



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO  
FACULTAD DE HUMANIDADES**

**LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

**ENSAYO**

**Consideraciones estructurales del sadismo a partir de la obra de Jacques  
Lacan**

Que para obtener el título de:  
**Licenciado en Filosofía**

Presenta:  
**Levi Román Rodríguez Cortés**

Asesor:  
**Dr. Ignacio Bárcenas Monroy**

**Toluca, Estado de México, 2023**

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN (SADISMO, MASOQUISMO Y PERVERSIONES), 1

PROEMIO (LECTURA DE *KANT CON SADE*), 8

## I. SOBRE LA DEMANDA DEL AMO

A. Sobre la demanda del Amo, 11

## II. SOBRE EL SUJETO

A. Depositario y depósito, 20

B. Estoicismo, 26

## III. SOBRE EL "OBJETO" EN CUESTIÓN

A. Objeto, 28

B. A hurtadillas, 32

C. Máximas, 36

D. Bien en el mal, 42

## IV. SOBRE EL FANTASMA

A. Sobre el fantasma desmembrado, 47

B. Esquema 1: sobre la obra de Sade, 49

C. Esquema 2: el asunto Sade o de su interfección, 52

CONCLUSIÓN (*V ...ADA*), 57

BIBLIOGRAFÍA, 61

## INTRODUCCIÓN

### [SADISMO, MASOQUISMO Y PERVERSIONES]

*“Consideramos que el tocador sádico se iguala a aquellos lugares de los que las escuelas de la filosofía antigua tomaron sus nombres: Academia, Liceo, Stoa. Aquí como allá, se prepara la ciencia rectificando la posición de la ética”.*

—Lacan, *Escritos II*.

*“Freud pudo enunciar su principio de placer sin tener siquiera que señalar lo que lo distingue de su función en la ética tradicional, sin correr ya el riesgo de que fuese entendido, haciendo eco al prejuicio incontrovertido de dos milenios”.*

*Ibidem.*

El propósito de este ensayo es comprender el concepto de sadismo, en cuánto se manifiesta en el sujeto. Esto converge con la experiencia, al punto que los actos del sujeto consisten en ejercer poder y dominación. La forma clásica de entender el concepto de sadismo nos ha sido dada por Freud, al relacionarlo con el masoquismo, sin embargo, nosotros abordaremos el desarrollo de Lacan (para este fin su interlocución es con Kant y Sade, *fundamentalmente*), tratando de entender la posibilidad de un sadismo sin considerar al masoquismo.<sup>1</sup> Hoy en día arrojar luz

---

<sup>1</sup> Para las consideraciones que estimamos no es prudente el texto *El problema económico del masoquismo* de Freud, debido a que no nos centraremos en el masoquismo, ni en la equivalencia entre sadismo y masoquismo o en la relación de reversibilidad, a saber, “el sadismo no es el revés del masoquismo por una simple razón, que no se trata de una pareja de reversibilidad” (Lacan, clase 14: 13 de marzo de 1963, 13). Es decir, Freud describe esta alianza al admitir que la economía del masoquismo es en función de evitar el propio peligro: el displacer. Posteriormente el sadismo, al ser lo contrario al masoquismo, lo sitúa cuando el sujeto vuelca su interés hacia afuera de sí, hacia un objeto, pero después, *sorpresivamente*, menciona al sadismo como masoquismo secundario: “no nos asombrará enterarnos de que el sadismo proyectado, vuelto hacia fuera, o pulsión de destrucción, puede bajo ciertas constelaciones ser introyectado de nuevo, vuelto hacia adentro, regresando así a su situación anterior. En tal caso da por resultado el masoquismo secundario, que viene añadirse al originario” (Freud 1976, 170). A modo de suplemento, la diferencia entre sadismo y masoquismo, desde Lacan, se origina desde aquí. Es solo entonces que el sufrimiento y la angustia no lo desea para él el sádico. Si la diferencia es fundamental, presupone considerar, de acuerdo al capricho del sádico, una barrera lingüística interpuesta, considerada en lo que se niega a sí mismo: ser golpeado, que, en cambio, esto es exigencia del masoquista —en la demanda que hace al sádico

