

Acerca del “Kant con Sade” de Lacan

Tomás Otero

Introducción

Si bien las referencias a la perversión se encuentran en la obra de Jacques Lacan desde sus primeros seminarios, es a mi juicio en “Kant con Sade” (1962) donde se interroga profundamente las coordenadas subjetivas del fantasma perverso, su deseo y su posición frente al Otro. Aunque —en palabras de Lacan— más que un tratado sobre el deseo es un tono de razón, porque la estructura arquitectónica del sistema perverso responde a un orden y un método disciplinado del ejercicio del deseo que hunde sus raíces en la moral kantiana.

Aún hace eco, en la actualidad, la idea de que el perverso es un sujeto que goza de forma irrestricta, que desprendido de todas las cadenas ejerce una plena libertad sin trabas, y que busca negar al otro hasta reducirlo a un desecho. Pues en “Kant con Sade” se deja manifiesto de forma expresa que la voluntad perversa está destinada al fracaso; que el perverso, lejos de ser un libertario, se aferra a una Ley que reclama el *derecho al goce* con el rigor del imperativo categórico, donde fuera de ser la víctima la que se degrada en calidad de objeto, es el perverso el que se coagula en la rigidez de un instrumento y a diferencia de haber en la perversión una aspiración a abolir al otro, más bien se consagra a fabricar un Otro sin falla.

Entre la *Crítica de la razón práctica* (1788) de Kant y *La filosofía en el tocador* (1795) de Sade está la revolución francesa de 1789; ambos espíritus están agitados por el fantasma de la república que recorre Europa. Lacan se propone mostrar no sólo que la obra de Sade concuerda con la de Kant, sino que también la completa y le da su verdad (Cf. Lacan, 1962[1966], 744). El escrito “Kant con Sade” es

el corolario de las elaboraciones de Lacan durante los años 1959-60 a lo largo del Seminario que dedicó a *La ética del psicoanálisis*, donde nos dice:

“Si se elimina todo elemento de sentimiento de la moral, si se lo retira, si se lo invalida, por más guía que sea en nuestro sentimiento, en su extremo el mundo sadista es concebible –aun cuando sea su envés y su caricatura– como una de las realizaciones posibles de un mundo gobernado por una ética radical, por la ética kantiana tal como se inscribe en 1788” (Lacan, 1959-60, 98).

Como lo indica Jacques Derrida, *avec* quiere decir “en” o también “en casa de”, categoría del invitado o el intruso, del huésped o el parásito (Derrida, 1992, 68). Con la salvedad de que no hay que entender por esto un Sade parasitado por Kant sino al revés, el 29 de octubre de 1974 Lacan dice que lo único que ha dicho de Kant lo ha dicho en su escrito “Kant con Sade” donde ha hecho de Kant una flor sádica¹.

La articulación entre Kant y Sade ya había sido antes realizada por Theodor Adorno en *Dialéctica de la ilustración* (1944) que escribe junto a Max Horkheimer en el excuso “Juliette, o ilustración y moral”, en el contexto de una aguda crítica que realizan estos autores de la sociedad burguesa, pero lo notable es el modo en que ya se encuentra en este excuso subrayado el carácter planificado, reglado y disciplinado que se pone en juego en los escenarios que describe Sade en su obra frente a la supuesta falta de toda legislación que se le podría imputar a los que hacen culto del libertinaje:

“La razón es el órgano del cálculo, de la planificación; neutral respecto a los fines, su elemento es la coordinación. Lo que Kant fundamentó transcendentamente: la afinidad entre conocimiento y planificación, que imprime a la existencia burguesa, racionalizada hasta en las pausas respiratorias, en todos sus detalles su carácter de ineluctable finalidad, lo llevó ya a efecto empíricamente Sade más de un siglo antes de la llegada del deporte. Los modernos equipos

¹ Lacan (1974) “Conferencia de prensa en el Centro Cultural Francés”, en *Lettres de l'école* n. XVI, 25.

deportivos, con su juego colectivo perfectamente regulado, donde ningún jugador alberga la menor duda respecto a su papel y siempre hay uno en reserva preparado para sustituirlo, tienen su preciso modelo en los juegos sexuales de Juliette, en los que ni un solo momento es desaprovechado, ningún orificio corporal desdeñado y ninguna función suspendida. En el deporte, como en todos los sectores de la cultura de masas, reina una actividad intensa y funcional [...] que se mide según reglas arbitrariamente establecidas. La peculiar estructura arquitectónica del sistema kantiano anuncia, como las pirámides gimnásticas de las orgías de Sade y la jerarquía de principios de las primeras logias burguesas —de lo que el estricto reglamento de la sociedad libertina de las 120 jornadas es un cínico reflejo—, la organización de la vida entera vaciada de objetivos.” (Adorno y Horkheimer, 1944, 100).

El aspecto gimnástico e incluso deportivo que destacan estos autores respecto a la obra de Sade hace referencia a un punto central de su doctrina, que también comulga con la lógica burguesa de explotación, pues responde al reemplazo y sustitución de cualquiera de sus actores, tanto libertinos como víctimas son sucesiva y sistemáticamente reemplazados unos por otros tal como lo vemos en el periplo que realizan los actores que van pasándose la posta en las orgías olímpicas de Sade. Pero también destacan el conjunto de reglas arbitrariamente establecidas, la delimitación de un campo, como el deportivo, el papel funcional de cada uno de los actores, donde el tiempo es aprovechado, nada es desdeñado, todo es capitalizado como en la ambición burguesa, en fin, donde se aspira a un modelo de planificación que no deje resto.

Si bien Lacan no cita el texto de la Escuela de Frankfurt que posee una fuerza crítica esclarecedora respecto a las relaciones carnales que podemos establecer entre la ética sadiana y la ley moral, es una antecedente insoslayable que está en el más acá de los comentarios de Lacan al respecto.

