español el lector dispone de tres traducciones aceptables: la de E. Miñana y M. García Morente en la colección Austral, vol. 1589 de Espasa-Calpe, 1975; la de Roberto Aramayo en el Libro de Bolsillo, H-4411 de Alianza Ed., 2000; y la bilingüe trad. de Dulce María Granja Castro del Fondo de Cultura Económica, 2005]

⁴ Cf. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, esolcio del teorema III del capítulo primero de la *Analítica de la Razón pura práctica*, Barni, p. 163; Vorländer, p. 31. [Picavet. p. 26-28; Austral, p. 45-47; Aramayo, p. 91-93]

Que nadie -por alguna lentitud, o incluso emotividad- dude aquí de nuestro compromiso con [apego a] (*attachement à*) una libertad sin la cual los pueblos están en duelo. Pero su motivación aquí analítica, aunque irrefutable, se presta a que lo indefectible de ella se atempere con la observación de que los polacos se han recomendado siempre [han mostrado siempre su valor] (*se sont recommandés de toujours*) por una resistencia notable a los eclipses de Polonia, e incluso a la deploración que se seguía de ellos (*et même à la déploration qui s'ensuivait*)^v.

Volvemos a encontrar (*On retrouve*) lo que funda a [autoriza a, fundamenta que] **KANT** expresar [exprese] su pesar [su lamento] (*le regret*) de que en la experiencia de la ley moral, ninguna intuición ofrezca objeto fenoménico alguno.

Convendremos en que a todo lo largo [hasta el final] de la *Crítica* ese objeto se sustrae [se oculta]. Pero se adivina por [en] el rastro [por [en] la huella] (*à la trace*), que deja la implacable continuación que aporta **KANT** para demostrar su sustracción [ocultamiento] (*dérobement*) y cuya obra retira ese erotismo, sin duda inocente, pero perceptible, cuyo carácter bien fundado (*le bien-fondé*) vamos a mostrar por la naturaleza del susodicho objeto.

Por eso rogamos que se detengan en este punto mismo de nuestras líneas, para retomarlas después (*par après*), a todos aquellos de nuestros lectores que estén respecto de la *Crítica* en una relación todavía virgen, por no haberla leído. Que controlen en ella si ella tiene de veras el efecto que nosotros decimos, les prometemos con ello (*nous leur en promettons*) en todo caso ese placer que se comunica por la hazaña (*qui se communique de l'exploit*)

Los otros nos seguirán ahora a [en] *la Filosofía en el tocador*, en su lectura por lo menos [y lo que ella nos propone].



Panfleto, muestra ser, pero dramático, donde una iluminación de escenario permite tanto al diálogo como a los gestos proseguirse en los límites de lo imaginable: esa iluminación (*cet éclairage*) se apaga un momento para dejar sitio -panfleto en el panfleto- a un *factum* intitulado: “*Franceses, todavía un esfuerzo más si queréis ser republicanos...*”

Lo que se enuncia en él es ordinariamente entendido, si no apreciado, como una mistificación. No se necesita estar alertado por el alcance reconocido al sueño en el sueño por señalar una relación más próxima con lo real, para ver en la irrisión [en la llamada -en la primera versión] aquí de la actualidad histórica una indicación de la misma especie. Ella es patente, y sería mejor detenerse a observar allí con cuidado (*d'y regarder à deux fois*).

Digamos que el nervio del *factum* [la esencia del panfleto] está dado [dada] en la máxima que propone su regla al goce, insólita al adquirir su [por volverse] derecho (*à s'y faire droit*) al modo de **KANT**, por plantearse como regla universal. Enunciemos la máxima^{vi}:

“*Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera [en la edición del Circulo del libro figura aquí: le diría a quien me plazca], y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones^{vii} que tenga ganas de satisfacer con él (que j'ai le goût d'y assouvir).*”^{viii}

Tal es la *regla* [la *máxima* -en la primera versión] *a la que se pretende* [pretendo -en la primera versión] *someter la voluntad de todos*, por poco que una sociedad la haga efectiva [le dé efecto] [lo permita] por su obligatoriedad [coacción] (*par sa contrainte*).

Humor negro en el mejor de los casos, para todo ser razonable, si se distribuye la *máxima* en el consentimiento que se le supone (*à répartir de la maxime au consentement qu'on lui suppose*).

Pero además de que, si hay algo a [en] lo que nos ha avezado (*nous a rompu*) la deducción de la *Crítica*, es a distinguir lo racional de la suerte [clase] de [lo] razonable que no es más que un recurso confuso a lo patológico, sabemos ahora que el humor es el *tránsfuga* en lo cómico de la función misma del “superyó”^{ix}. Lo [El] cual, para animar con un avatar esa instancia psicoanalítica y arrancarla a ese retorno de[l] oscurantismo para el [lo] que la emplean [usan] [al que se aplican] nuestros contemporáneos, puede asimismo [igualmente] realzar (*relever*) la prueba kantiana de la regla universal con el grano de sal que le falta.

Desde ese momento ¿acaso no nos vemos [no somos] incitados a tomar más en serio lo que se nos presenta como no siéndolo del todo (*pour ne pas l'être tout à fait*)? No preguntaremos, es fácil adivinarlo (*on s'en doute*), ni si es necesario ni si es suficiente que una sociedad sancione un derecho al goce permitiendo a todos autorizarse por [de, en] él, para que desde ese momento su *máxima*^x se autorice en el imperativo de la ley moral.

Ninguna legalidad positiva puede decidir si esa *máxima* puede tomar el rango de regla universal, puesto que a la vez ese rango puede oponerla eventualmente a todas.

No es cuestión que se zanje con sólo imaginarla, y la extensión a todos del derecho que la *máxima* invoca no es el asunto aquí.

Sólo se demostraría en el mejor de los casos una posibilidad de lo general -lo que no es lo universal-, el cual toma las cosas como se fundan y no como se arreglan [se disponen] (*s'arrangent*).

Y no podría omitirse esta ocasión de denunciar lo exorbitante del papel que se confiere al momento de la reciprocidad en unas estructuras, particularmente [principalmente] subjetivas, que repugnan a ello [a las que eso les repugna] intrínsecamente.

La *reciprocidad*, relación reversible por establecerse sobre una línea simple que une a dos sujetos que, por su posición “recíproca”, consideran esa relación como equivalente, difícilmente encuentra la manera de situarse como tiempo lógico de algún franqueamiento del sujeto en su relación con el significante, y mucho menos aún como etapa de ningún desarrollo, aceptable o no como psíquico (donde los sufridos hombros del niño se prestan siempre a los revestimientos [placajes] (*où l'enfant a toujours bon dos pour les placages*) de intención pedagógica).

Sea como sea, es ya un punto que anotarle a nuestra máxima el que pueda servir de paradigma de un enunciado que excluye como tal la reciprocidad (la reciprocidad y no la carga de desquite [revancha] (*la charge de revanche*)).

Todo juicio sobre el orden infame que entronizaría nuestra máxima es pues indiferente en la materia, que es reconocerle o negarle el carácter de una regla aceptable como universal en moral, la moral reconocida desde **KANT** como una práctica incondicional de la razón^{xi}.

Hay que reconocerle evidentemente este carácter por la simple razón de que su solo anuncio (su *kerygma*^{xii}) tiene la virtud de instaurar a la vez tanto ese rechazo (*réjection*) radical de lo patológico, de todo miramiento [contemplación] manifestado a un bien (*de tout égard pris à un bien*), a una pasión, incluso a una compasión, o sea el rechazo (*réjection*) por el que **KANT** libera el campo de la ley moral, y la forma de esa ley que es también su única sustancia, en tanto que la voluntad sólo se obliga a ella desestimando de (*qu'à débouter de*) su práctica toda razón que no proceda [sea] de su máxima misma.

Ciertamente estos dos imperativos [términos -en la primera versión] entre los que pueda tensarse (*entre quoi peut être tendue*), hasta la ruptura (*brisement*) de la vida, la experiencia moral, nos son impuestos, en la paradoja sadiana como al Otro, y no como a nosotros mismos (*comme à l'Autre, et non comme à nous-mêmes*)^{xiii}.

Pero esa distancia [diferencia] sólo lo es a primera vista, pues de manera latente el imperativo moral no lo hace [constituye] menos [no deja de actuar]^{xiv}, puesto que es desde el Otro desde donde su mandato nos requiere [nos solicita]^{xv}.

Se percibe aquí en toda su desnudez (*tout nûment*) como se revela eso en lo que nos introduciría la parodia dada más arriba de lo universal evidente del deber del depositario, a saber que la bipolaridad con que se instaura la Ley moral no es otra cosa que esa escisión [rehendidura, resquicio/a] (*refente*) del sujeto que se opera por toda intervención del significante: concretamente del *sujeto de la enunciación* al *sujeto del enunciado*.

La Ley moral no tiene otro principio. Aun así es necesario [hace falta] que sea patente, salvo si se presta a [excepto prestándole] esa mistificación que el *gag* [chiste] del “¡Viva Polonia!” hace sentir [oir].

En lo cual la máxima sadiana, al pronunciarse por la boca del Otro, es más honesta que si apelara [recurriera] a la voz interior (*à la voix du dedans*) puesto que desenmascara (*démasque*) la escisión [hendidura] (*la refente*), ordinariamente escamoteada, *del sujeto*.

El *sujeto de la enunciación* se desprende [se separa] de ella (*s'y détache*) tan claramente como del “¡Viva Polonia!”, donde solamente se aísla lo que su manifestación siempre evoca de *fun* [divertido].

Remítanse solamente, para confirmar esta perspectiva, a la doctrina con que el mismo SADE funda el reino [a partir] de su principio. Es la de los *derechos del hombre* [*derechos humanos*]. Es porque ningún hombre puede ser de otro hombre la propiedad, ni de ninguna manera el patrimonio (*l'apanage*), por lo que no podría hacer de ello un pretexto para suspender el derecho de todos a gozar de él cada uno a su capricho (*à jouir de lui chacun à son gré*)⁵. Lo que sufrirá por ello de coacción (*de contrainte*) no es tanto de violencia como de principio, toda vez que la dificultad para quien la hace [dicte] sentencia no es tanto hacer que consienta en ello [hacérsela consentir] como pronunciarla en su lugar.

Es entonces sin duda el Otro en tanto que libre, es la libertad del Otro lo que el discurso del *derecho al goce* pone [plantea] [funda -en la primera edición] como sujeto de su enunciación, y no de un modo que difiera del [de un modo diferente al] "*Tú eres*" ("*Tu es*"^{xvi}) que se evoca desde el fondo *matador* (*tuant*) de todo imperativo.