---

este lo considera como “puro objeto, fetiche negro” (Lacan, clase 8: 16 de enero de 1963, 11) a torturar. En este modo de objetivación, una escena es lo quiere el masoquista, que se le reconozca: en posibilidad de ser semblante, y por lo tanto constituido como *objeto* deseado. Es decir, el sádico no comparte el deseo de ser reconocido como objeto, dado que no se auto-percibe en la escena como el masoquista, su mira, en cambio, es su objeto, o el resto como su gran Otro. En cuanto a esto: “el masoquista no ve —quizá veremos en seguida qué— pero esto me permite introducir en seguida algunas fórmulas, la primera de las cuales es ésta: que reconocerse como objeto de deseo, en el sentido en que hoy yo lo articulo, es siempre masoquista” (Lacan, clase 8: del 16 de enero de 1963, 13). Habría, pues, y no deja de haber más situaciones en torno al *objeto*, en las consideraciones del sádico y el masoquista. Por ejemplo, en el estilo del sádico, lo que hace con la víctima es despojarla, para tenerlo bajo su dominio; sin embargo, ¿en qué medida la *meta* de despojar a la víctima de su voz o palabra, mediante la voz del sádico que la acalla, la palabra de la víctima se esfuma anulando su fidelidad? Afirmar la prioridad que el sádico le da al *objeto* es ya su declaratoria de libertad, sobre la que incluso desea para su víctima, pero a condición de imponerle su palabra que la encamina al *objeto*: “la palabra no es aquí el objeto *a* sino que es una aproximación para encaminarlos” (Lacan, 1969: 234). El modelo de la palabra es la voz, pero cabe decir que al imponer el sádico su palabra se viene asomándose el sentido de una dialéctica. Pues es el hecho de acallar a la víctima la *meta* que no se logra, debido a lo que se condena o decreta es un contrapeso hacia el sádico: el desquite de la víctima o lo que Lacan denomina la falla del sádico: “el sádico. Él también intenta, pero de manera inversa, completar al Otro quitándole la palabra e imponiéndole su voz, pero en general falla. Baste en este sentido referirse a la obra de Sade, donde es verdaderamente imposible eliminar de la palabra, de la discusión, del debate, la dimensión de la voz. Se nos cuentan los excesos más extraordinarios sobre víctimas cuya increíble supervivencia nos sorprende. Pero no hay uno de esos excesos que no solo sea comentado sino fomentado por una orden. Lo más sorprendente es que no provoca ninguna revuelta. Pero, después de todo, también nosotros hemos podido constatar por ejemplo históricos que las cosas pueden ocurrir de este modo. En esos rebaños empujados a los hornos crematorios. Aparentemente nunca se vió a nadie que de golpe empezará simplemente a morder la muñeca de un guardian” (Lacan 1969, 235). En esto el masoquista se separa del sádico, a propósito de no poseer la palabra. Se olvida de su voz al atender a la del Otro, “un tipo de Otro que pueda ser cuestionado en este punto de la voz, la querida madre, por ejemplo, como lo ilustra Deleuze, de voz fría y atravesada por todas las variantes de lo arbitrario. Esa voz que él quizás escuchó más de la cuenta en otra parte, de lado de su padre, completa y tapa aquí también el agujero” (Lacan 1969, 234). De lo que se sigue con el deseo sádico es su determinación en esquizia o falta (\$), causada por lo que no desea tener: la angustia impuesta. Habría que considerar el contexto del sádico en función de su falta: “En el límite exactamente suficiente donde se manifiesta, aparece en el otro esa división, esa hiancia que hay entre su existencia de sujeto y esto que él sufre, que puede padecer en su cuerpo. Y es de tal modo de esta distinción, de esta división, de esta hiancia como esencial que se trata, y que se trata de interrogar: que, de hecho, no es tanto el sufrimiento del otro lo que es buscado en la intención sádica, como su angustia. Precisamente aquí, yo articulo, designo, anoto este pequeño signo \$∅” (Lacan, clase 8: del 16 de enero de 1963, 10). Hasta este momento el principio del masoquista se da en ser exhibicionista, ofreciendo así su valor. Y este principio al sádico jamás le ha interesado. En cuanto al sádico, es aquel que tiene preferencia por lo que observa —*vouyer*— de su objeto. Al tratar de situar al sadismo, desde esta situación y que, luego, por ello criminalizarlo, habrá sido la situación de escándalo. Hasta este momento el principio del masoquista se da en ser exhibicionista, ofreciendo así su valor. Y este principio al sádico está por fuera de su interés. En cuanto al sádico, es aquel que tiene preferencia por lo que observa —*vouyer*— de su objeto. Al tratar de situar al sadismo, desde esta situación y que, luego, por ello criminalizarlo, habrá sido la situación de escándalo. Tales han sido las demarcaciones del sádico. El sádico no desea ni se compromete en optar por ser violador. En esto la actitud del violador es de forzamiento y violencia, se trata de Sade como víctima de supuestas imputaciones y en donde aún encarcelándolo ha triunfado. Conforme a esto, Renée de Sade es quien domina a Sade, pero al encarcelarlo no se percató de que por tal hecho su esposo triunfa ingeniosamente, al no cometer crimen alguno y al distinguirse, por ejemplo, del violador, que habría que considerar: el violador suplente el goce del Otro por el uso de su fuerza, de la que taxativamente es la única forma de brindarse goce, y que en este sentido el forzamiento manifiesta

sobre este argumento, únicamente, es posible, creemos, desde el análisis de la perspectiva estructural que al respecto hace el psicoanálisis de Lacan. A través de textos como los *Escritos* y en sus *Seminarios*, nos proponemos explorar a una faceta de Lacan: la estructura sádica en el sujeto está motivada por la interacción que es intrínseca a todo sujeto, más aún, *el sujeto está estructurado* en una moral sádica, el sujeto es tomado por el deseo del sádico.