El otro trabajo que constituye un antecedente de esta obra de Lacan y que no solamente es citado por Lacan sino también elogiado (Cf. Lacan, 1962[1966], 768) es *Sade mi prójimo* de Pierre Klossows-

ki de 1947, con quien mantiene una interlocución sobre el final del escrito. En el ensayo de Klossowski podemos leer en forma solidaria a lo que habían propuesto Adorno y Horkheimer tan sólo tres años antes, el avance en la articulación entre la lógica sadiana y el imperativo categórico de Kant:

“Si Sade contrariamente a todo lo que suele afirmar, llega a considerar al hombre como enteramente distinto de la Naturaleza, es ante todo para hacer resaltar mejor un profundo desacuerdo de las nociones del ser humano con el universo, para explicar también hasta qué punto la extensión de las tentativas que atribuye a esta naturaleza para volver a sus derechos debe estar en relación con ese desacuerdo. Podríamos ver en esto la voluntad de Sade de desolidarizarse del hombre, imponiéndose el imperativo categórico de un procedimiento cósmico, exigiendo la aniquilación de todo lo que es humano.” (Klossowski 1947, 90).

Tanto la obra de Adorno y Horkheimer como el ensayo de Klossowski sirven de plataforma a Lacan para avanzar en una línea directriz que destierra el modelo de la moral kantiana de las “buenas costumbres”, para mostrar no sólo que el imperativo categórico *no es sin objeto* sino que el sujeto perverso se aliena a una ley con la exigencia del incondicional kantiano.

La Crítica de Kant

El imperativo kantiano de la *Crítica de la razón práctica* (1788) reza: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal”. Es decir, que el imperativo exige deponer todos aquellos objetos que puedan despertar algún interés o deseo personal, al servicio de que el móvil que determine nuestras acciones esté vaciado de todo *pathos* que afecte al sujeto de la razón pura, en pos de erigir una acción que sea universalmente válida en todos los casos. La razón pura se convierte en práctica en el momento en que se vuelve susceptible

de determinar la voluntad. La máxima particular se eleva entonces a Ley moral universal bajo la forma de *das Gute* (Bien supremo). De lo que decanta la supresión del *Wohl*, bienestar propio, a expensas del *das Gute*. La Ley de las costumbres se expresa en el imperativo categórico —cuya forma de voz no ha dejado de destacar Lacan— y se impone como un deber incondicional e inexorable, determinando directamente la voluntad que se ejerce.

Lacan se propone mostrar el envés del imperativo kantiano, devolverle al imperativo categórico aquella dimensión que se escamotea, que se hurta y que estriba finalmente en que la ética que rige al ser hablante, lejos de las “buenas costumbres” no es la de ningún *Whol* (bienestar), sino la del *das Gute*, que está perdido en la sombra de la cosa (*das Ding*), es decir que la ética que rige al ser hablante y que Freud planteó con excepcional agudeza en su “Mas allá...” de 1920 no es la del bienestar, ni la del principio de placer, sino la de su “más allá”, la de la compulsión a la repetición, la del propio goce y que reside, sin más, en que un cuerpo está hecho para gozar de sí mismo.

Ética que se deja entrever en el ejercicio absoluto de la moral que rige el imperativo kantiano: “podemos comprender *a priori* que la ley moral como motivo determinante de la voluntad, por el hecho de que perjudique a todas nuestras inclinaciones, *tiene que provocar un sentimiento que puede denominarse dolor*” (Kant 1788, 80, el subrayado es mío), o también: “la ley de la costumbres [la moral] [...] sólo pueden ejercerla recomendándola como móvil puro, desprendiendo de consideraciones sobre el bienestar propio, porque *es en el sufrimiento donde más sublime se muestra*.” (Ibíd. 164, el subrayado es mío) nos propone paradójicamente la ascesis de Kant.

Desde esta perspectiva la moral kantiana se perfila ciegamente hasta explorar el borde, el punto en que se franquean los confines del principio de placer y el registro especular del cuerpo, donde se presenta esa dimensión éxtima del cuerpo que llamamos goce: “hay goce en el nivel donde comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es sólo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada” (Lacan, 1966, 95), sostiene Lacan.

Pues este punto del dolor, en el que se indica la cercanía a la cosa, es como lo señala Lacan lo que permite hacer converger la ética de Kant con la ética sadiana,

“En suma, Kant es de la opinión de Sade. Pues para alcanzar absolutamente das Ding, para abrir todas las compuertas del deseo, ¿qué nos muestra Sade en el horizonte? Esencialmente, el dolor. El dolor del prójimo y también el propio dolor del sujeto, pues en este caso no son más que una única y misma cosa. No podemos soportar el extremo del placer, en la medida en que consiste en forzar el acceso a la Cosa” (Lacan, 1959-60, 100).

Franceses, un esfuerzo más

De *La filosofía en el tocador* (1795), Lacan extrae una máxima de un panfleto anónimo, puesto a circular en los tiempos en que las barricadas agitaban las calles de Francia bajo el emblema de *Liberté, Égalité, Fraternité*, eco de la revolución. Con el célebre título de “Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos”, Sade esgrime un manifiesto al que se aferra el sujeto de la experiencia sadiana con el rigor del imperativo kantiano. Esta máxima que Lacan va construyendo en el curso de su *Seminario 7* (Cf. Lacan, 1959-60, 98, 244) alcanza en “Kant con Sade” su forma acabada. He aquí entonces la máxima: “Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él” (Lacan, 1966[1962], 747-48). Hay una diferencia notable entre la primera máxima formulada en el *Seminario 7*² y ésta: el pasaje del sujeto de la enunciación, en la primera se enuncia desde el lugar del verdugo, en la segunda, de la víctima. Es menester señalar, además, que esta máxima no se encuentra así formulada en ningún pasaje de la obra de Sade; de este modo Lacan formula un decir en Sade que atra-