Pero ese discurso no es menos determinante para el sujeto del enunciado, al que suscita [suscitándolo] cada vez que dirige [en cada remisión de] su equívoco contenido: puesto que el goce, al confesarse impudicamente en su expresión [proposición] (*propos*) misma, se hace [se vuelve] polo en [de] una pareja en la cual [donde] el otro está en el hueco que él orada (*dont l'autre est au creux qu'elle fore*) ya en el *lugar del Otro* para levantar [erigir] allí [alzar en él] la cruz (*croix*) de la experiencia sadiana.



Suspendamos el decir su resorte [la revelación de sus motivos] para recordar que el dolor, que proyecta aquí su promesa de ignominia, no hace más que coincidir con [recortar] (*recouper*) la mención expresa que de él hace KANT entre [dentro de] las connotaciones de la experiencia moral. Lo que él [ese dolor] vale [tenga de válido] para la experiencia sadiana se verá mejor de abordarlo por lo que tendría de desarmante el artificio de los **Estoicos** a su respecto [para con él]: el desprecio (*le mépris*).

Imagínense una continuación (*une reprise*) de **EPICTETO** en la experiencia sadiana: "*Ves, la has roto*", dice señalando [designando] su pierna. Rebajar el goce a la miseria de tal efecto donde [en el que] tropieza su búsqueda, ¿no es convertirlo [transformarlo] en asco? (*n'est pas la tourner en dégoût?*)

En lo cual se muestra que el goce es aquello con que se modifica la experiencia sadiana. Porque ésta no proyecta acaparar una voluntad, más que a condición de haberla atravesado ya para instalarse en lo más íntimo del sujeto al que provoca más allá, por alcanzar [herir] su pudor (*d'atteindre sa pudeur*).

⁵ Cf. la edición de Sade presentada t. III, p. 501-502.

Pues el pudor es amboceptivo^{xvii} de las coyunturas del ser: entre dos, el impudor de uno por sí sólo es suficiente para constituir la violación (faisant le viol) del pudor del otro. Canal [Medio] capaz de justificar, si fuese necesario [si hiciera falta], lo que hemos producido [lo que produjimos] antes sobre (de) la aserción, en el lugar del Otro, del sujeto.

Interrogemos ese goce precario por estar suspendido en el Otro de un eco que él no suscita más que al abolirlo poco a poco (*à mesure*), para alcanzar en él (*d'y joindre*) lo intolerable. ¿No nos parece finalmente exaltarse únicamente de sí mismo a la manera de otro, horrible libertad?

Así también [Igualmente] vamos a ver descubrirse ese tercer término que, al decir de (*au dire de*) **KANT**, haría falta [faltaría, estaría ausente] en (*ferait défaut dans*) la experiencia moral. Es, a saber, el objeto, que, para asegurarlo a la voluntad en el cumplimiento de la Ley, se ve [es] obligado a remitir a lo impensable de *la Cosa-en-sí*. Ese objeto ¿acaso no lo tenemos aquí [está ahí], descendido de su inaccesibilidad, en la experiencia sadiana, y develado [revelado] como *Ser-ahí, Dasein*, del agente del tormento?

No sin conservar la opacidad de lo trascendente. Pues ese objeto está extrañamente separado del *sujeto*. Observemos que el heraldo de la máxima no necesita ser aquí más que punto de emisión. Puede ser una voz en la radio, que recuerda el derecho promovido por el suplemento de esfuerzo que ante la llamada de **SADE** los franceses hubieran aceptado [consentido] (*auraient consenti*), y la máxima convertida para su República regenerada en Ley orgánica.

Tales fenómenos de la voz, concretamente los de la psicosis, tienen efectivamente este aspecto del objeto. Y el psicoanálisis no estaba lejos en su aurora de referir a ellos la voz de la conciencia.

Se ve lo que motiva a **KANT** a considerar ese objeto como sustraído a toda determinación de la estética trascendental, aunque no deja de aparecer en algún relieve [en alguna ondulación] (*bosse*) del velo fenoménico, ya que no siendo sin fuego ni lugar (*n'étant pas sans feu ni lieu*), ni tiempo en la intuición, ni sin modo que se sitúe en lo irreal, ni sin efecto en la realidad: no es sólo que la fenomenología de **KANT** falle aquí (*fasse ici défaut*), es que la voz -incluso loca- impone la idea del sujeto, y que no hace falta que el objeto de la ley sugiera una malignidad del Dios real.

Ciertamente el cristianismo educó a los hombres a ser poco tacaños [avaros] [bastante tolerantes]^{xviii} (*peu regardants*) del [por el] lado del goce de Dios, y en esto es en lo que **KANT** hace pasar su voluntarismo de *la Ley-por-la-Ley (la Loi-pour-la-Loi)*, el cual remite (*lequel en remet*), puede decirse, a la ataraxia de la experiencia estoica. Puede pensarse que **KANT** está aquí bajo la presión de lo que oye de [supone] demasiado cerca, no de **SADE**, sino de tal místico de su país [de tal mística propia de él] (*de chez lui*), en el suspiro que ahoga lo que entrevé [vislumbra] más allá de haber visto que su Dios es sin rostro [no tiene figura]: *Grimmigheit*^{xix}? **SADE** dice: "*Ser-supremo-en-maldad*".



Pero ¡pfutt! *Schwärmereien*, negros enjambres (*noirs essaims*), os expulsamos (*nous vous chassons*) para regresar a la función de *la presencia* en **el fantasma sadiano**.

Ese fantasma tiene una estructura que reencontraremos más adelante y en la que el objeto no es más que uno de los términos en los que puede extinguirse la búsqueda que figura [representa]. Cuando el goce se petrifica ahí [en él], se convierte en el fetiche negro donde [en el que] se reconoce la forma claramente ofrecida (*bel et bien offerte*) en tal tiempo y lugar, y todavía en nuestros días, para que se adore en ella al *dios*.

Es lo que adviene (*advient*) con el ejecutor (*du ravisseur*) en la experiencia sádica, cuando en el límite su presencia se reduce a no ser ya más que su instrumento.

Pero que su goce se fije allí [en ella] (*s'y fige*) no lo exime [no lo sustrae] (*ne la dérobe pas*) de la humildad de un acto con el que nada puede hacer para que no se presente como ser de carne y, hasta los huesos, siervo del placer.

Duplicación que no refleja, ni es reciproca (*¿por qué no mutualaría?*)^{xx} de la que se ha operado en el Otro de las dos alteridades del sujeto^{xxi}.

El deseo, que es el agente [secuaz] (*suppôt*) de esa escisión [rehendidura, resquicio] (*refente*) del sujeto, se avendría (*s'accommoderait*) sin duda a decirse *voluntad de goce*. Pero esta apelación no lo haría más digno de la voluntad que invoca en el Otro, tentándola hasta el extremo de su división con su *pathos*; pues para hacer eso, parte ya vencido (*il part battu*), prometido a la impotencia.

Puesto que parte sometido al placer, cuya ley es hacerlo girar en su objetivo siempre demasiado corto. Homeostasis siempre demasiado rápidamente reencontrada por el viviente en el umbral más bajo de la tensión en que va tirando (*dont il vivote*). Siempre precoz la recaída del ala, con que le es dado poder rubricar [firmar] (*signer*) la reproducción de su forma. Ala sin embargo que tiene que elevarse aquí a la función de figurar [representar] el lazo del sexo con la muerte. Dejémosla reposar bajo su velo eleusiano.

El placer entonces, rival allá de la voluntad que estimula, no es ya aquí sino cómplice desfalleciente. En el tiempo [momento] mismo del goce, [el placer] estaría muy simplemente fuera de juego, si el fantasma no interviniese para sostenerlo con la discordia misma a la que [donde] él sucumbe.

Para decirlo de otra manera, *el fantasma hace al placer propio para el deseo [adecua el placer al deseo, constituye el placer propio del deseo] (fait le plaisir propre au désir)*. E insistamos (*revenons*) en que *deseo* no es sujeto,

- por no ser en ninguna parte indicable en un significante de la demanda, cualquiera que ella sea,

- por no ser articulable en ella aunque esté [sea] articulado con [en] ella (*pour n'y être pas articulable encore qu'il y soit articulé*).

El asidero del placer (*La prise du plaisir*) en el fantasma es aquí fácil de captar.

La experiencia fisiológica demuestra que el dolor tiene un ciclo más largo en todos sus aspectos (*à tous égards*) que el placer, puesto que una estimulación lo provoca en el punto donde [en que] el placer termina. Por prolongado que se lo suponga, tiene sin embargo como el placer su término: es el desvanecimiento [desmayo] del sujeto.

Tal es el dato vital del que se aprovechará el fantasma para fijar en lo sensible de la experiencia sadiana, el deseo que aparece en su agente^{xxii}.



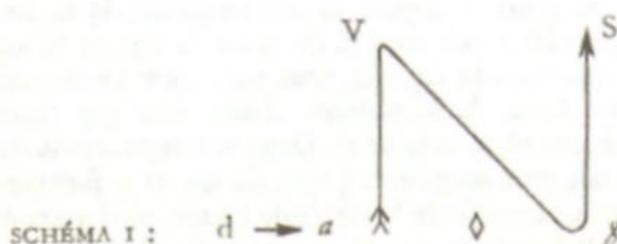
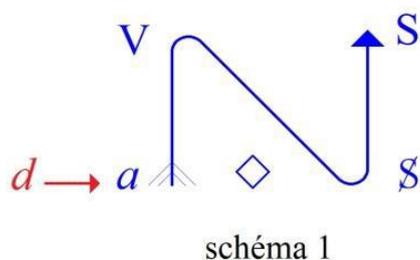
El fantasma es definido [se define] por la forma más general que recibe de un álgebra construida por nosotros a tal efecto, o sea la fórmula ($\$ \diamond a$), donde el punzón \diamond se lee “*deseo de*”, que ha de leerse de la misma manera en sentido retrógrado, introduciendo una identidad que se funda en una no-reciprocidad absoluta. (Relación coextensiva a las formaciones del sujeto.)

Sea como sea, esta forma se muestra particularmente fácil de animar en el caso presente^{xxiii}. Articula allí [en él] en efecto el placer al que se ha sustituido un instrumento (*objeto a* de la fórmula) con la suerte de división sostenida del sujeto que ordena la experiencia^{xxiv}.

Lo cual sólo se obtiene con la condición de que su agente aparente se fije en la rigidez del objeto, con miras a que su división de sujeto le sea devuelta toda entera [íntegra] desde el Otro (*lui soit tout entière de l'Autre renvoyée*).

Desde el inconsciente una *estructura cuatripartita* es siempre exigible en la construcción de una ordenación [un ordenamiento] (*ordonnance*) subjetiva[o]. Cosa que satisfacen nuestros esquemas didácticos.