Así, pues, Lacan considera que el sadismo no se tiene que involucrar con la idea de *perversión*. En este sentido, Lacan, en su artículo *Kant con Sade* (1966)<sup>2</sup>, crítica lo que él considera la idea errónea promovida por ciertos “especialistas” en la obra de Sade, refiriéndose específicamente al texto *El Marqués de Sade y su cómplice* de Jean Paulhan, Krafft-Ebing y Havelock Ellis.<sup>3</sup> Lacan menciona que la

---

pudor que se demuestra no como goce o sadismo hacia el objeto, como crimen, es, pues, que solo negando la justicia el violador ejerce su poder, considerando incluso la revancha de la víctima y no mediante la Ley que es el acuerdo entre ambos.

<sup>2</sup> En la revista *Critique* (n° 191, abril de 1963) aparece *Kant con Sade* de Lacan. En 1963 a Lacan se “le había pedido que escribiera una introducción para la *filosofía en el tocador* como parte de las obras escogidas de Sade publicadas por las *bibliófilas Éditions du Cercle Précieux* en 1963. Puesto que los editores encontraron su ensayo demasiado oscuro, tuvo que contentarse con publicarlo en cambio en *Critique* (n° 191, abril de 1963)” (Rabaté, 2007: 135). Es la versión de *Kant con Sade* de 1966, en los *Escritos*, la que está aumentada y corregida con respecto a la de 1963. “*Kant con Sade* fue publicado por el cuñado de Lacan, Jean Piel, en el número 191 de la revista *Critique* (abril de 1963), luego de que el artículo no fuera aceptado por Gilbert Lely como prefacio para una nueva edición de las obras de Sade. Se esperaba de Lacan que escribiese una reseña, una crítica propia de especialista, pero el resultado fue de otro orden —una intervención que, por su diferencia en la respuesta a lo que se demandaba, permite situar su tono—: no importó que se trata de un artículo de escritura «difícil»; tampoco gravitaba sobre el autor el peso de su «perspectiva» psicoanalítica —ya Klossowski había iniciado esa aproximación—” (Lutereau, 2013).

<sup>3</sup> Ellos introducen a Sade o a la obra de Sade (el sadismo) en el catálogo de las perversiones: “se puede apostar a que en efecto Lacan pensaba en Paulhan (aunque sin nombrarlo) cuando escribía esa primera frase donde se habla de una tontería que se repite en la literatura (tontería según la cual «Sade anticipa a Freud», [...] una idea que no está ausente en la primera página de *Kant con Sade*. Paulhan se habría reconocido entonces al haber sido puesto en evidencia con medias palabras por Lacan como divulgador de una tontería. Y su «malicia» hubiera podido hacer que el texto de Lacan, en esas condiciones, no se publicara” (Allouch, 2003: 24). También nos atrevemos a señalar, también, a Freud, quien al involucrar a su texto *Más allá del principio del placer*, allí está en el error comentado, al hallarse en un trasfondo psicológico, hace mención de las “perversiones” involucrándolas con el sadismo: “desde siempre hemos reconocido un componente sádico en la pulsión sexual; según sabemos, puede volverse autónomo y gobernar, en calidad de perversión, la aspiración sexual íntegra de la persona” (Freud, 1976: 52). *Kant con Sade* sigue de cerca a Freud, en lo que refiere, por ejemplo, a su *principio de placer*. En esto, no hay coherencia, debido a que admite que su *principio del placer* excluye a Sade y a todo sistema filosófico: “en todo esto, no tiene para nosotros interés alguno indagar si nuestra tesis del principio de placer nos aproxima o nos afilia a un determinado sistema filosófico formulado en la historia” (Freud, 1976: 7). De este modo, la presencia del *principio del placer*, expandió sus horizontes a un sistema ético, vale decir, más que a cualquier otra consideración, sin énfasis en ello, hay presencia del sistema de Sade en la obra de Freud o en el *principio del placer*.

*tontería* es promovida por los especialistas, al sugerir una “frialidad” “sugestiva”, “perversa” y “diabólica” que se encuentra en la lectura de Sade<sup>4</sup>; a una intolerancia de la que todo lector queda advertido.