² “Tomemos como máxima universal de nuestra acción el derecho a gozar de cualquier prójimo como instrumento de nuestro placer” (Lacan, 1959-60, 98).

viesa el nervio de su *factum*. En los albores del siglo XIX, que ha sido el siglo de los derechos del hombre, Sade levanta una política que reclama el derecho al goce otorgándole carta de ciudadanía al deseo en la perversión. En el marco de una crítica que apunta a la abolición del hombre como propiedad privada que va desde un esclavo a una mujer, apoyando la asunción del pretendido hombre libre, Sade opera una rectificación y pregona:

“Tras haber establecido claramente que no tenemos derecho de ligar a nosotros una mujer, destruyo ese principio sosteniendo ahora que tenemos derecho a obligarla. Repito que no se trata de la propiedad sino del goce; no tengo derecho a la propiedad de esta fuente que encuentro en mi camino, pero sí ciertamente de su disfrute, tengo derecho a aprovechar el agua limpia que me ofrece para saciar mi sed. Del mismo modo, carezco del derecho real a la propiedad de determinada mujer, pero sí lo tengo, e irrefutable a su goce. Puedo obligarla a ello si llega a rehusar por cualquier motivo” (Sade, 1795, 130).

De este modo, el hincapié de Sade no está puesto en la propiedad sobre el otro sujeto, lo que sería abominable para la doctrina de liberación que profesa el propio Marqués, pues “tengan la libertad de gozar asimismo de todos aquellos que crean dignos de satisfacerlas” (Ibíd., 133) les dice a ellas; aunque por más espíritu libertario que encarne una revolución, una revolución jamás podrá ser libertaria, el acento de Sade no está puesto sobre el otro, sino en la propiedad sobre el goce, y agrega “este derecho es independiente de los efectos producidos por el goce; a partir de esto, resulta igual que dicho goce sea ventajoso o nocivo para el objeto que debe someterse” (Ibíd., 132).

Se dicta así una máxima, es decir un principio subjetivo que determina la voluntad “a la moda de Kant” dice Lacan, por formularse con una pretensión de regla universal.

Esta máxima lleva por premisa tres principios:

1) Impone el principio de “no reciprocidad absoluta”: se figura muy bien en el matema del fantasma que Lacan reserva para la perversión, esto es, $a \& \bar{E}$ excluyendo por premisa la intersubjetividad en una cla-

ra rectificación con lo que había sostenido en el *Seminario 1* cuando hablaba de la intersubjetividad en la relación sádica (Cf. Lacan, 1953-54, 313); es decir que la formulación presente de Lacan no se puede reducir al eje imaginario a -'a, en el que situaba las relaciones perversas en su primer seminario; el pudor es ambiceptivo en las coyunturas del ser, escribe Lacan, y a renglón seguido, el impudor de uno basta para producir la violación del pudor del otro (Cf. Ibíd, 751). El sujeto perverso no puede escapar a la división irremediable que afecta al ser hablante por el hecho de poner un pie en el lenguaje, no obstante, aunque no pueda erradicar su división de sujeto la puede velar con su posición en el fantasma. Es decir que la no reciprocidad supone la relación entre un agente que se coagula en la rigidez de un instrumento de goce y un partenaire cuyo signo de división subjetiva será decisivo para enmascarar y transferir la división del sujeto perverso al campo del Otro, en una escena que no es ni recíproca ni reversible:

“Articula allí el placer al que se ha sustituido un instrumento (objeto *a* de la fórmula) con la suerte de división sostenida del sujeto a la que se ordena la experiencia.

Lo cual sólo se obtiene a condición de que su agente aparente se coagule en la rigidez del objeto, en la mira en que su división le sea entera desde el Otro devuelta” (Lacan, 1966[1962], 753).

Según el estudio de Jean Allouch que en este punto se apoya en la erudición de Maurice Blanchot sobre la obra de Sade, la no reciprocidad se funda en la soberanía del verdugo sobre su víctima, aun ante la posibilidad de que un verdugo torture a otro verdugo “su propio castigo será también una puesta en práctica de su soberanía” (Allouch, 2001, 108). No obstante, a mi criterio no se trata de que el perverso esté en el lugar del soberano que dicta la ley, cuya voluntad se ejerce, sino más bien del que la consume, siendo él también coercionado por la ley. Cualquiera puede ser el Otro que la pronuncie pero siempre será el que esté en lugar de agente quien aspirará al derecho al goce que impone la máxima, dividiendo subjetivamente a su partenaire para que “su división de sujeto le sea entera desde el Otro devuelta”.

La reciprocidad está fuertemente puesta en tela de juicio por Lacan en el Seminario de *La angustia* (1962-63) y luego por Gilles Deleuze

en su *Presentación de Sacher-Masoch* (1967), al poner en cuestión la reversibilidad entre el sádico y el masoquista. Hay masoquistas y hay sádicos, pero no hay sadomasoquistas que puedan prestarse reversiblemente o recíprocamente a una u otra función. Como va a decir Deleuze, nunca un verdadero sádico soportaría una víctima masoquista. Dicho de otra manera, la máxima reserva dos lugares, y es el perverso el que se ofrece allí como instrumento para someter al partenaire de acuerdo a una voluntad que no es suya, sino del Otro.

2) La ascesis de la apatía: al igual que en Kant el rechazo radical y más flagrante del objeto *pathológico*, todo miramiento a un bien, una pasión incluso una compasión que se presenta en la fórmula perfectamente articulada por Lacan del sujeto que se aviene instrumento del goce del Otro.