Modulemos el fantasma sadiano con uno nuevo de esos esquemas^{xxv}:



La línea de abajo satisface el orden del fantasma en tanto que él soporta la utopía del deseo.

La línea sinuosa inscribe la cadena que permite un cálculo del sujeto. Está orientada, y su orientación constituye en ella un orden donde la aparición del objeto *a* en el lugar de la causa se ilumina con [se esclarece por] lo universal de su relación con la categoría de la causalidad, la [el] cual, al forzar el umbral de la deducción trascendental de **KANT**, instauraría sobre la clavija (*sur la cheville*) de lo impuro una nueva **Crítica de la Razón**^{xxvi}.

Queda la V que en ese lugar situado por encima [que ocupando en este sitio una elevada posición] (*à cette place tenant le haut du pavé*) parece imponer la voluntad que domina todo el asunto, pero cuya forma también evoca la unión [reunión] de lo que divide reteniéndolo[s] junto[s] [conjunto] (*ensemble*) con un *vel*, a saber dando a escoger [elegir] [entre] lo que hará [constituirá] el \$ (*S* barrado) de la razón práctica, y el *S* sujeto bruto del placer (sujeto “patológico”).

Es pues efectivamente la voluntad de **KANT** la que se encuentra en el lugar de esa voluntad que no puede llamarse [ser llamada] de goce más que explicando que es el sujeto reconstituido de la alienación al precio [a costa] de no ser más que el instrumento del goce. Así **KANT**, por ser interrogado [torturado] (*d’être mis à la question*^{xxvii}) “con **SADE**” -es decir con **SADE**, para nuestro pensamiento como en su sadismo, haciendo las veces de instrumento, confiesa lo que cae bajo el sentido del “¿Qué quiere él?” que en adelante no le falta a nadie (*qui désormais ne fait défaut à personne*).

Sírvanse ahora de este grafo bajo su forma sucinta, para encontrarse de nuevo en la selva del fantasma, que **SADE** en su obra desarrolla en un plan de sistema [de acuerdo con un plan sistemático]^{xxviii}.

Se verá que hay una estática del fantasma, por la [lo] cual el punto de afanisis supuesto en \$, debe ser indefinidamente retrasado [postergado] (*reculé*)^{xxix} en la imaginación. De donde la poco creíble supervivencia con que **SADE** dota a las víctimas de las sevicias y tribulaciones que les inflige en su fábula. El momento de sus muertes no parece motivado en ella [allí] más que por la necesidad de sustituirlas en una combinatoria, que es la única que exige su multiplicidad.

- Única (**Justine**) o múltiple, *la víctima* tiene la monotonía de la relación del sujeto con el significante, en lo cual, de confiar (*à se fier*) en nuestro grafo, ella consiste.

- Por ser el objeto *a* del fantasma, que se sitúa en lo real, *la tropa* (*troupe*) de los torturadores (véase **Juliette**) puede tener más variedad.

La exigencia, en el rostro [la figura] (*la figure*) de las víctimas, de una belleza siempre clasificada como incomparable (y por lo demás inalterable, cf. más arriba), es otro asunto, que no podría despacharse (*dont on ne saurait s’acquitter*) con algunos postulados banales, pronto impugnados (*bientôt controuvés*), sobre el atractivo sexual. Más bien habrá de verse en esto la mueca (*la grimace*) de lo que hemos demostrado, en la tragedia, de la función de la belleza: barrera extrema para prohibir el acceso a un horror fundamental. Piénsese en la **Antígona** de **SÓFOCLES** y en el momento en que estalla en ella el Ερωσ ανιχατε μακαν⁶.

⁶ *Antígona*, v. 781 [Eros, invicto en el combate. AS]

Esta excursión no sería oportuna (*ne serait pas de mise*) aquí, si no introdujese lo que puede llamarse *la discordancia de las dos muertes*, introducida por la existencia de la condenación. El *entre-dos-muertes* del más acá es esencial para mostrarnos que no es otro sino aquel con que se sostiene el más allá.

Se ve bien en la paradoja que constituye en **SADE** su posición con respecto al infierno. La idea del infierno, cien veces refutada por él y maldita como medio de sujeción de la tiranía religiosa, regresa curiosamente a motivar los gestos de uno de sus héroes, sin embargo uno de los más apasionados (*féru*) por la subversión libertina en su forma razonable (*raisonnante*), concretamente el repulsivo [repelente, repugnante] (*hideux*) **Saint-Fond**⁷. Las prácticas, cuyo suplicio último impone a sus víctimas, se fundan en la creencia (*croyance*) de que puede devolver por ellas en el más allá su tormento eterno. Conducta respecto de la cual, por su recelo relativo a ojos de sus cómplices, y creencia (*créance*) de la cual, por su dificultad [azoro] (*embarras*) para explicarse al respecto, el personaje subraya la [su] autenticidad. Así lo escuchamos unas páginas más allá intentar hacerlas plausibles en su discurso por el mito de una atracción que tiende a reunir las “*partículas del mal*”.

Esta incoherencia en **SADE**, descuidada por los sadistas, un poco hagiógrafos también ellos, se iluminaría si se señalara bajo su pluma el término formalmente expresado de la *segunda muerte*. De la cual la seguridad que él espera contra la espantosa rutina de la naturaleza (aquella que, si hemos de escucharle [hacerle caso] en otros lugares, el crimen tiene la función de romper) exigiría que llegase a un extremo donde se redobla el desvanecimiento del sujeto: con el cual simboliza en el voto que los elementos descompuestos de nuestro cuerpo, para que no se ensamblen [unan] de nuevo, sean ellos mismos aniquilados (*anéantis*).



Que **FREUD** sin embargo reconozca el dinamismo de ese voto⁸ en ciertos casos de su práctica, que reduzca muy claramente, demasiado claramente quizás, su función a una analogía con el principio de placer, ordenándola a una “*pulsión*” (demanda) “*de muerte*”, hete aquí eso a lo que se rechazará el consentimiento especialmente de tal o cual que no ha podido ni siquiera aprender en la técnica que debe a **FREUD**, como tampoco en sus lecciones, que el lenguaje tenga otro efecto que utilitario, o de ostentación (*parade*) cuando más. **FREUD** le sirve en los congresos.

⁷ Cf. *Histoire de Juliette*, ed. Jean-Jacques Pauvert, t. II, p. 196 y ss. [En la edición revisada de Pauvert la *Histoire de Juliette* en cuestión se encuentra en los tomos VI y VII, existe por otra parte una versión de bolsillo en dos tomos en la ed. 10-18 (Union générale d'éditions); en castellano existe asimismo una excelente edición en 3 volúmenes en ed. Espiral.]

⁸ Dinamismo subjetivo: la muerte física da su objeto al voto de la segunda muerte.

Sin duda, a los ojos de semejantes fantoches, los millones de hombres para quienes el dolor de existir es la evidencia original para las prácticas de salvación que fundan en su fe en **BUDA**, son subdesarrollados, o más bien, como para **BULOZ**^{xxx}, director de *la Revue des Deux Mondes*, que se lo dijo claramente a **RENAN**^{xxxii} al rechazarle⁹ su artículo sobre el Budismo, esto después de **BURNOUF**^{xxxiii}, o sea en alguna parte de los años 50 (del siglo pasado), para ellos no es “*possible que haya gente tan estúpida [tonta] como eso*”.

¿No han escuchado entonces -si creen tener mejor oído que los otros psiquiatras- ese dolor en estado puro modelar la canción de ningunos enfermos (*d’aucuns malades*) a los que llaman melancólicos?

¿Ni recogido uno de esos sueños que dejan al soñador trastornado, por haber llegado, en la condición experimentada de un renacimiento inagotable, hasta el fondo del dolor de existir?

¿O para volver a poner en su sitio esos tormentos del infierno que nunca pudieron imaginarse más allá de aquello cuyo mantenimiento tradicional aseguran los hombres en este mundo, les conminaremos a pensar en nuestra vida cotidiana como si hubiese de ser eterna?

No hay que esperar nada, ni siquiera de la desesperación, contra una estupidez, en suma sociológica, y a la que sólo recurrimos (*et dont nous ne faisons état*) para que no se espere afuera demasiado, en lo que se refiere a **SADE**, de los círculos donde se tiene una experiencia más segura de las formas del sadismo^{xxxiii}.

En especial sobre el equívoco que se divulga [se difunde] (*s’en repand*) alrededor de él, concerniente a *la relación (la relation)* de reversión *que uniría el sadismo a una idea del masoquismo* respecto de la cual desde afuera se imagina difícilmente la mezcla que soporta (*le pêle-mêle qu’elle supporte*). Más vale encontrar allí el premio de una historieta, famosa, sobre *la explotación del hombre por el hombre*, definición del capitalismo, como se sabe. ¿Y el socialismo, entonces? Es lo contrario.

Humor involuntario, es el tono del que toma su efecto cierta difusión del psicoanálisis. Fascina por ser además inadvertido (*d’être de plus inaperçu*).

⁹ Cf. el prefacio de **RENAN** a sus *Nouvelles études d’histoire religieuse* de 1884. Accesible en Internet.

Hay sin embargo doctrinarios que se esfuerzan por un aseo [arreglo] más cuidadoso (*une toilette plus soignée*). Nos espetan al charlatán existencialista (*On y va du bon faiseur existencialiste*) o, más sobriamente, al *ready-made* personalista. De donde resulta que el sádico “niega la existencia del Otro”. Es completamente, hay que confesarlo, lo que acaba de aparecer en nuestro análisis^{xxxiv}.

Si lo seguimos [Al seguirlo], ¿no es más bien que el sadismo rechaza hacia el Otro el dolor de existir, pero sin que él vea que por ese sesgo se transmuta él mismo en un “objeto eterno”, si el Sr. **WHITEHEAD** tiene a bien [acepta] cedernos de nuevo ese término?

Pero ¿Por qué no habría de hacernos un *bien común*? ¿No es éste, redención, alma inmortal, el estatuto del cristiano? No tan rápido, para no ir tampoco demasiado lejos.

Veamos [Notemos] (*Apercevons*) más bien que **SADE** no es engañado por su fantasma, en la medida en que el rigor de su pensamiento pasa a la lógica de su vida.



Pues propongamos aquí una tarea [un deber] (*un devoir*) a nuestros lectores.