Esta frialdad, insisten, se transfiere: dando repulsión, de la que de aceptarse se deberá de asumir. Tal es el efecto que consideran. Partimos de una premisa opuesta, de lo que al placer lego —no especializado— le plazca: considerando al deseo sádico que desea al Bien supremo de sus adeptos —se trata, inclusive, de la demanda del Otro, si se puede decir, esta es la máxima en pretendida universalidad del sadismo y la fascinación por consumarla así.

La situación de Sade, descrita por Lacan, es la de revelar la verdad de la moral de Kant: práctica sádica. En Sade, una Ley es lo que ha pretendido incansablemente y justificándola políticamente: ejerce poder al demandar al Otro tal cual es a nivel de su ideal, de una mujer que Sade demanda; pero *nunca* en esto la Ley del sadismo es criminal y no pretende desquite que consista en enjaular o torturar, nunca hacía el prójimo.<sup>5</sup> Sade permanece en la disyuntiva: ¿por qué hay autoritarismo o criminalización hacia la cultura del sadismo, bajo la coartada de estar igualada con la naturaleza, si en todo sentido la definición misma de la cultura radica en ser aquello en lo cual el sujeto es adiestrado moralmente; aun si hay opiniones que ubican al sadismo en el crimen se dice ello bien para separarlo de la naturaleza o bien para ceñirlo en lo que se dice ser animalidad sádica: el sujeto, más bien se mueve en la voluptuosidad que demanda para cultivarse mediante las enseñanzas de ella?<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Pero a lo que los “especialistas” llaman frialdad, siendo, acertadamente, el sufrimiento, hay una forma muy marcada que no reconocen; a pesar de los voluptuosos reconocerse en el libertinaje ajeno a toda “perversión” y más bien ellos lo indican como su Bien supremo; todo ello, desde siempre, no lo han confirmado textual y sugerentemente, no únicamente desde Sade.

<sup>5</sup> Hecho que sí, ocurre en la demanda de la presidenta de Montreuil, Renée de Sade, realizada en forma de violencia hacia su yerno: el Marqués de Sade. Bajo este contexto, Sade al rechazar ser violentado por la presidenta está rechazando al masoquismo; más bien demanda la poligamia, hecho que lo dejaría en su *objeto* deseado: la Ley del sadismo. Esto se puede ver con más claridad en las descripciones de Roland Barthes: “la presidenta de Montreuil fue objetivamente responsable de las persecuciones de las que fue objeto su yerno durante la primera parte de su vida (¿quizá lo amaba? Alguien dijo algún día a la marquesa que la presidenta «amaba al señor Sade con locura» ). Sin embargo, la impresión que nos queda de este personaje es de un medio continuo: miedo al escándalo, a las complicaciones. Sade aparece como una víctima” (Barthes, 1997: 2001).

<sup>6</sup> Este ejercicio se puede expresar, esta se expresa en los términos del orden de la cultura. Esta Ley es una exigencia que se hace al sujeto para engendrarle deseo, tal y como se pone de manifiesto

Kant, en el escrito *Kant con Sade* de Lacan, es señalado por ser el viraje. Las implicaciones de este viraje que Lacan detecta, en la *Crítica de la razón práctica*, es la situación de su concepción de la moral práctica: estar Bien en el mal, es decir, el sujeto está estructurado Bien en el mal, a causa de su deseo, el sujeto como objeto deseado. Bien en el mal implica que a la idea del deseo la acompaña la satisfacción y la insatisfacción, es decir, el cumplimiento del deseo está siendo condicionado por asociarse por una doble condición.

Lacan menciona que el sustento del deseo es la satisfacción en la insatisfacción que descubre y a Kant le adjudica, en tanto que las implicaciones de estar Bien en el mal son las del objeto gobernado por el erotismo. Kant, por el contrario, distingue el mal del Bien, siendo el segundo inherente al deseo: “los únicos objetos de una razón práctica son, por lo tanto, aquéllos del bien y del mal. Pues por el primero se entiende un objeto necesario de la facultad de desear, por el segundo un objeto necesario de la facultad de aborrecer, pero los dos según un principio de la razón” (Kant, 2005, 68). Esta diferencia de Kant no se percibe en Lacan, en tanto que Bien y mal son lo esencial al sadismo; esta diferencia es el punto de partida de Lacan para vaciar la ética tradicional en la que se apoya Kant y le permite llenarla, a saber, plantea una ética en lugar de una ontología y en cuyas implicaciones o llenadura es la del Bien supremo estando con el mal, a saber, el gusto del sujeto por estar *Bien en el mal*.