No obstante, ¿cómo comprender la instrumentalización perversa? Es en el corazón de *La filosofía en el tocador* tanto como en los contratos de Léopold von Sacher-Masoch y Wanda donde podemos leer la instrumentalización más fiel al programa lacaniano, y que tendrá una función rectora para delimitar el campo de la perversión luego de los años 60. Tanto Sade como Masoch destacan el carácter de instrumentalización ciega de la que es objeto el sujeto perverso. Leemos en el discurso de Dolmancé inspirado en la Ley de la Naturaleza: “Ciegos instrumentos de sus inspiraciones, al decirnos que abarquemos el universo el único crimen sería resistirla. Todos los perversos de la tierra son sólo agentes de sus caprichos” (Sade, 1975, 170).

Así también lo señala Sacher-Masoch respecto a su servidumbre voluntaria que pone en manos de Wanda: “Sois en mis manos, un instrumento ciego que ejecuta mis órdenes sin discutirlos” (Deleuze, 1967, 236). Esto adquiere para nosotros un aspecto fundamental que cabe subrayar con trazo grueso, por más burdo que parezca, a veces se olvida que el perverso no sabe que es perverso, como dice Marx respecto al valor, *no lleva en su frente lo que es*, de manera que permanece inconsciente del modo en que esto funciona, se encuentra atrapado en un engranaje que lo trabaja a expensas de la jurisdicción de su conciencia sin saber cuáles son sus resortes ni hacia dónde va. Lacan acentúa esta vertiente en el *Seminario 10*, donde afirma que “el

perverso, aun permaneciendo inconsciente del modo en que esto funciona, se ofrece lealmente al goce del Otro” (Lacan, 1962-63, 60) lo que echa por tierra cualquier tentativa de imputarle al perverso saber la posición que ocupa en su fantasma, o saber al servicio de qué Otro ejerce su voluntad, de modo que como queda escrito tanto en la obra de Sade como en los contratos de Sacher Masoch, es un *instrumento ciego*.

En forma solidaria, la referencia capital al aspecto inconsciente del deseo que se encuentra en el escrito consagrado a Sade de Lacan se inspira en la pintura de Pieter Brueghel, *La parábola de los ciegos* (1568):

“Recordando lo que enseñamos sobre el deseo, que ha de 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 del que le precede, pero ninguno sabe a dónde van todos juntos” (Lacan 1966[1962], 764).



La parábola de los ciegos, 1568, Pieter Brueghel el Viejo.

3) La paradoja sadiana: se sanciona en la máxima el derecho al goce, que le es impuesto al sujeto no como esa voz interna que dicta el imperativo categórico allí donde ya no queda ningún objeto en pie, sino desde el exterior, “observemos que el heraldo de la máxima no necesita ser aquí más que un punto de emisión. Puede ser una voz en la radio” (Lacan, 1962[1966], 751), dice Lacan para fijar lo anónimo que puede ser el mandamiento, de modo que es vía la voluntad del Otro que se expresa el derecho a gozar de ese cuerpo, tal como lo indica a nivel de la enunciación ese “puede decirme quienquiera” de la máxima. La voluntad que impulsa es una voluntad, al igual que en Kant heterónoma, es decir que el sujeto no sabe al servicio de quién ejerce su voluntad, pero en ningún caso se trata de la suya. Por esto dice Lacan que la máxima sadiana es más honesta que la formulada por Kant, por pronunciarse por la boca del Otro en lugar de apelar a la voz de adentro, puesto que pone al descubierto la escisión, escamoteada comúnmente, del sujeto (Cf. Lacan, 1962 [1963], 749). Es decir que muestra de manera más clara cómo la ley, aunque se formule en la voz interior de la conciencia, proviene del Otro.

Es el sueño de Sade una sociedad regida por el derecho al goce, aunque atente contra su propia existencia, donde llevado hasta sus últimas consecuencias, al igual que la moral kantiana, desemboca en su propia ruina, como lo muestra de forma ejemplar el *Retrato imaginario del Marqués de Sade* pintado por Man Ray en 1938, en donde se observa la figura de Sade petrificada y detrás una ciudad que arde en llamas. *Amor intellectualis diaboli*, el placer de destruir a la civilización con sus propias armas.

La voluntad de goce

El deseo en la perversión se traduce, tomando todas las resonancias kantianas, como voluntad de goce: “El deseo, que es el soporte de la escisión del sujeto se avendría sin duda a decirse voluntad de goce” (Lacan, 1966[62], 752), y unos párrafos más adelante Lacan agrega “es pues efectivamente la voluntad de Kant la que se encuentra en el lugar



Retrato imaginario del Marqués de Sade, Man Ray, 1938. Tapa Le Séminaire. Livre VII: L'éthique de la psychanalyse. Paris, Seuil.

de esa voluntad que no puede llamarse de goce sino explicando que es el sujeto reconstituido en la enajenación al precio de no ser sino el instrumento del goce” (Ibíd., 754).

En la *Crítica de la razón práctica* Kant define rigurosamente su concepción de la voluntad:

“La voluntad se concibe como independiente de condiciones empíricas y, en consecuencia, como voluntad pura, como determinada como la mera forma de la ley y este motivo determinante se considera como condición suprema de todas las máximas” (Kant, 1788, 37).

Y un párrafo más adelante añade:

“Ahora bien, este principio de la moralidad, a causa precisamente de la universalidad de la legislación, que lo convierte en supremo motivo determinante formal de la voluntad independiente de todas las disparidades subjetivas, explica al propio tiempo que la razón sea la ley para todos los seres racionales, siempre que tiene voluntad, es decir, una facultad de determinar su causalidad mediante la representación de reglas, y en consecuencia son capaces de obrar según principios y por consiguiente, según principios prácticos *a priori*” (Ibíd., 38, el subrayado es mío).