La delegación que **SADE** hace a todos, en su *República, del derecho al goce*, no se traduce en nuestro grafo por ninguna reversión de simetría sobre algún eje o centro cualquiera, sino solamente por un movimiento (*pas*) de *rotación* de un cuarto de círculo, o sea:

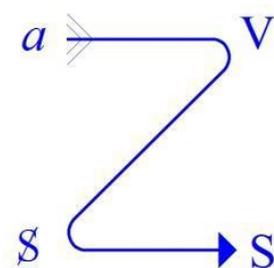
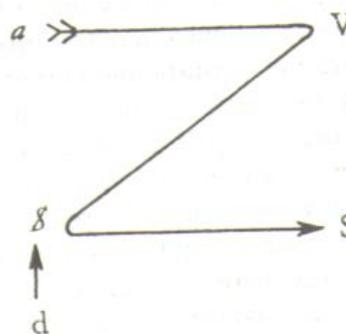


schéma 2

SCHÉMA 2 :



V, la voluntad de goce, ya no deja impugnar [discutir] (*ne laisse plus contester*) su naturaleza de pasar [pasando] a la coacción moral (*de passer dans la contrainte morale*) ejercida implacablemente por la Presidenta de Montreuil sobre el sujeto respecto del cual se ve que su división no exige ser [que esté] reunida en un solo cuerpo.

(Observemos [Señalemos] que sólo el Primer Cónsul sella esta división con su efecto de alienación administrativamente confirmado.)

Esta división reúne aquí como *S* al sujeto en bruto que encarna el heroísmo propio de lo patológico bajo la especie de la fidelidad a SADE que van a atestiguar [de la que darán pruebas] los que [quienes] fueron primero complacientes con sus excesos¹⁰, su mujer, su cuñada -su criado [su mayordomo] (*son valet*), ¿por qué no?-, otras devociones borradas de su historia.

En cuanto a SADE, el \$ (*S* barrado), se ve finalmente que como sujeto es en su desaparición donde rubrica, una vez que las cosas han llegado a su término. SADE desaparece sin que nada, increíblemente, menos aún que de SHAKESPEARE, nos quede de su imagen, después de haber ordenado en su testamento que una maleza [espesura] borrara (*qu'un fourré efface*) hasta el rastro [la huella] sobre la piedra de un nombre que sella su destino.

Μη φωναι¹¹, *no haber nacido*, su maldición menos santa que la de Edipo no lo lleva junto a los Dioses, pero [sino que] se eterniza:

a) en la obra cuya insumergible flotación nos muestra Jules JANIN^{xxxv} con un golpe de mano, haciéndola saludar por libros que la enmascaran, si hemos de creerle, en toda digna biblioteca, San JUAN CRISÓSTOMO o los *Pensamientos* [de PASCAL].

Obra aburrida (*ennuyeuse*) como la de SADE, hacen buenas migas, sí, el señor juez y el señor académico, pero siempre suficiente para hacerles el uno por el otro, el uno y el otro, el uno en el otro, molestar (*vous déranger*)¹².

Es que un fantasma es en efecto bien molesto puesto que no se sabe dónde ponerlo (*où le ranger*), por el hecho de que está allí, entero en su naturaleza de fantasma que no tiene otra realidad que de discurso y no espera nada de los poderes de uno (*de vos pouvoirs*), pero que le pide a uno (*qui vous demande*), él [por su parte], que se ponga en regla con los propios deseos (*de vous mettre en règle avec vos désirs*).



Acérquese ahora el lector con reverencia a esas figuras ejemplares que, en el tocador sadiano, se disponen [se acomodan] (*s'agent*) y se deshacen [se desarmen] (*se défont*) en un rito foráneo [rito de feria] (*rite forain*). “*La postura se rompe*”.

Pausa ceremonial, escansión sagrada.

¹⁰ No se interprete que demos crédito aquí a la leyenda de que haya intervenido personalmente en el arresto de SADE. Cf. Gilbert LÉLY, *Vie du Marquis de Sade*, t. II, p. 577-580, y la nota 1 de la página 580.

¹¹ Coro de *Edipo en Colona*, v. 1125 [en el original. En la primera versión figura v. 1225. De hecho es el verso 1224: “No haber nacido (es lo mejor)”. AS].

¹² Cf. Maurice GARÇON, *L'affaire Sade*, J.-J. Pauvert, 1957. Cita a J. Janin de la *Revue de Paris* de 1834, en su alegato p. 84-90. Segunda referencia p. 62: J. COCTEAU como testigo escribe que SADE es aburrido, no sin haber reconocido en él al filósofo y al moralizador.

Saluden en ellos [allí] *los objetos de la ley*, de los que nada sabrán, a falta de saber *cómo reencontrarse a ustedes mismos en los deseos de los que son causa*.

*Il est bon d'être charitable
Mais avec qui? Voilà le point.
[Es bueno ser caritativo
¿Pero con quién? Tal es el quid.]*

Un tal **Sr. Verdoux**^{xxxvi} lo resuelve todos los días metiendo mujeres en el horno hasta que él mismo pasa a la silla eléctrica. Pensaba que los suyos deseaban vivir confortablemente. Más esclarecido, el **BUDA** se dedicaba a devorar a aquellos que no conocían el camino. A pesar de ese eminente patronazgo que bien podría fundarse tan sólo en un malentendido (no es seguro que a la tigresa le guste comer **BUDA**), la abnegación del **Sr. Verdoux** proviene [da cuenta] (*relève*) de un error que merece severidad puesto que un poco de semilla de *Crítica* -que no cuesta caro- se lo hubiera evitado. Nadie duda que la práctica de la *Razón* hubiera sido más económica a la vez que más legal, aunque los suyos hubiese tenido que saltársela [violarla] (*la sauter*) un poco.

"Pero ¿qué son -dirán ustedes- todas estas metáforas y para qué...?"

Las moléculas, monstruosas al reunirse aquí [por unirse en este caso] para un goce espintriano^{xxxvii}, nos despiertan a la existencia de otras más ordinarias [comunes] de encontrar en la vida, cuyos equívocos acabamos de evocar. Más respetables de pronto que estas últimas, por aparecer [parecer] (*d'apparaître*) más puras en sus valencias.

Deseos... los únicos aquí que las ligan (*ici seuls à les lier*), y exaltados por hacer manifiesto en ellas que el deseo es *el deseo del Otro*.

Si se nos ha leído hasta aquí, se sabe que el deseo más exactamente se sostiene por medio de (*de*) un fantasma uno de los cuyos pies por lo menos está en el Otro, y precisamente el que cuenta, incluso y sobre todo si le ocurre que cojea (*s'il vient à boiter*).

El objeto, lo hemos mostrado en la experiencia freudiana, *el objeto del deseo* allí donde se propone desnudo, no es más que la escoria, de un fantasma donde el sujeto no se repone de su síncope (*ne revient pas de sa syncope*). Es un caso de necrofilia.

Titubea [Vacila] de modo complementario al sujeto, en el caso general.

Es eso en lo que es tan inasible [inatrapable] (*insaisissable*) como lo es -según **KANT**, *el objeto de la Ley*. Pero aquí asoma (*pointe*) la sospecha que impone ese paralelismo (*que ce rapprochement impose*). La ley moral, ¿no representa el deseo en el caso en que no es ya el sujeto, sino el objeto el que falta (*qui fait défaut*)?

El sujeto, al quedar él solo en presencia, bajo la forma de la voz, *adentro* -sin pies ni cabeza según lo que ella dice las más de las veces [lo más a menudo]- ¿no parece significarse suficientemente con esta barra con que lo hace bastardo el significante \$, soltado (*lâché*) del fantasma ($\$ \diamond a$) del que deriva (*dont il dérive*) [*trieb*], en los dos sentidos de este término?

Si este símbolo pone en [devuelve a] su sitio (*rend à sa place*) ese *mandamiento de dentro* [*al mandato del interior*] (*au commandement au-dedans*) con que se maravilla **KANT**, nos abre los ojos para el encuentro [nos desengaña frente a lo] que, de la Ley al deseo, va más allá del *escamoteo* [*ocultamiento*] de su objeto (*va plus loin qu'au dérovement de leur objet*) tanto para una como para el otro.

Es el encuentro donde juega *el equívoco de la palabra libertad*: sobre la cual, si la birla (*à faire main basse*), *el moralista* nos parece *aún más impudente que imprudente*.

Escuchemos más bien al propio **KANT** ilustrarlo una vez más¹³:

“Supongan -nos dice él- que alguien pretenda no poder resistir a su pasión, cuando el objeto amado y la ocasión se presentan, ¿acaso si se hubiera alzado un patíbulo delante de la casa donde encuentra esta ocasión, para ahorcarlo en él inmediatamente después de que hubiera satisfecho su deseo, le sería todavía imposible resistir a él? No es difícil adivinar lo que contestaría. Pero si su príncipe le ordenara, bajo pena de muerte¹⁴, levantar un falso testimonio contra un hombre honrado al que quisiera perder por medio de un falso pretexto, ¿miraría como posible el vencer en semejante caso su amor a la vida, por grande que fuese? Si lo haría o no, es tal vez algo que no se atrevería quizás a decidir, pero que le sería posible, es algo que concederá sin vacilar. Juzga entonces que puede hacer algo porque tiene la conciencia de deber hacerlo, y reconoce así en él mismo la libertad, que, sin la ley moral, habría permanecido para siempre desconocida de él (*lui serait toujours demeurée inconnue*).”

La primera respuesta que se supone aquí de un sujeto del que se nos advierte primero que en él muchas cosas suceden en [mucho pasa por] palabras (*beaucoup se passe en paroles*), nos hace pensar que no se nos da su letra [la letra de esas palabras], cuando sin embargo todo está ahí [siendo así que todo consiste en eso]. Es que, para redactarla, se prefiere remitirse [preferimos remitirla] a un personaje cuya vergüenza correríamos en todo caso el riesgo de ofender, pues en ninguno [en ningún caso], bebería de esa agua [comería de ese pan] (*il ne mangerait de ce pain-là*). Es a saber, ese burgués ideal ante el cual en otro lugar, sin duda para dar un chasco [para oponerse] (*pour faire pièce*) a **FONTENELLE**, el centenario demasiado galante, **KANT** declara quitarse [que se quita] el sombrero (*mettre chapeau bas*)¹⁵.

¹³ Barni, p. 173. Es el escolio del problema II (*Aufgabe*) del teorema III del capítulo primero de la *Analítica*, ed. Vorländer, p. 25. [Ed. de Picavet en PUF, p. 30; ed. castellana de R. Aramayo en Alianza ed. LB/H 4411, p. 96-97]

¹⁴ El texto dice: “de una muerte sin dilación.”

¹⁵ Cf. p. 253 de la trad. de Barni, p. 90 en la ed. Vorländer.

Eximiremos [Dispensaremos] (*Nous dispenserons*) entonces *al golfo (le mauvais garçon) del testimonio bajo juramento*. Pero podría suceder que un defensor (*un tenant de la pasión*), y que fuese lo bastante ciego para mezclar con ella el pundonor, le plantease un problema a **KANT**, obligándolo a comprobar que ninguna ocasión precipita a algunos con mayor seguridad hacia su meta [su fin] (*plus sûrement vers leur but*) que verlo entregarse [ofrecerse] al desafío, incluso al desprecio del patíbulo [cadalso] (*de le voir s'offrir au défi, voire au mépris du gibet*).