En el apartado I. Sobre la demanda del Amo, se expondrá la formación social-imaginaria del esclavo. Es precisamente, en esto, que, si se desea al Otro,<sup>7</sup> en su sentido primigenio, se debe a que hay de por medio la incidencia del objeto causa del deseo, a saber, el matema o pieza del fantasma<sup>8</sup>: la letra *a*, requerida por tener

---

en los diálogos de la *Filosofía en el tocador*: la crueldad, al concebirse como enseñanza no es sino riqueza cultural lo que se promueve en Eugenia. La observación sobre Eugenia permite ver que al asentir los actos no es violada ni forzada. Si el contenido concreto de esta Ley plantea una pedagogía exige no otra cosa que dolor (o si se prefiere, goce), ello se debe a que el objeto al ser esencialmente placer condesciende al dolor

<sup>7</sup> El deseo del Otro en cuestión puede ser entendido en dos sentidos: 1) sea que se trate de lo que él Otro desea; 2) que se trate de desear al Otro. El primer sentido es el genitivo objetivo y el segundo sentido es el del genitivo subjetivo, que es más preciso en lo que concierne al sadismo.

<sup>8</sup> Al fantasma Lacan lo define mediante una fórmula o mathema; a saber, ( $\$ \ll a$ ). La escritura del fantasma es la misma que la del fantasma sadiano. La función de esa escritura se comprende despejándola: por S barrada  $\{\$$  se hace referencia a la falta por estructura, comprendida en dos sentidos diferentes: vacío y pérdida de *objeto*, hablamos de la división en el sujeto, que se ha

valor y en su modalidad de Amo. El contenido concreto del sadismo, en la lectura de Lacan sobre de Kant, a saber, el ejercicio de poder del Amo es la situación que hace emanar la sumisión de un esclavo. Esto va a conducirnos a algunas implicaciones, el planteamiento de un esclavo que goza ante el dominio del Amo.

Para plantear la manifestación o el funcionamiento del deseo sádico es necesario plantear una dialéctica, en el sentido de Hegel. Se trata, específicamente, de una dialéctica en la que el Amo toma al esclavo, pero se le comprende, por ello, como dependencia hacía él. O sea, que el deseo se comporta en su forma de deseo del Amo en tanto que es deseo del Otro. La operación del esclavo, cuando está en falta el Amo, es la de demandarlo de acuerdo a su fantasma, abriendo un resquicio que permita aceptarlo. El Amo ha mostrado que la devoción hacía él se debe a su situación de prestigio; no obstante, veremos que el gesto del Amo para el esclavo no es nada alentador al no ser él equivalente con el ideal del yo del esclavo, abreviado como *i(a)*.

En el apartado II. Sobre el sujeto, se busca problematizar el sentido del sujeto, por el hecho de estar estructurado en el sadismo, a partir de estar torturando al Otro. El sujeto se define o demuestra siendo quien hace depósito de la máxima al Otro. El sujeto, a causa de ello, está en situación de torturador. Es decir, lo que define a un torturador es lo que demanda o sugiere al Otro: el Bien. Que el torturador sea depositario implica lo que inscribe: que el Otro -al que considera prójimo- esté a la altura de la Ley que le impone. Por otra parte, el torturador es, con propiedad, esclavo, una cualidad que puede ser descrita: desea el goce<sup>9</sup> del Amo. Es decir, el

---

instaurado en él a partir de una conexión lógica (>) con *a* minúscula. Pero al ser *a* el *objeto* causa del deseo, al sujeto le han causado apetencia por tal, pues en esa dimensión lo que le interesa al sujeto es alguna entidad o entidades de un cuerpo del *a*. O puesto que el sujeto es siempre determinado por la ensoñación, en donde el fantasma toma al sujeto: “el sujeto se sitúa el mismo como determinado por el fantasma” (Lacan, 1964: 192). Considerando, incluso, sosteniendo el deseo: “el objeto del deseo, en el sentido corriente, es o un fantasma que es en realidad el *sostén* del deseo o un señuelo” (Lacan, 1964: 193). Tales entidades Lacan las acentúa en una estructura lógica: “*a* minúsculas resulta de una operación de estructura lógica, efectuada, no *in vivo*, no incluso sobre el viviente, no, propiamente hablando, en el sentido confuso que conserva para nosotros el término de “cuerpo”, pero, en fin, se constata que en esta entidad tan poco aprehendida del *cuerpo*, hay algo que se presta a esta operación de estructura lógica, que nos queda por determinar. Ustedes saben: el *seno*, el *escíballo*, la *mirada*, la *voz*, estas piezas desprendibles y sin embargo enteramente unidas al cuerpo – es de eso que se trata en el objeto *a* minúscula” (Lacan, 2008: 8-9).