Lacan va a sostener que la perversión, por la modalidad kantiana que asume el deseo, es la única posición subjetiva donde el sujeto puede plantearse como *causa sui* en el deseo, en el *Seminario 16*, forjando la reformulación del objeto *a* como plus de gozar, va a remitirse al escrito de 1962 en estas palabras:

“Es objeto de mi escrito “Kant con Sade”, donde se demuestra la total reducción del plus-de-gozar al acto de aplicar sobre el sujeto el término *a* del fantasma, por medio del cual el sujeto puede plantearse como causa de sí en el deseo” (Lacan, 1968-69, 17).

Tal como va a sostener en varios pasajes del seminario de *La angustia* reconocerse como objeto del propio deseo es siempre masoquista (Cf. Lacan, 1962-63, 118), puesto que es donde se percibe de modo más claro la reducción del sujeto al objeto que causa el deseo.

A diferencia del masoquista donde la identificación con el objeto es el fin declarado, en el caso del sadismo se trata del fundamento de una identificación con el objeto que el sujeto niega, lo que lo lleva a Lacan a plantear en el *Seminario 11* que el sadismo no es otra cosa que la negación del masoquismo y agrega a renglón seguido que “esta fórmula permite aclarar muchas cosas de la verdadera naturaleza del sadismo” (Lacan, 1964, 193).

En la escena sádica si bien parece que la víctima es la que cae como objeto de los suplicios con que el sádico la atormenta, es él, el sádico entonces quién está allí en calidad de objeto, con la frialdad incisiva de un instrumento bajo el yugo del Otro, por lo que podemos agregar, que el sádico está entonces constituido esencialmente como

masoquista³ en tanto, como sostiene Lacan reconocerse como el objeto del propio deseo es siempre masoquista. Quizás otra forma de leer el masoquismo primario freudiano respecto al sadismo. Tal como lo atestigua la posición del mismo Sade en su biografía quien, lejos de los libertinos que brotaban de su puño, era hostigadamente perseguido por su suegra –un personaje de mucho poder en Francia que había hecho buenas migas con el Rey– pasó los últimos veinticinco años de su vida encerrado en las mazmorras de la Bastilla, Vincennes y Charenton, donde veía de refilón por la tragaluz enrejado el patíbulo con la cuchilla que pesaba sobre su nombre (el nombre de Sade había estado en la lista de condenados a la guillotina, demasiado para un hombre que en rigor no había cometido ningún crimen objeto Lacan (Cf. Lacan, 1962[1963]): En el *Seminario 14* Lacan nos dice sobre este punto:

“El sádico está esclavizado por esta necesidad de remitir bajo el yugo del goce lo que él apunta como sujeto pero no se da cuenta que en ese juego el timado, haciendo algo que está enteramente fuera, y la mayor parte del tiempo quedando a mitad de camino de lo que apunta, al contrario no deja de realizar de hecho, sin buscarla, sin ubicarse ahí de hecho la función del objeto a, es decir estar objetivamente en una posición masoquista, como la biografía del divino Marqués lo demuestra.” (Lacan, clase del 14 de junio de 1967).

Incluso si Lacan dice respecto de Sade que no es engañado por su fantasma puesto que el rigor de su pensamiento pasa a la lógica

³ En el *Seminario 9* (1961-62) a propósito de un comentario de un prefacio de Jean Paulhan a una nueva edición de *Justine*, donde este autor planteando que Sade se identifica con *Justine* bajo la operación de leer la identificación del autor a sus personajes, formula el masoquismo al que se puede reducir en última instancia la posición de Sade (Cf. Allouch, 2001, 52-53), avanzando sobre esto Lacan nos dice: “Es en tanto objeto que el sujeto sadiano se anula en lo que efectivamente reencuentra lo que fenomenológicamente nos aparece entonces en los textos de Masoch, a saber que el término, el colmo del goce masoquista no reside tanto en el hecho de que se ofrece para soportar o no tal o cual dolor corporal, sino en ese extremo singular que ustedes encontrarán siempre en los grandes o pequeños textos de la fantasmagoría masoquista, esta anulación del sujeto, hablando con propiedad, en tanto se hace puro objeto,” (Lacan, 1961-62, clase del 28 de marzo de 1962).

de su vida, es porque detrás de toda posición sádica se revela el sometimiento radical al Otro que está a la luz en el masoquismo, lo que configura al masoquismo como paradigma de la perversión.

Ahora bien, el sujeto perverso se aviene en su posición deseante a ser instrumento del goce del Otro. Pero es una voluntad, al igual que en Kant, y a pesar de la ascesis de Kant⁴, que es heterónoma, es decir que el sujeto no sabe al servicio de qué Otro ejerce su voluntad, pero en ningún caso se trata de la suya. Este aspecto es subrayado específicamente por Lacan en el *Seminario 10* en el marco de sus comentarios al respecto de la voluntad de goce perversa: “Lo que se trata de reconocer es esa verdad primera y evidente de que la ley moral es heterónoma.” (Lacan. 1962-63, 165).

La voluntad más acá de la muerte

Habría que tener en cuenta de forma preliminar a una clínica de la perversión que, tal como lo ilustran los relatos de Sade con sus víctimas, éstas están dotadas de una extraordinaria supervivencia, soportan orgías olímpicas bajo las más infames torturas a las que son sometidas por sus verdugos, de lo que se extrae como corolario que la voluntad que se pone en práctica en la perversión se ejerce en un umbral que va más allá del principio de placer de su partenaire, pero más acá de la muerte, puesto que el goce al que apunta el perverso es consustancial a los seres que están vivos.