Porque el patíbulo [cadalso] no es la Ley, ni puede ser aquí acarreado por ella (*par elle voituré*). No hay más furgón que el de la policía, la cual bien puede ser el Estado, como suele decirse por el lado de **HEGEL**. Pero *la Ley es otra cosa*, como es sabido desde *Antígona*.

KANT por otra parte no lo contradice con su apólogo: el patíbulo [cadalso] no se presenta en él [aparece ahí] más que para que se ate (*pour qu'il y attache*), junto con el sujeto, su amor por [a] la vida.

Ahora bien, esto es lo que el deseo puede [pasar] en la máxima: *Et non propter vitam vivendi perdere causas*¹⁶ pasar a ser en (*passiez chez*) un ser moral -y justamente porque es (*de ce qu'il est*) moral- pasar al rango de *imperativo categórico*, por poco que esté entre la espada y la pared. Que es justamente adonde se lo empuja aquí (*où on le pousse ici*).

El deseo, lo que se llama el deseo, es suficiente para hacer que la vida no tenga sentido si produce un cobarde (*à faire un lâche*). Y cuando la ley está verdaderamente ahí, el deseo no se sostiene, pero es por la razón de que la ley y el deseo reprimido son una sola y misma cosa, incluso esto es lo que **FREUD** descubrió. Marcamos el punto en el medio tiempo (*Nous marquons le point à la mi-temps*), profesor.

*₁₀

Pongamos nuestro éxito en el cuadro de *la peonería (au tableau de la piétaille)*, reina del juego como es sabido. Pues no hemos hecho intervenir

- *ni a nuestro Caballo*, cosa que sin embargo nos era fácil (*ce dont nous avons pourtant beau jeu*), puesto que sería **SADE**, que creemos aquí bastante cualificado,

- *ni nuestro Alfil*,

- *ni nuestra Torre*, los derechos del hombre, la libertad de pensamiento, tu cuerpo es tuyo,

- *ni nuestra Reina [Dama]*, figura adecuada [apropiada] para designar las proezas del *Amor cortés*.

Hubiera sido molestar (*déplacer*) a demasiada gente, para un resultado poco seguro.

¹⁶ [Y no por amor a la vida perder las causas (o razones) de vivir. AS]

Pues si arguyo que **SADE**, por algunas *travesuras* (*badinages*), corrió [se expuso] (*a encouru*) con conocimiento de causa (ver lo que hace con (*de*) sus “salidas”, lícitas o no) el riesgo de ser encerrado [encarcelado] en la Bastilla (*embastillé*) durante la tercera parte de su vida, *travesuras* un poco aplicadas sin duda, pero tanto más demostrativas con respecto a la recompensa, me granjeo (*je m'attire*) a **PINEL** y su pinelería que vuelve [replica] (*qui rapplique*). *Locura moral*, opina. En todos los casos, bonito asunto. Y ya me veo llamado otra vez a la reverencia para con **PINEL** a quien debemos uno de los pasos más nobles de la humanidad^{xxxviii}. – Trece años de Charenton para **SADE** forman parte efectivamente [son en efecto] de ese paso (*sont en effet de ce pas*). – Pero ese no era su lugar. - En eso consiste todo [Todo está ahí] (*Tout est là*). Ese paso mismo es el que lo lleva [conduce] allí. Pues en cuanto a su lugar, todo aquel que piensa está de acuerdo en eso, estaba en otra parte. Pero hete aquí: los que piensan bien, piensan que estaba fuera, y los “bien-pensantes”, desde **ROYER-COLLARD**^{xxxix} que lo reclamó en aquella época, lo veían en presidio (*au bagne*), incluso en la horca (*voire sur l'échafaud*). En esto precisamente es en lo que **PINEL** constituye [es] un momento del pensamiento. Quieras que no (*Bon gré mal gré*), acredita el abatimiento (*il cautionne l'abattement*) que a derecha y a izquierda, el pensamiento hace sufrir a las libertades que la Revolución acaba de promulgar en su nombre.

Pues al considerar *los derechos del hombre* bajo la óptica de la filosofía, vemos aparecer lo que por lo demás todo el mundo sabe ahora de su verdad. Se reducen a la libertad de desear en vano.

¡Valiente negocio! (*Belle jambe*), pero ocasión de reconocer en ello nuestra libertad espontánea (*de prime-saut*) de hace un rato, y para confirmar que es ciertamente la libertad de morir.

Pero también de atraernos la hosquedad (*le renfrognement*) de los que la encuentran poco nutritiva. Numerosos en nuestra época. Renovación del conflicto de las necesidades y de los deseos [entre las necesidades y los deseos], donde casualmente es la Ley la que echa el resto (*où comme par hasard c'est la Loi qui vide l'écaille*).

Para la mala pasada que puede hacérsele (*Pour la pièce à faire*) al *apólogo kantiano*, *el amor cortés* ofrece una vía no menos tentadora, pero exige ser erudita. Ser erudito por posición es atraerse a los eruditos, y los eruditos en ese campo, son la entrada de payasos.

Ya **KANT** aquí por un pelo (*pour un rien*) no nos hace perder la seriedad, por falta del menor sentido de lo cómico (prueba de ello lo que dice sobre ese tema en su lugar^{xl}).

Pero alguien a quien le falta, por su parte, completa y absolutamente (*tout à fait absolument*), se lo ha notado [señalado], es **SADE**. Ese umbral tal vez le resultaría fatal y no se ha hecho un prefacio para causarle perjuicio (*desservir*).

*
11

Así pasemos al segundo tiempo del apólogo de **KANT**. No es más concluyente en [para] sus fines. Pues, supuesto que su ilota tenga la menor capacidad de decisión [oportunidad] (*ait le moindre à propos*), le preguntará si casualmente [acaso] sería su deber dar un testimonio verdadero, en el caso de que ese fuera el medio con que el tirano pudiera satisfacer su anhelo (*son envie*).

- ¿Debería decir que el inocente es un judío por ejemplo, si verdaderamente lo es, ante un tribunal -es cosa que se ha visto- quién encuentra en eso materia de reprensión (*qui y trouve matière a reprendre*),

- o también que sea ateo, cuando justamente pudiera suceder que él mismo fuese un hombre como para entenderse mejor sobre el alcance de la acusación que un consistorio que no quiere más que un expediente,

- y la desviación de “la línea”, va a alegar su inocencia (*va-t-il la plaider non coupable*) en un momento y en un lugar donde la regla del juego es la autocrítica,

- y qué más [y luego qué] (*et puis quoi?*)? Después de todo, ¿un inocente acaso está nunca limpio completamente, va a decir lo que sabe?

Puede erigirse en deber la máxima de contrariar el deseo del tirano, si el tirano es el que se arroga el poder de sojuzgar (*asservir*) el deseo del Otro.

Así en las dos longitudes [extensiones] (y la mediación precaria) de [con] las que **KANT** se hace palanca para mostrar que la Ley pone en equilibrio [sopesa] (*met en balance*) no solamente el placer, sino dolor, felicidad o asimismo presión de la miseria, incluso amor por [a] la vida, todo lo patológico, resulta [se revela] que el deseo puede no solamente tener el mismo éxito, sino obtenerlo con más derecho (*mais l'obtenir à meilleur droit*).

Pero si la ventaja que hemos dejado tomar [le hemos otorgado] a la *Crítica* por la alacridad de su argumentación, le debía algo a nuestro deseo de saber adónde quería llegar [ir a parar], ¿no puede la ambigüedad de este éxito invertir [retrotraer] (*en retourner*) su movimiento hacia una revisión de las concesiones sorprendidas [descubiertas] (*surprises*)?

Tal por ejemplo la desgracia en que se hizo caer un poco apresuradamente a todos los objetos que podrían proponerse como bienes, por ser incapaces de lograr el acuerdo de las voluntades: simplemente por introducir la competición [competencia]. Así Milán que **CARLOS V** y **FRANCISCO I** supieron lo que les costó *por ver en ella el mismo bien* uno y otro.

Esto es claramente desconocer lo que se refiere al objeto del deseo.

Al que no podemos introducir aquí más que recordando lo que enseñamos sobre el deseo, que ha de [debe] formularse como deseo del Otro, por ser desde su origen deseo de su deseo. Lo cual hace concebible el acuerdo de los deseos, pero no sin peligro. Por la razón de que ordenándose en una cadena que se parece a la procesión de los ciegos de **BRUEGHEL**, cada uno sin duda, tiene la mano en la mano [de la mano] del que le precede, pero ninguno sabe adónde van todos.



Ahora bien de desandar el camino [Pero volviendo atrás], todos tienen ciertamente la experiencia de una regla universal, pero para no saber más que eso (*mais pour n'en pas savoir plus long*).

¿La solución conforme a la Razón práctica sería que den vueltas en redondo [giraran en círculo]?

Incluso ausente [Aún faltando] (*Même manquant*), la mirada es sin duda ahí un objeto como para presentar [que le presenta] a cada deseo su regla universal, materializando su causa, ligando a ella la división “entre centro y ausencia” del sujeto.

*₁₂

Atengámonos entonces [Limitémonos a partir de ahí] a decir que una práctica como la del psicoanálisis, que reconoce en el deseo la verdad del sujeto, no puede desconocer lo que va a seguir, sin demostrar lo que ella reprime.

*₁₃

El displacer se reconoce allí por experiencia para darle [que da] su pretexto a la represión del deseo, al producirse en la vía de su satisfacción: pero asimismo para dar la forma que toma [que adquiere] esa satisfacción misma en el retorno de lo reprimido.

De modo semejante [similar] (*Semblablement*) *el placer redobla su aversión a reconocer la ley, por sostener el deseo de satisfacerla que es la [constituye su] defensa.*

Si la felicidad es *agrado [consentimiento] (agrément) sin ruptura del sujeto con su vida*, como lo define muy clásicamente la *Crítica*¹⁷, está claro que se rehúsa [se le niega] a quien no renuncia a la vía del deseo. Ese renunciamiento puede ser voluntario [querido, buscado] (*voulu*), pero al precio [a costa] de la verdad del hombre, lo cual resulta bastante claro por la reprobación que han corrido [a que se expusieron, en que han incurrido] ante el ideal común los **Epicúreos**, y hasta los **Estoicos**. Su ataraxia destituye su sabiduría. No se les tiene en cuenta para nada que rebajen el deseo; porque no solamente no se considera que la Ley se realce por ello, sino que es por eso, sépase o no, por lo que se la siente [percibe] derribada (*jetée bas*).