<sup>9</sup> El sentido del goce se establece en el mismo sentido que el concepto de “felicidad en el mal”. Por lo que la fórmula propia para una Ley es la que manifiesta el deseo del Bien en el mal. En efecto, al



esclavo da la enunciación u oración al sujeto que es enunciado en ella -a saber, el sujeto del enunciado-; desea que la enunciación del derecho al goce la escuche, por el hecho de que ello le hace falta y en tanto que el sujeto del enunciado es la prédica y a quien se predica. Que el sujeto del enunciado este alienado dada su intromisión en la experiencia moral, hace que el torturador lo obligue a encontrar una actitud de estoicismo que se fundamenta en hacer placentero el infortunio o en hacer del placer el displacer.

En el apartado III. Sobre el “objeto” en cuestión, se expone el sentido operatorio del objeto, definido en cuatro direcciones: 1) como objeto demostrado: sobre el cual se plantea su ocultamiento en Kant; que —habitualmente como objeto de la crítica— se sustenta no en no querer dar respuestas al respecto, sino en que Kant oculta la idea del sadismo; 2) como el objeto de la máxima: se consigue por la posibilidad de lograr lo que insinúa la Ley moral; 3) la crítica a Kant a los conceptos *das Wohl* (el Bienestar) y *das Gute* (el Bien), toma su sentido en no diferenciarlos, a saber, el efecto común que se calcula es el del tormento al sujeto y 4) El objeto es siempre en falta.

En el apartado IV. Sobre el fantasma, sorpresivamente, emerge y desaparece lo esencial: el fantasma de Sade. La obra de Sade se deja a un lado para referenciar la vida de Sade, en ello se verá que el fantasma va de la obra a la vida, en tanto que es en la vida de Sade en donde perece. Las implicaciones de la perdida del fantasma refieren al sitio en donde no es realizable: en la política sadiana. Una reflexión secundaria es la que en el escrito de Lacan referirá al

---

demostrar las relaciones de esta Ley, se ha de considerar, hablando con propiedad, más en su relación con la ética que con la ontología, dando a entender que es a nivel inconsciente en donde ocurre la satisfacción pulsional, incluso por incongruente que parezca, el rasgo contiguo y fundamental de la satisfacción es el de la experiencia del dolor. Por lo que hace de la satisfacción una incomprención o falta de desarrollo en ella cuando aparece la ontología: la experiencia del placer con el dolor en el sujeto no se considera admisible, es claro que por la intromisión del dolor o la falta en ser que no es más que un artificio el deseo, y que el ser hace falta en la Ley que se demanda, incluso, “sólo hay ley del bien en el mal [...] Esa Ley hace del goce de mi prójimo el punto pivote alrededor del cual oscila, en ocasión de ese testimonio, el sentido del deber. ¿Debo ir hacía mi deber de verdad en tanto que preserva el lugar auténtico de mi goce, aún cuando éste permanezca vacío? ¿O debo resignarme a esa mentira que, haciéndome sustituir por fuerza el bien al principio de mi goce, me ordena alternativamente soplar frío y caliente? -ya sea que retroceda en traicionar a mi prójimo para proteger a mi semejante, ya sea que me ampare detrás de mi semejante para renunciar a mi propio goce” (Lacan, 1988: 230).

*esquema*<sup>10</sup> 1, que plantea el deseo o *Voluntad de gozar* de Sade por el objeto -por el Otro, a saber, la víctima a la que connota alienación- implicado tanto en su desvanecimiento propiciado como en la experiencia del dolor. En las disposiciones que tiene Sade hacia la víctima lo hallaremos como sujeto bruto del placer: el sitio en dónde se transgrede su *Voluntad de gozar* y quedando en *aphanisis*. El *esquema* 2 es una torsión del *esquema* 1, se ocasiona que ahora el tema a tratar sea la vida y la política de Sade. Todo el alboroto se basa en lo que implica la censura o secuestro de la *Voluntad de gozar* de Sade impuesta por Renée de Sade: el fantasma retrocede y por lo mismo se verá que la política no es un lugar de realización del fantasma, pues su fantasma retrocede ante la maldad; ante su propio proyecto republicano: la libertad de desear y la Ley del goce universal.

## PROEMIO [LECTURA DE KANT CON SADE]

En el ensayo *Kant con Sade* de Lacan sobre Kant hay solo una *pizca* (*zeste*).<sup>11</sup> Lo que nos demuestra que *Kant con Sade* está desnivelado, formulándose en el sentido de un monográfico sobre Sade y posteriormente en torno al sentido del fantasma sadiano. Porque ahí reside lo paradójico: la situación de un *Kant con Sade* tiene por finalidad separarlos: Kant sin Sade. En cuanto a su unión perdurable, esto ocurre en un texto previo de Adorno y Horkheimer.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Los dos *esquemas* que se utilizan en *Kant con Sade* son, en modo alguno, atajos y marcos conceptuales que contienen escrituras e inscriben mediante un vector las situaciones y el cálculo del sujeto, homólogándose a lo que puede suceder secuencialmente en las escenas de Sade: en su vida, en su obra, en su política y con respecto a la trayectoria de su deseo, considerando en él desde su sublevación hasta su censura.