Es lo que Lacan llama en el *Seminario 7* “el carácter indestructible del Otro” (Lacan, 1959-60, 244) en el fantasma de Sade, donde no sólo la víctima sobrevive a todos los maltratos sino que además, cuestión con la que insiste la pluma del autor, siempre es digna de una belleza inalterable, las desgracias que le suceden al sujeto son incapa-

⁴ Dice Kant: “La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y los deberes que les convienen; por el contrario, toda heteronomía del arbitrio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria a su principio y a la moralidad de la voluntad. En efecto, el único principio de la moralidad consiste en la independencia respecto de toda materia de la ley (o sea de un objeto deseado) (Kant, 1788, 39).

ces de alterar su hermosa imagen. Freud nos propone en un brillante pasaje de su trabajo sobre “La transitoriedad” (1915) el modo en que la confrontación con que la belleza, en sus múltiples figuras, es transitoria, perecedera, puede confrontar al sujeto frente a su finitud, y por lo tanto a la idea de su propia muerte. Es interesante destacar que Lacan en esta misma línea, hace de la belleza, en el *Seminario 7*, un límite, velo frente a la muerte.

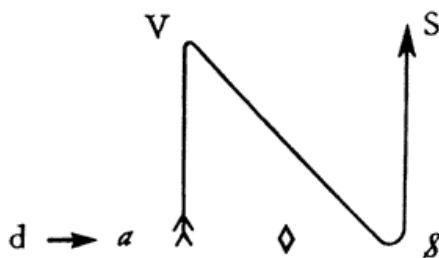
En última instancia Sade aspira en todo caso a esa segunda muerte —cara a la enseñanza de Lacan⁵—, a que las partículas del cuerpo podrían seguir gozando luego de la defunción del sujeto, lo que Lacan llama en “Kant con Sade” a propósito del discurso del héroe de Sade, Saint-Fond: “el mito de una atracción que tiende a reunir las partículas del mal” (Lacan, 1966[62], 755). En síntesis, habría que distinguir la voluntad de goce perversa del ejercicio de una pura voluntad de muerte que recae sobre cualquier signo de alteridad y que se le puede atribuir por ejemplo a la maquinaria que se puso en juego en el nazismo o en los regímenes totalitarios con sus crímenes de lesa humanidad.

La voluntad que fracasa

Como sostiene Lacan taxativamente en el seminario de *La angustia*: “La voluntad de goce en el perverso es, como en cualquier otro, una voluntad que fracasa, que encuentra su propio límite, su propio freno, en el ejercicio mismo del deseo” (Lacan, 1962-63, 164). Existen al menos cuatro puntos que señalan el límite o el fracaso de la voluntad de goce y que son perfectamente solidarios entre sí:

1) La impotencia sádica: tomemos el primer esquema del fantasma sadiano de “Kant con Sade para seguir la “utopía del deseo” del sádico.

⁵ Pero que no se confunde con la de Lacan puesto que para éste la segunda muerte es anterior a la primera y recae esencialmente en un juicio (final) sobre nuestra acción, de allí la pregunta que esgrime sobre el final del Seminario de *La ética*: ¿Has actuado en conformidad con el deseo que te habita?



Observamos allí, del lado del sujeto perverso su instrumentalización, su identificación dentro de la escena con el objeto (*a*). Operando como motor, la causa (*d*), que permanece velada por la máxima que ordena —en el registro de la voz— la voluntad de goce (*V*).

En la cadena sinuosa del grafo Lacan inscribe el “cálculo del sujeto” al que apunta la voluntad de goce. Podemos pensar que en el esquema óptico tantas veces presentado por Lacan también hay un cálculo del sujeto, es decir, el sujeto debe ubicarse por encima del espejo cóncavo para que el señuelo funcione, de modo que el espejo plano —lugar del (*A*)— le devuelva su imagen virtual, como cuerpo unificado. Ahora bien, el cálculo del sujeto en la perversión sería el reverso de la ficción creada por los espejos en el esquema óptico. Se trata de un cálculo del sujeto en función de que el partenaire se encuentre con una dimensión de su cuerpo que de otro modo permanecería velada, que se encuentre de cara ante el horror por el placer por él mismo ignorado, como lo ilustra de modo ejemplar el famoso encuentro del Hombre de las Ratas con el capitán cruel. Por eso ese cálculo del sujeto se dirige como una punta de flecha a la división subjetiva del partenaire donde la angustia le concede un dato vital que no engaña, “la angustia del otro, su existencia esencial como sujeto en relación con esa angustia, he aquí lo que el deseo sádico es un experto en hacer vibrar” (Lacan, 1962-63, 117). De este modo, queda claro que no es el sufrimiento del otro lo que busca el sádico sino su angustia.

Si seguimos el vector que Lacan dibuja en este grafo, podemos notar que la tentativa sádica no se detiene en el efecto de división subjetiva que traza en su partenaire, ya que éste es sólo un sustituto para

alcanzar al Otro. Desembocamos al final del recorrido, en el “sujeto bruto de placer” (sujeto patológico) (S) que se inscribe en el campo del Otro. Lo que interesa en este punto es el *vel* entre el $\exists$, sujeto de la razón práctica dice Lacan, puesto que en el partenaire al ser alcanzado por la angustia desfallece lo que sostiene el campo del deseo, los objetos señuelos; y el S, que indica al sujeto patológico, ante el cual la voluntad perversa parte ya vencida, prometida a la impotencia,

“Puesto que parte sometido al placer, cuya ley es hacerlo quedar siempre corto en sus miras [...] el placer pues, rival allá de la voluntad que estimula, no es ya aquí sino cómplice desfalleciente” (Lacan, 1962 [66], 752).