SADE, el interfecto (*le ci-devant*), continua a [retoma a] (*reprend*) **SAINT-JUST** donde es debido (*là où il faut*). Que la felicidad se haya convertido en un factor de la política es una proposición impropia. Siempre lo ha sido y volverá a traer el cetro y el incensario que se las arreglan muy bien con ella. Es la libertad de desear la que es un factor nuevo, no por inspirar una revolución -siempre es por un deseo por lo que se lucha y se muere- sino por el hecho de que esa revolución quiera que su lucha sea por la libertad del deseo.

¹⁷ Teorema II del capítulo primero de la *Analítica*, en la ed. Vorländer, p. 25, traducido de manera totalmente impropia por Barni, p. 159. [ed. de Picavet, p. 20; ed. de Aramayo, p. 82]

De ello resulta que ella quiere también que la ley sea libre, tan libre que la necesita viuda, la Viuda^{xli} por excelencia, la que manda al canasto la cabeza de uno por poco que cometa un error en el asunto (*qu'elle bronche dans l'affaire*). Si la cabeza de **SAINT-JUST** hubiese seguido habitada por fantasmas de *Organt*, tal vez hubiera hecho de Termidor su triunfo.

El derecho al goce, si fuera reconocido, relegaría a una era desde ese momento caduca [perimida] la dominación del *principio de placer*. Al enunciarlo, **SADE** hace deslizarse para cada uno con una fractura imperceptible el eje antiguo de la ética: que no es otra cosa que el egoísmo de la felicidad.

Del cual no puede decirse que toda referencia a él esté extinta en **KANT** por la familiaridad misma con que se le hace compañía, y más aún por los retoños suyos que capta uno en las exigencias con que arguye (*il argue*) tanto por una retribución en el más allá como por un progreso aquí abajo [en este mundo].

Apenas se deja entrever [se vislumbra] otra felicidad cuyo nombre dijimos primero, y el estatuto el deseo cambia, imponiendo su reexamen [revisión] (*son réexamen*).



Pero aquí es donde debe juzgarse algo. ¿Hasta dónde nos lleva **SADE** en la experiencia de ese goce, o solamente de su verdad?

Pues esas pirámides humanas, fabulosas para demostrar el goce en su naturaleza de cascada, esas caídas de agua del deseo (*ces buffets d'eau du désir*) edificadas para que aquél irise los jardines d'Este^{xliii} de una voluptuosidad barroca, si más alto aún la hiciera brotar en el cielo (*plus haut encore la feraient-ils sourdre dans le ciel*), de más cerca nos atraería la pregunta de lo que está allí chorreando (*ruisselant*).

De los imprevisibles quanta con que el átomo amor-odio se tornasola (se moire) en la vecindad de la Cosa de donde el hombre emerge con un grito, lo que se experimenta, pasados ciertos límites, no tiene nada que ver con aquello con eso con lo que se sostiene el deseo en el fantasma que justamente se constituye por esos límites.

Esos límites sabemos que en su vida **SADE** los rebasó [pasó más allá] (*est passé au-delà*).

Y este diagrama [esbozo, depuración] (*épure*) de su fantasma en su obra sin duda no nos lo habría dado de otro modo.

Tal vez causemos asombro (*étonnerons-nous*) al poner en cuestión [en tela de juicio] lo que de esta experiencia real, la obra traduciría también.

Si nos atenemos al tocador, por una vislumbre bastante vivaz de los sentimientos de una hija hacia su madre, queda que la maldad, tan justamente situada por **SADE** en su trascendencia, no nos enseña aquí nada muy nuevo sobre sus modulaciones de corazón.

Una obra que se quiere malvada (*méchante*) no podría permitirse ser una mala obra (*une méchante oeuvre*), y hay que decir que *La filosofía [en el tocador]* se presta a esta ironía (*prête à cette pointe*) por todo un lado de buena obra.

Hay mucho predicar (*Ça prêche un peu trop*) ahí adentro.

Sin duda es un tratado para la educación de las muchachas¹⁸ y sometido como tal a las leyes de un género. A pesar de la ventaja que saca de poner de manifiesto (*de mettre au jour*) lo “sádico-anal” que oscurecía ese tema (*qui enfumait ce sujet*) en su insistencia obsesiva en los dos siglos precedentes, sigue siendo un tratado de la educación. El sermón es en él aplastante (*y est assommant*) para la víctima, fatuo (*infatué*) por parte del institutor.

La información histórica, o mejor dicho erudita, es gris y hace añorar a un **LA MOTHE LE VAYER**^{xliii}. La fisiología se compone en ella de recetas de ama de cría. En lo relativo a la educación sexual, cree uno estar leyendo un opúsculo médico de nuestros días sobre el tema (*sur le sujet*), que ya es decir (*ce qui est tout dire*).

Más continuidad en el escándalo llegaría a reconocer en la impotencia en que se despliega comúnmente la intención educativa, aquella misma contra la que se esfuerza aquí el fantasma: de donde nace el obstáculo a todo balance (*compte rendu*) válido de los efectos de la educación, puesto que no puede confesarse en él de la intención lo que produce los resultados.

Este rasgo hubiera podido ser precioso [impagable] (*impayable*), por los efectos loables de la impotencia sádica. Que **SADE** lo haya errado (*l'ait manqué*), da qué pensar.

Su carencia se confirma por otra no menos notable: la obra no nos presenta jamás el éxito de una seducción en la que sin embargo se coronaría el fantasma: aquella por la cual la víctima, aunque fuese en su último espasmo, llegase a consentir en la intención de su torturador [atormentador], o aun se enrolase por su lado gracias al impulso de ese consentimiento.

En lo cual se demuestra desde otro ángulo que el deseo es el revés [sea el reverso] de la ley. En el fantasma sadiano, se ve cómo ellos se sostienen. Para **SADE**, se está siempre del mismo lado: el bueno o el malo; ninguna injuria cambiará nada en esto. Es pues el triunfo de la virtud: esa paradoja no hace más que reencontrar la ridiculez (*retrouver la dérision*) propia del libro edificante, al que la *Justine* apunta demasiado para no abrazarlo (*pour ne pas l'épouser*).

¹⁸ Sade lo indica expresamente en su título completo.

Con la salvedad de la nariz que se mueve, que encontramos al final del *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo*, póstumo (confesarán ustedes que hay aquí un tema poco propicio a otras gracias que la gracia divina), se hace sentir a veces en la obra la ausencia de una ocurrencia ingeniosa (*mot d'esprit*), y puede decirse, más ampliamente, de ese *wit* cuya exigencia había dicho **POPE** desde hacía casi un siglo.

Evidentemente esto se olvida por la invasión pedantesca que pesa sobre las letras francesas desde la *W. W. II.* [Segunda guerra mundial]

Pero si necesitan mucho estómago (*s'il vous faut un coeur bien accroché*) para seguir a **SADE** cuando preconiza la calumnia, primer artículo de la moralidad que ha de instituirse en su república, preferiría uno que pusiera en ello la sal (*le piquant*) de un **RENAN**

- “*Felicitémonos -escribe este último- de que Jesús no haya topado con ninguna ley que castigase el ultraje a una clase de ciudadanos. Los fariseos hubieran sido inviolables*¹⁹.”

Y continúa:

- “*Sus exquisitas burlas, sus mágicas provocaciones herían siempre en el corazón. Esa túnica de Neso del ridículo que el judío, hijo de los fariseos, arrastra en harapos tras de sí desde hace dieciocho siglos, fue Jesús quien la tejió por un artificio divino. Obra maestra de alta burla (de haute raillerie), sus rasgos se han inscrito con líneas de fuego en la carne del hipócrita y del falso devoto. Rasgos incomparables, rasgos dignos de un ¡Hijo de Dios! Sólo un Dios sabe matar de esa manera. SÓCRATES y MOLIERE no hacen más que rozar (effleurer) la piel. Éste lleva hasta el fondo de los huesos el fuego y la rabia*²⁰.”

Pues estas observaciones toman su valor de la continuación que sabemos, queremos decir la vocación del Apóstol de la fila de los fariseos y el triunfo de las virtudes fariseas, universal. Lo cual, se nos concederá que se presta a un argumento más pertinente que la excusa más bien ramplona [pobre] (*piètre*) con que se contenta **SADE** en su apología de la calumnia: que el hombre honrado triunfará siempre sobre ella.

Esta banalidad (*platitude*) no impide la sombría belleza que irradia de ese monumento de desafíos. Ésta al darnos testimonio de la experiencia que buscamos detrás de la fabulación del fantasma. Experiencia trágica, por proyectar aquí su condición en una iluminación más allá de todo temor y piedad.

¹⁹ Cf. RENAN *Vie de Jésus*, 17 éd., p.339.

²⁰ *Op. cit.*, p. 346.

Estupefacción y tinieblas, tal es -contrariamente a la ocurrencia ingeniosa [chiste] (*mot d'esprit*)²¹, la conjunción, que en esas escenas nos fascina con su brillar de carbón (*de sa brillance de charbon*).

Este carácter trágico (*Ce tragique*) es de la especie que se precisará más tarde en el siglo en más de una obra, novela erótica o drama religioso. Nosotros lo llamaríamos lo *trágico chocho* [senil] (*gâteux*), que hasta nosotros no se sabía, salvo en las novatadas [bromas de colegial] (*blagues d'écolier*), que estuviese a un tiro de piedra de lo trágico noble. Para entendernos búsquese la referencia de la trilogía claudeliana del *Padre humillado*. (Para entendernos, sépase también que hemos demostrado^{xliv} en esta obra los rasgos de la más auténtica tragedia. Es Melpómene [musa de la tragedia] la que está desplomándose [es un vejestorio], con Clío [musa de la historia], sin que se vea cuál enterrará a la otra).

*₁₅

Henos aquí finalmente en condiciones (*en demeure*) de interrogar al *Sade, mon prochaine* (*S., mi prójimo*) cuya invocación debemos a la extrema perspicacia de Pierre KLOSSOWSKI²².

Sin duda la discreción de este autor le hace cobijar su fórmula con una referencia a san LABRO [el vagabundo de Dios]. No por ello nos sentimos más inclinados a darle el mismo cobijo.

Que *el fantasma sadiano* encuentre mejor cómo situarse en los defensores de la ética cristiana que en otra parte, es cosa que nuestros puntos de referencia de estructura hacen fácil de captar.

Pero que SADE, *por su parte, se niegue a ser mi prójimo*, he ahí lo que debe recordarse, no para negárselo de vuelta, sino para reconocer con ello el sentido de esa negativa [se rechazo] (*ce refus*).