<sup>11</sup> Sade es el punto inaugural y en quien Lacan centra su atención. A Kant le concede muy poco. Posteriormente separa a Sade de Kant, un asunto que pareciera tener urgencia, por el sentido que se podrá observar: el resto, tras el asunto Kant, es Sade. En el mejor de los casos, si hay algo que, sorpresivamente, se va a observar es la separación del psicoanalista (Lacan) con Sade; a saber, se tratará de la traición a Sade.

<sup>12</sup> Ver *Dialéctica de la ilustración* (1944). El antecedente inaugural es Adorno y Horkheimer, su versión de Kant con Sade, situándolos en las estructuras de la modernidad, es decir, la razón como dominio, ello se ve en su *Concepto de Ilustración, Excursus 1 y Excursus 2*. Lacan a ellos no los cita, tal vez, y por el contrario, pudiera revelarnos su desconocimiento, cuando al hacer hincapié en que él es fundador de *Kant con Sade*, lo que hace es indicar que “nunca” se ha detectado a Kant como el viraje: “Aquí Sade es el paso inaugural de una subversión de la cual, por picante que la cosa parezca ante la consideración de la frialdad del hombre, Kant es el punto de viraje, y nunca

Ya en el desenlace de *Kant con Sade*, Sade representa una molestia para Lacan —toda vez que antes de ese escrito había establecido el entorno del psicoanálisis y una de sus heráldicas: el fantasma. Sade al abandonar, sorprendentemente, a su fantasma, por ello, convendría en despojarse de lo fundamental en psicoanálisis, por ello es que Lacan plantea “un Sade sin Kant (más allá de Kant en la línea de la ética), y un Lacan sin Kant ni Sade (más allá de Sade en la línea del deseo)” (Allouch, 2003: 24). La referencia a un Lacan sin Kant ni Sade se considerará como la orfandad de Lacan.

En *Kant con Sade* se admite a la literatura sadiana siendo *tema filosófico* o siendo portavoz del “tema de la «felicidad en el mal” (Lacan, 2009: 727). Se sabe,

---

detectado, que sepamos, como tal. *La filosofía en el tocador* viene ocho años después de la *Crítica de la razón práctica*. Si, después de haber visto que concuerda con ella, demostramos que la completa, diremos que da la verdad de la Crítica” (Lacan, 2009: 727). Kant con Sade de Adorno y Horkheimer, según su propósito lógico y neo-marxista no coincide con Lacan. En efecto, hay que retirar, depurar, examinar las proposiciones de Adorno y Horkheimer, ello permite ver que sus tesis mostradas están basadas de acuerdo a la realidad histórica. Al respecto nos dicen dos momentos de relevancia histórica: 1) la *Odisea* de Homero; 2) la ilustración moderna irradiada en la obra de Sade. Inclusive, si Adorno y Horkheimer “hubieran” leído a Lacan no comprenderían el homenaje que hace, constantemente, a la vida y obra de Sade, ni por qué es Kant el viraje no detectado. No cesarán de estar presentes algunas añadiduras en *Dialéctica de la ilustración*, resulta sorpresiva la definición que hacen de Kant, Sade y Nietzsche: exaltados como quienes promueven la ilustración. Adorno y Horkheimer localizan a Sade como el desenlace kantiano: el viraje al estar con Sade dándonos la ilustración. Podemos, en primer lugar, encontramos con lo necesario, lo funcional, lo universal y, así hacer hincapié, introducir el gran y legítimo aporte de Kant, como opaco que, adquiere sentido por Sade. Sade ya, en la orientación de Adorno y Horkheimer, es la causa de un disgusto generalizado, implicado con el horror fundamental, por ser metáfora del fracaso de la civilización ilustrada —no solo occidental—, esclarecen que ella encarna el verdadero sentido de la ilustración kantiana. La verdadera imagen de la razón es la de la falla en su proyecto: la racionalidad sadiana. Es así que aparece una razón propiciada de manera instrumental, cosificadora, calculadora y totalitaria. La referencia que Adorno y Horkheimer toman de Sade es alguien que hace del Otro una cosa con la que se puede “gozar” y que “goza”: el “goce” suplementario y retribuido. Si Sade define a su Otro como prójimo, en el sentido de ser Sade víctima, también se da recíprocamente la crueldad irracional, dicho más aforísticamente: la razón de Kant termina expresando la indiscutible forma de una proximidad con la de Sade. En la orientación de Adorno y Horkheimer la insignia es la del progreso. Dentro de la disposición deseada por el progreso se ve que solo se completa en Sade la ilustración, al menos como característica de esta dialéctica. No obstante, la orientación de Lacan se ha decretado en situación de paradoja; y en Sade “más honestidad” que, en Kant, ello al escamotear el segundo al objeto. Inútil resultará buscar el reconocimiento textual de Lacan hacia ellos y quizás los desconoce: no dice nada de una supuesta o verdadera deuda hacia el programa de la razón ilustrada. En *Kant con Sade* de Lacan no se reconoce, ni se menciona por ningún sitio el hecho hipotético de ser deudor de Adorno y Horkheimer 19 años después. Lacan, parece ser, no reconoce deuda alguna, al mencionar que, en general, a Kant tampoco lo detectan siendo razón cosificadora ilustrada —sadiana. Así, pues, Por el momento, no hay que dejar de considerar la sospecha que, entre Lacan y el programa de la razón ilustrada, debe de causar, desconcierto, por señalar el hecho de que una vez concebida la orientación de Lacan lo establezca —quizás intencionalmente y con conocimiento de causa de ellos— distinto a ellos, dado que no habla de política neo-marxista.