El principio de placer es el principio de la menor tensión, si el sujeto perverso es siervo del placer por más largo que sea el circuito de placer encuentra su fin y donde termina comienza el *más allá*. De modo que por más que la experiencia libertina se abisme en los confines del placer, esa experiencia de placer tiene un término para el sujeto, donde comienza esa satisfacción paradójica que llamamos goce. Pero además, lo fundamental es que del lado de la víctima el circuito de dolor, el circuito del goce es un ciclo más largo que el circuito de placer, puesto que una estimulación lo provoca en el punto donde el placer culmina. Aunque por muy prolongado que se lo suponga, es un ciclo que, como el placer, también termina, como dice Lacan la voluntad perversa en parte sometida a la impotencia, en el punto en el que como lo muestran las víctimas de Sade luego de haber experimentado los más desgraciados maltratos se produce el desvanecimiento del sujeto, caen en un estado de inconsciencia que convoca a la tropa de libertinos a revivirlos para relanzar la afrenta.

Es decir que el principio de placer del *partenaire*, el principio de la menor tensión, también le pone un límite a la voluntad de goce perversa en el momento en que se produce el desvanecimiento del sujeto sometido a las más brutales torturas. Perdiendo el conocimiento Madame de Mistival le dice a Dolmancé “Tengan piedad de mí, les suplico..., me siento mal..., me desvanezco...” (Sade, 1795, 168). Se ve cómo, aún en el límite del dolor, el desvanecimiento del sujeto fun-

ciona para el ser hablante como una barrera frente al goce, poniéndole un límite que lo vuelve a enmarcar dentro del principio de la menor tensión, restableciendo la economía del principio de placer.

2) El goce del Otro que no existe: en segundo lugar es una voluntad que está destinada al fracaso porque aquel a quien se le imputa perpetrar el derecho al goce sobre el cuerpo de su partenaire, está en verdad allí bajo el yugo del Otro, sacrificado en virtud de erigir un goce universalizable, un goce para todos, tal como es la ambición de la máxima kantiana, encontrándose en la aporía de que el goce es el punto más singular de cada quien, es decir, que en el camino a *El goce*, con lo que se encuentra es con goces que son parciales respecto de ninguna totalidad.

3) La ética del mal decir: si nos atenemos al orden del discurso, el marqués de Sade desde el fondo de sus reinos subterráneos fundó una discursividad que llevó hasta las últimas consecuencias la escritura de una letra prohibida, no por los que reclamaban ver su cabeza colgando en la guillotina, sino por la ley signifiante propiamente dicha. Sade proclama en su famoso “Franceses, un esfuerzo más...” además del derecho al goce, el derecho a decirlo todo:

“¿No hemos adquirido el derecho a decirlo todo? Desarrollemos grandes verdades ante los hombres: las esperan de nosotros, es tiempo que el error desaparezca, es preciso que su corona caiga al lado de la de los reyes” (Sade, 1795, 141).

Deleuze afirmó respecto de la obra de Sade: “La literatura pornológica se propone ante todo poner al lenguaje en relación con su propio límite, con una especie de no-lenguaje” (Deleuze, 1967, 22) y en esto radica la apatía del sádico, la violencia a sangre fría, la oposición entre el pornologista sadiano y el pornógrafo entusiasta que Sade deploraba.

Apoyándose en un análisis del programa de escritura sadiano, Serge André primero en *La impostura perversa* (Cf. André, 1993, 26-27), y luego Luciano Lutereau en *Por amor a Sade* (2015) –avanzando sobre las teorizaciones del primero– ambos autores formulan una máxima de la subjetividad perversa que obedece estrictamente a las

leyes de una retórica que tiene por axioma *decirlo todo*, en palabras de Serge André, un decir que no deje ningún resto.

El perverso pretende gozar de la verdad. Pues, a pesar suyo, Sade era un teórico que amaba la verdad (Cf. Lacan, 1969-70, 71, afirma Lacan, por eso quedaba siempre corto en sus miras, porque la verdad en tanto cabalga con una pata en lo simbólico y con otra en lo real, nunca puede decirse toda). La repetición de ese fracaso de la verdad es lo que escande los sermones de los héroes de Sade que como el mar siempre vuelven a comenzar.

De modo que el perverso no sólo intenta hacer existir al Otro a nivel del goce en su fantasma sino que a nivel de la palabra se esfuerza por construir un Otro consistente en el registro de la verdad, conduciéndonos este punto de fracaso de la voluntad perversa a pensar lo que Lacan denomina “la estática del fantasma”.

4) El fracaso del acto perverso o la estática del fantasma: la superficie escénica en la que se desarrolla la actividad perversa es esencial a su actividad, incluso adquiriendo a veces un carácter obscenamente teatral y burdo. Serge André, en el trabajo antes mencionado, destaca la actuación que se despliega en el escenario perverso en detrimento de lo que podría inscribirse en la dimensión del acto:

“En mi opinión, sin embargo, la clínica psicoanalítica puede demostrar que en el fondo no hay acto perverso, sino fallido, porque la dimensión del acto es precisamente algo a lo que el perverso es absolutamente ajeno. Por expresarlo en una fórmula diría que no hay acto perverso sino gestos perversos. El gesto no es sino un simulacro de acto. [...], para el perverso es siempre una representación: es siempre la escenificación de una impostura, de un estereotipo que tiene una relación desviada con la verdad, porque no puede de ninguna forma medirse verdaderamente con la verdad de la castración y la diferencia de los sexos”. (André, 1993, 155)

Esto introduce una discusión respecto al estatuto que tiene la actividad perversa que encuentra su antecedente en la fórmula freudiana de la neurosis como el negativo de la perversión. ¿Acaso el perverso es más proclive que el neurótico a realizar su fantasma, que como

plantea Lacan nos pide que nos pongamos en regla con nuestros deseos? (Cf. Lacan, 1966 [62], 759)