Creemos que SADE no es bastante vecino de su propia maldad, para reencontrar en ella a su prójimo. Rasgo que comparte con muchos y con FREUD especialmente. Pues tal es efectivamente el único motivo de que unos seres, concedores a veces, retrocedan ante el mandamiento cristiano.

En SADE, vemos el *test* de esto, crucial a nuestros ojos, en su rechazo de la pena de muerte, cuya historia sería suficiente para probar, si no la [su] lógica, que es uno de los correlatos de la Caridad.

SADE se detuvo pues allí, en el punto en que se anuda el deseo con [a] la ley.

Si algo en él se dejó retener en la ley, por encontrar en ella la ocasión de que habla SAN PABLO, por [de] ser desmesuradamente pecador, ¿quién le arrojaría la primera piedra? Pero él no fue más lejos.

²¹ Es conocido el punto de partida que toma FREUD del “Estupefacción y luz” (*Sidération et lumière*) de HEYMANS [en *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Etcheverry traduce “desconcierto e iluminación”, A., VIII, pp. 14, 18, 134 y 144. AS]

²² Es el título de la obra publicada en la editorial Seuil en 1947. Digamos que es la única contribución de nuestro tiempo a la cuestión sadiana que no nos parezca afeada por los *tics* del brillante ingenio (*bel esprit*). (Esta frase, demasiado elogiosa para los demás, fue puesta primeramente en nuestro texto dirigida a un futuro académico, él mismo experto en malicias.)

No es solamente que en él como en cada cual la carne sea débil, es que el espíritu es demasiado pronto para no ser engañado [está demasiado dispuesto a ser engañado]. La apología del crimen sólo le empuja a la confesión por un rodeo de la Ley (*détourné de la Loi*). *El ser supremo queda restaurado en el Maleficio*.

Escúchenle alabarnos (*vous vanter*) su técnica de poner en obra inmediatamente todo lo que se le pasa por la cabeza, pensando también, al sustituir el arrepentimiento por la reiteración, acabar con la ley dentro. No encuentra nada mejor para alentarnos a seguirlo que la promesa de que la naturaleza mágicamente -mujer como es- nos cederá cada vez más.

Haríamos mal en confiar en este típico sueño de poder [potencia] (*puissance*).

Nos indica suficientemente en todo caso que no podría ser cuestión de que **SADE**, como lo sugiere **P. KLOSSOWSKI** señalando a la vez que no lo cree, haya alcanzado esa especie de apatía que sería “*haber regresado al seno de la naturaleza, al estado de vigilia, en nuestro mundo*²³”, habitado por el lenguaje.

De lo que le falta aquí a **SADE**, nos hemos prohibido decir palabra alguna. Deberá sentirse en la gradación de *La filosofía* en que sea la aguja curva, cara a los héroes de **BUÑUEL**, la que esté llamada finalmente a resolver en la hija un *penisneid*, que se plantea un poco allí.

Sea como sea, se ve que no se ha ganado nada con remplazar aquí a Diótima por Domancé, persona a la que *la vía ordinaria* parece asustar más de lo que es conveniente y que -¿lo ha visto **SADE**?, cierra el asunto con un *Noli tangere matrem*^{xlv}. V ...ada y cosida, la madre sigue estando prohibida. Queda confirmado nuestro veredicto sobre la sumisión de **SADE** a la Ley.

De un tratado verdaderamente del deseo pues, poco hay aquí, y aun de hecho nada.

Lo que de él se anuncia en ese sesgo tomado de un reencuentro, no es cuando mucho más que un tono de razón.

R. G. Septiembre de 1962.

²³ Cf. la nota p. 94, *op. cit.*

NOTAS DE 'KANT CON SADE'

ⁱ Del orden del "Debes", prescriptivo o "no debes", proscriptivo.

ⁱⁱ Aquí LACAN va a comenzar a establecer la lógica subyacente tanto en Kant como en Sade, vinculada con la lógica aristotélica en su traducción en el círculo de Peirce. El valor Universal en esta lógica es el "Todos", al que contrapondrá, más adelante el "ninguno".

ⁱⁱⁱ Este "ninguno" correspondería al cuadrante de Peirce que está vacío.

^{iv} En este párrafo Lacan pone en relación las dos proposiciones o cuadrantes, el "Todos" y el "Ninguno", donde el "Todos" solo puede ser verdadero si no hay ninguno que cumpla la proposición, es decir, si no se establece una contradicción entre sus términos.

^v En la primera edición señalada figuraba aquí:

"[...] *sinon de la déploration qui s'en motivait*", "si es que no de la deploración que se motivaba en ellos."

^{vi} En la primera edición figuraba aquí:

"*Disons que le nerf du factum est donné dans la maxime du droit à la jouissance, insolite à s'en extraire et précisément à s'y réclamer de la portée d'une règle universelle. Énonçons-là ainsi:*"
"Digamos que el nervio del *factum* está dado en la máxima de derecho al goce, insólita en extraerse de él y precisamente a reivindicarlo por el alcance de una regla universal. Enunciémosla así: [...]"

^{vii} Acción de exigir con violencia lo que no necesariamente es debido o más de lo que es debido.

^{viii} El trato o el tratamiento del otro, del semejante como objeto del deseo de uno y en función de la propia satisfacción del mismo es lo que se expresa en esta máxima. El trato del otro sin consideración por su deseo sino sólo como deseo de [hacia] otro, como genitivo objetivo de quien será el sujeto de la máxima en cuestión.

^{ix} El humor negro sería el pasaje al lugar de lo cómico de la función del superyó. Veámoslo con un chiste.

^x La máxima que lo formula expresada en la ley sadiana.

^{xi} Cf. ALQUIÉ, F., *La morale de Kant*, CDU, Paris,

^{xii} Se trata de un término religioso: en la religión cristiana, primer anuncio de Jesús, el Salvador, que se hace a los no creyentes, en particular se refiere al anuncio del contenido sustancial de la buena noticia de salvación: pasión, muerte y resurrección de Cristo como fundamento de la fe cristiana en la resurrección de los muertos.

^{xiii} En la primera versión esta frase es más clara: "*sont (...) imposés à l'Autre, et non pas à soi-même*", "se imponen [son impuestos] al Otro, y no a sí mismo".

^{xiv} ¿Qué es lo que el imperativo moral no hace menos? Para aclararlo hay que remitirse al párrafo anterior: a primera vista esos dos imperativos (1. Tengo derecho a gozar [poseer, disponer] de tu cuerpo, puede decirme quienquiera [un otro/Otro cualquiera], (y ese derecho) 2. Yo [ese otro/Otro cualquiera] lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga, al [en el] capricho de las exacciones que me dé la gana satisfacer en él [en tu cuerpo] (es decir sin contemplaciones o miramientos por ti, por el otro si soy yo quien estoy en el lugar del agente). Así pues a primera vista esos dos imperativos en uno se aplican al otro como objeto paciente del sujeto de la ley, y no a Uno mismo como sujeto-agente. Pero eso el imperativo no deja de hacérselo a, o de aplicarlo o ejercerlo en, nosotros mismos, aunque sea por la intermediación del Otro desde dónde nos requiere. Si la fórmula del fantasma es $\$ \diamond a$ (que puede leerse: *sujeto barrado* deseo de *objeto*), la formula sadiana puede simbolizarse como $a(\$) \diamond A$ (que puede leerse *sujeto barrado* en cuanto objeto del deseo-goce de Otro barrado [si no es causa de sí mismo o sin barrar si lo es (lo que imaginariamente toma el nombre de goce de Dios con el temor consiguiente y la entrega 'libre' a su voluntad, léase el comienzo de *Justine*)]. El atravesamiento del fantasma (defensa frente al goce del Otro, frente a la castración) pasaría o llevaría a ese ser-para-la-muerte o para-el-Otro que somos, que es una

traducción de la castración. La constatación de ese *factum*, y ese es el bien que el análisis promete, llevaría a esa poca libertad de gozar del goce del Otro, es decir de gozar de la recompensa de placer que ese goce del Otro comporta para el sujeto barrado en cuanto objeto del mismo (*objeto a causa del deseo del Otro*).

^{xv} En la primera versión leemos: “*Au moins est-ce de façon patente, car n’oublions pas que de façon latente l’impératif morale n’en fait pas moins, puisque c’est l’Autre de son commandement qu’il nous requiert*”, “Por lo menos es [así] de manera patente, pues no olvidemos que de manera latente el imperativo moral no deja de hacerlo [también lo hace, no lo hace menos], puesto que es desde el Otro y de su mandato que [desde donde] nos requiere”.

^{xvi} En francés: “*Tu es*”, “Tu eres” es homofónico con “*Tués*”, “Matados”, de ahí la evocación de Lacan.

^{xvii} *Amboceptivo (psicología)*: se dice de un sentimiento inmediatamente compartido, como la vergüenza, por ejemplo.

^{xviii} A Él como responsable último, en cuanto Creador, de las desgracias de los hombres, sí puede consentírsele: terremotos, inundaciones, incendios, huracanes, pestes, accidentes que se cobran un sinnúmero de víctimas y de sufrimiento, y menuda la que se arma cuando un Bin Laden cualquiera, en última instancia en nombre de su Dios, se carga a unos miles o aunque fueran cientos.

^{xix} Ferocidad, cólera furibunda.

^{xx} Se trata de dos neologismos: *reciproque* y *mutuellerait*, que nos limitamos a trasladar a neologismos aproximadamente correspondientes en castellano. El segundo de ellos en forma de tercera persona del condicional del verbo *mutueller*, formado por derivación del adjetivo *mutuel-mutuelle*, “mutuo”.

^{xxi} En la primera versión figura aquí: “(*...*) *dans l’Autre et qui localise, nous venons de le montrer, le sujet*”, “en el Otro y que localiza, como acabamos de mostrarlo, al sujeto”.

^{xxii} En la primera versión este párrafo figura como sigue: “*Telle est la donnée vitale dont le fantasme va profiter pour installer, au niveau sensible de l’expérience sadienne, le désir qui en paraît être l’agent*”, que traducimos: “Tal es el dato vital que el fantasma aprovechará para instalar, en el nivel sensible de la experiencia sadiana, el deseo que parece ser su agente.”

^{xxiii} En la primera versión Lacan habla del “caso particular”.

^{xxiv} En la primera versión desde el punto y seguido figura: “*Elle y articule en effet le plaisir pris comme objet (a du sigle) à la visée où subsiste le sujet au moment précis de sa disparition (aphanisis, ici l’\$ dit S barré, du sigle) obtenue au terme naturel de la douleur*”, que traducimos: “Ella articula allí en efecto el placer tomado como *objeto* (a de la sigla) con la mira en la que subsiste el sujeto en el momento preciso de su desaparición (*aphanisis*, aquí la \$, llamada *S* tachada, de la sigla) obtenida al término natural del dolor.”