Tomemos una definición mínima de acto que pronuncia Lacan en el *Seminario 10*: “actuar es arrancarle a la angustia su certeza” (Lacan, 1962-63, 88). En este sentido el acto, no es sin angustia, no es sin pasar por el deseo del Otro y no es sin la certeza del objeto *a* que nos concierne en tanto ciudadanos del lenguaje, incluso para decirlo con precisión: “hablamos de acto cuando una acción tiene el carácter de una manifestación significativa en la que se inscribe lo que podría llamar el estado del deseo” (Lacan 1962-63, 342). Si de lo único que se puede ser culpable –al menos desde la perspectiva psicoanalítica– es de haber cedido en el deseo, tal como Lacan lo formula sobre el final de su seminario de la ética, el acto nos pone en regla con el deseo que nos habita. Agregamos, como también lo desarrolla Lacan en el *Seminario 14*, que el acto implica un franqueamiento simbólico y una transformación del sujeto que renace transformado por el acto, una muerte simbólica que produce una mutación del sujeto que es efecto de ese acto, lo que justifica que hable allí de *Verleugnung* (Cf. Lacan, Clase del 15 de febrero de 1967), término que no tiene ningún valor para Lacan en el campo de la perversión y que reserva estrictamente para su noción de acto, y de hecho podemos plantear que hay una doble *Verleugnung*, en el sentido de que el *moi* no puede reconocerse como agente de ese acto, en el momento del acto no hay forma de decir “yo”, en otras palabras, para actuar hay que deponer el narcisismo, hay que salir de la captura narcisista del yo; pero tampoco hay sujeto, *je*, sino que el sujeto es efecto del acto, de manera que hay, según los términos de Lacan, un cambio de sujeto, por lo demás, el acto supone siempre una destitución subjetiva.

Entonces, si sostenemos que la dimensión del acto reclama para el psicoanálisis, la exigencia de fundarse sin el Otro en tanto garante, no tomar del Otro sino su deseo y por ende, atravesar un punto de la propia castración, de lo que decanta un sujeto transformado por ese acto; la dimensión del acto para la perversión, como afirma Serge André, “es absolutamente ajena”, puesto que el sujeto perverso se consagra a sacrificarse en el altar del Otro. En efecto, si el ejercicio que lleva

a cabo el perverso a la luz del acto no puede presentarse sino como fallido, tenemos en lugar de la asunción de un sujeto transformado por su acto, la estática del fantasma: la monotonía aburrida y repetitiva de los héroes de Sade.

El momento de concluir

Para concluir me interesa plantear la idea de que hoy en día ya no nos encontramos con las formas clásicas y floridas de la perversión, aquellas que tan bien ilustraron la pluma de Sade y de Sacher-Masoch. Hoy nos encontramos frecuentemente con las estrategias que las perversiones clásicas legaron a las nuevas presentaciones clínicas de la perversión. Aunque en rigor de verdad, en la clínica psicoanalítica no nos encontramos con estas estrategias sino más bien con el fracaso de ellas, puesto que no dejan de ser una respuesta a la castración y como tal siempre fallida. La perversión como goce desenfrenado e irrestricto es un sueño neurótico que dista mucho de las consultas de sujetos que se avienen a las referencias subjetivas de la perversión, donde las más de las veces nos topamos con la dimensión de su padecimiento psíquico, ya sea por la coerción que le impone su fantasma o por la insuficiencia para llevarlo a cabo.

Si bien las referencias al fracaso de la perversión fueron poco tenidas en cuenta por la *doxa* lacaniana, desde su primer seminario Lacan no dejó de señalar la fragilidad y precariedad de la escena en la perversión (Cf. Lacan, 1953-54, 322). Punto capital para formalizar una clínica de las perversiones susceptible de ser abordada psicoanalíticamente y no perderse en “la selva del fantasma”. En suma, “Kant con Sade” no es solamente un estudio del fantasma perverso, sino precisamente un estudio que despunta sobre la clínica del fracaso del fantasma en la perversión, sobre el carácter inconsciente de la instrumentalización perversa, sobre la servidumbre a un Otro también inconsciente, sobre los límites de este fantasma, su vana repetición e incluso su impotencia.

Bibliografía

- Horkheimer, M., Adorno, T. W. (1944): *Dialéctica de la ilustración*. En *Obra completa* Vol. III. Madrid, Akal, 2007.
- Allouch, J. (2001): *Faltar a la cita, “Kant con Sade” de Jacques Lacan*. Córdoba, Ediciones literales, 2003.
- André, S. (1993): *La impostura perversa*. Barcelona, Paidós, 1995.
- Deleuze, G. (1967): *Sacher-Masoch y Sade*. Córdoba, Editorial Universitaria de Córdoba, 1969.
- Derrida, J. (1992): Por el amor a Lacan. En *Resistencias del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1997.
- Freud, S. (1916 [15]): La transitoriedad. En *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu. Tomo XIV. 1998.
- Kant, I. (1788): *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Losada, 1968.
- Klossowski, P. (1947): *Sade mi prójimo*. Madrid, Arena libros, 2005.
- Lacan, J. (1953-54): *El Seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires, Paidós, 2006.
- (1959-60): *El Seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 2005.
- (1962-63): *El Seminario. Libro 10: La angustia*. Buenos Aires, Paidós, 2006.
- (1964): *El Seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 2006.
- (1966 [62]): Kant con Sade. En *Escritos 2*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2005.
- (1966): Psicoanálisis y medicina. En *Intervenciones y textos I*. Buenos Aires, Manantial, 2002.
- (1966-67): *El Seminario. Libro 14: La lógica del fantasma*. Inédito.
- (1968-69): *El Seminario. Libro 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires, Paidós, 2008.
- (1969-70): *El Seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Lutereau, L. (2015): *Por amor a Sade: estética y clínica de la perversión*. Buenos Aires, La cebra, 2015.
- Otero, T. (2013): *Tres ensayos sobre la perversión*. Buenos Aires, Letra Viva, 2013.
- Sade, Marqués de (1795): *La filosofía en el tocador*. La Plata, Terramar, 2006.