“Se observa pues que es en *el objeto a* en el que debe reconocerse el agente aparente de la experiencia sádica, y que el sujeto, *S* tanto como \$, no se sostiene sino del lugar del Otro.

“En lo cual aparece invertida en el acto, es decir retroactiva, la sucesión determinante del fantasma”

^{xxv} Justo después del esquema en la primera versión podemos leer:

“El signo lógico \diamond se lee: ‘*deseo de*’, y a la manera del signo de la identidad se lee de la misma manera en el sentido retrógrado, sin establecer [que establezca] por ello una equivalencia entre los términos que une.

”Escribiendo ($\$ \diamond a$) el fantasma, se rectifica la famosa relación de objeto y la aberración que introdujo en un momento del psicoanálisis contemporáneo.”

^{xxvi} En la primera versión podemos leer el párrafo correspondiente:

“La línea sinuosa que conecta los cuatro términos de un vector orientado, indica entre ellos el orden de la causalidad, bajo una estructura que una *Crítica de la razón pura*, puesta al día de la ciencia moderna, mostraría ser universal.”

^{xxvii} “*Être mis à la question*”, tiene el sentido en francés de ser interrogado mediante tortura con el objeto de que el sujeto de ese interrogatorio confiese algo que interesa a sus interrogadores-torturadores.

^{xxviii} De hecho la obra de Sade constituye un excelente instrumento conceptual para clarificar sistemáticamente los fantasmas o fantasías y su relación con el goce, el deseo y su satisfacción y el placer.

^{xxix} Sorprende la diferencia de este párrafo con el que aparece en la primera versión:

“Se verá que hay una estática del fantasma, por la cual el punto de afánisis supuesto en *a* debe ser en la imaginación indefinidamente retrasado [estar indefinidamente en retraso].

^{xxx} **François BULOZ (1803-1877)** Redactor jefe de la *Revue des Deux-Mondes* (fundada en 1829, bimensual desde 1832, revista de arte, literatura, historia, filosofía) desde 1831 hasta su muerte, supo atraerse la colaboración de una élite de los grandes escritores de su tiempo.

^{xxxi} **Ernest RENAN (1823-1892)**, Escritor y filósofo francés. N. en Tréguier (Bretaña), estudió en diversos Seminarios y en la Escuela de Lenguas Orientales, de París. Destinado primero al sacerdocio, lo abandonó por haber perdido la fe en el curso de sus exégesis de las Sagradas Escrituras. Consagrado entonces a los estudios universitarios, llegó a ser profesor de lenguas semíticas en el *Collège de France* de 1861 a 1863 y de 1870 hasta su muerte. Su pensamiento filosófico quedó marcado por sus primeras experiencias, de las que ha dado testimonio en sus *Souvenirs de jeunesse* (1883). Cuenta en este libro cómo ya desde muy pronto perdió “toda su confianza en esa metafísica abstracta que tiene la pretensión de ser una ciencia aparte de las otras ciencias pretendiendo resolver por sí misma los grandes problemas de la humanidad”, llegando a la conclusión de que “la ciencia positiva” era “la única fuente de verdad sensata”, aunque no había que confundir ese “espíritu positivo” con positivismos científicos como el de Comte, considerado por Renan superficial. Se consagró después a los estudios históricos.

A pesar de su convicción positivista en el método científico no pudo librarse de cierto idealismo utópico por el que manifestó su fe en la Ciencia como sustituta de la religión, “las ciencias nos permitirán poseer verdaderamente el secreto del ser, del mundo, de Dios, como quiera llamársele”. El progreso de la humanidad se produciría a través de la ciencia y de la asimilación del contenido moral de ciertas religiones y en particular de la religión cristiana, sin necesidad de admitir su aparato dogmático, afirmando su valor universal, con independencia de su verdad o falsedad. La historia para él no era el producto de una serie de determinismos sino más bien el producto de la libre actuación de ciertos individuos superiores en un medio dado con la consiguiente modificación de éste. Esta influencia es indispensable en relación con el progreso de la humanidad, esos individuos superiores deben inclusive, cuando es necesario, dominar por la fuerza a las masas, imponerles ciertas formas espirituales, cuyo contenido es dado por el progreso de la ciencia y por las verdades morales de la religión.

Sus principal obra filosófica es *L'Avenir de la Science (El porvenir de la ciencia)* [1848 (1890)]. Para una ampliación véase Henry PIERRE, *Sagesse de Renan*, .

^{xxxii} **Eugène BURNOUF (1801-1852)**, Orientalista francés. Profesor de sánscrito en el *Collège de France* desde 1832, estudió el Zen y tradujo y comentó uno de los libros del *Avesta* (1829-1833). Se le debe igualmente una *Introduction a l'histoire du bouddhisme* (1845).

^{xxxiii} En la primera versión: “donde se tiene ciertamente una experiencia más amplia de las tendencias llamadas sádicas.”

^{xxxiv} En la primera versión: “[...], lo que acaba de aparecer al principio de su fantasma. Al seguir nuestro análisis, [...]”.

^{xxxv} **Jules JANIN (1804-1874)**. Escritor francés. Periodista y novelista, aseguró la crónica dramática en el *Journal des débats*, desde 1836 hasta su muerte. En 1834 escribe sobre “El marques de Sade”

^{xxxvi} Protagonista de la película de comedia negra del mismo nombre de 1947 interpretada por Charles Chaplin.

^{xxxvii} Se dice de las medallas y piedras grabadas que representan sujetos en posturas obscenas. Por ejemplo:



^{xxxviii} En la primera versión figura aquí una nota que dice así: “remitimos a aquellos a los que ese momento de nuestro ensayo retendría, a la admirable *Histoire de la folie* de Michel FOUCAULT, Plon, 1961, especialmente a su 3ª parte.

^{xxxix} **Antoine Atáñase ROYER-COLLARD (1768-1825)**, fundador de la Bibliothèque médicale y director del asilo de alienados de Charenton.

^{xl}

^{xli} Durante la revolución francesa llamaban viuda a la guillotina.

^{xlii} En la *Villa d'Este*, en Tivoli, del cardenal Hipólito d'Este, fue acondicionado un conjunto de jardines “en los que cantan las aguas surgentes”.



^{xliii} **François de LA MOTHE LE VAYER (1588-1672)**, Polígrafo y filósofo francés, preceptor de Luis XIV y miembro de la Académie française (1639). Cultivado y libertino de pensamiento, manifestó en sus escritos, sobre los temas más variados, su escepticismo crítico.

^{xliv} Cf LACAN, J., *Seminario VIII (1960-61): La transferencia...*, sesiones del 3.05 al 24.05.

^{xlv} No tocar a la madre.

Teorema III (Traducción BARNI 1848)

Un ser razonable no puede concebir sus máximas como leyes prácticas universales, que en tanto que puede concebirlas como principios que determinan la voluntad sólo por su forma, y no por su materia. La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. El objeto es o no es el principio que determina la voluntad. Si es su principio determinante, la regla de la voluntad está sometida a una condición empírica (en relación con la representación determinante con el sentimiento del placer o de la pena), por consiguiente ella no puede ser una ley práctica.

Ahora bien, si en una ley se hace abstracción de toda materia, es decir de todo objeto de la voluntad (como principio de determinación), no queda más que la sola *forma* de una legislación universal. Entonces, o un ser razonable no puede concebir sus principios subjetivamente prácticos, es decir sus máximas, como siendo al mismo tiempo leyes universales, o debe admitir que es la forma sola de estas máximas lo que, dándoles el carácter que conviene a una legislación universal, hace de ellas leyes prácticas.

Escolio del teorema III

La inteligencia más vulgar puede, sin haber recibido ninguna instrucción al respecto, distinguir qué máximas pueden revestir la forma de una legislación universal, y qué máximas no lo pueden. Yo me he dado por ejemplo una máxima, la de aumentar mi fortuna por todos los medios seguros. Tengo ahora entre las manos un depósito, cuyo propietario ha muerto sin dejar escrito alguno al respecto. Es precisamente el caso de aplicar mi máxima, pero quiero saber si la misma puede tener el valor de una ley práctica universal. Yo la aplico entonces en el presente caso, y me pregunto si ella puede recibir la forma de una ley, y, por consiguiente, si puedo convertirla en esta ley: está permitido a cada uno negar un depósito, del que nadie puede proporcionar la prueba. Me doy cuenta enseguida de que un principio tal se destruiría a él mismo como ley, porque haría que hubiera ya depósito.

Una ley práctica, que yo reconozco como tal, debe tener la cualidad de un principio de legislación universal; es esa una proposición idéntica, y, por consiguiente, clara por ella-misma. Ahora bien yo sostengo que, si mi voluntad está sometida a una ley práctica, yo no puedo dar mi inclinación (por ejemplo, en este caso, mi codicia) por un principio de determinación propia para formar una ley práctica universal, pues, bien lejos de poder ser erigida en un principio de legislación universal, ella se destruye a sí misma por el contrario, cuando se busca darle esta forma.

También, aunque el deseo de felicidad y la máxima por la cual cada cual hace de ese deseo un principio de determinación para su voluntad, sean universales, es sorprendente que haya caído en la mente de hombres inteligentes dar este principio como una ley práctica universal. En efecto, si se daba a esta máxima la universalidad de una ley, en lugar del orden que una ley universal de la naturaleza establece en

otros sitios por todo, se tendría justo lo contrario: un desorden extremo donde desaparecerían completamente la máxima misma y su finalidad. La voluntad de todos no tiene, bajo esta relación, un único y el mismo objeto, sino que cada uno tiene el suyo (su propio bienestar, que puede bien acordarse accidentalmente con los designios que los otros relacionan igualmente con ellos mismos, pero que está lejos de ser suficiente para fundar una ley, pues las excepciones que tienen el derecho de hacerse en la ocasión son en número infinito, y no pueden ser comprendidas de una manera determinada en una regla universal. Se obtendría de esta manera una armonía semejante a la que nos muestra cierto poema satírico entre dos esposos que tienen la misma tendencia a arruinarse:

«Oh maravillosa armonía, lo que él quiere, ella lo quiere también», o semejante a la que reinaba entre el rey Francisco I y el rey Carlos V, cuando el primero, comprometiéndose con el segundo decía: «*Lo que quiere mi hermano Carlos (Milan) yo lo quiero también*». Principios empíricos de determinación no pueden fundar una legislación universal exterior, pero no pueden tampoco fundar una interior, porque la inclinación al tener su fundamento en la naturaleza de cada uno, hay tantas inclinaciones diferentes como sujetos diferentes, y, en el mismo sujeto, es tanto la una como la otra lo que le importa. Es absolutamente imposible encontrar una ley que las gobernara a todas poniéndolas de acuerdo.