inclusive, que Kant en su obra oculta tal tema<sup>13</sup>. Sin embargo, la felicidad en el mal se demanda, y en cierto modo se justifica como “el eje antiguo de la ética: que no es otra cosa que el egoísmo de la felicidad” (Lacan, 2009: 747). *Kant con Sade* está de acuerdo en que la felicidad en el mal se empata con la idea del Bien supremo y como objeto del deseo<sup>14</sup> (por objeto entiéndase un sujeto o el Otro; el prójimo).

Al superar Lacan las “perversiones”<sup>15</sup>, al retirarlas de *Kant con Sade*, ello da lugar a algo original: “que la obra de Sade se adelanta a Freud, aunque sea respecto del catálogo de las perversiones, es una tontería, que se repite en las letras, la culpa de la cual, como siempre, corresponde a los especialistas” (Lacan, 2009: 747).

La idea del Bien se localiza definido en la obra de Sade, inmerso en la angustia<sup>16</sup>, en el padecimiento y en el gusto por la tortura; se configuró así desde los antiguos (en quienes se presentó efectuando un *contrapeso*) y luego fue ocultado o robado en la ética de Kant (*antipeso*): “el *tocador sadiano* se iguala a aquellos lugares de los que las escuelas de la filosofía antigua tomaron sus nombres: Academia, Liceo, Stoa. Aquí como allá, se prepara la ciencia rectificando la posición de la ética” (Lacan, 2009: 727).

---

<sup>13</sup> Incluso queda aquí la sorpresiva indicación de un eudemonismo defendido por Kant, que en lo que sigue testimoniada, nos demanda la entelequia moral de una *felicidad en el mal*.

<sup>14</sup> Es aquí, en donde se establece una distinción. Es necesario detenerse en la diferencia entre el *objet petit a*, que es clave para entender al *gran Otro* (A, mayúscula). El primero se articula como proyección del yo y está en el orden imaginario. El Otro se presenta al transgredir el aspecto imaginario, se manifiesta en la identificación; se presenta como simbólico en tanto sujeto encarnado. El Otro o su lugar es el de ser deseado —el deseo del Otro.

<sup>15</sup> En el ensayo de Lacan la mención sobre las perversiones se utiliza reservadamente y en una sola ocasión; se descarta de allí, en donde la completa referencia sobre ella se aclara al no situarla, si quiera, más de una vez.

<sup>16</sup> La angustia es el otro concepto que Lacan establece con reservas, constituyéndose como soporte perfecto y exhaustivo para el Otro, es decir, la angustia es causada por el Otro (se trata de lo que Allouch menciona como el despiste de Lacan): “un doble despiste entonces, y en cierto sentido, lógico: si Sade es ejemplar para el perverso sádico y el sadismo, como lo indicará el seminario *La angustia* (1962-1963), se enfoca en la angustia del otro, será preciso introducir la angustia en «Kant con Sade», mal que le pese a Lacan” (Allouch 2003, 85). En efecto, la angustia es un concepto también ausente: pero que se puede entrever y añadir como explicativo enfatizador del Otro. “Pero solo después de haber escrito «Kant con Sade» y eso no lo llevará en absoluto a introducir la angustia en la reescritura del texto en 1966” (Allouch 2003: 85).

## I. SOBRE LA DEMANDA DEL AMO

[A). Sobre la demanda del amo]

*“La mujer, idealizada, la dama que está en la posición del Otro y del objeto, súbita, brutalmente se encuentra en el lugar sabiamente mediante significantes refinados, colocando en su crudeza el vacío de una cosa que se revela en su desnudez ser la cosa, la suya, la que se encuentra en el núcleo de ella misma en su cruel vacío”.*

*“Es pues efectivamente la voluntad de Kant la que se encuentra en el lugar de esa voluntad que no puede llamarse de goce sino explicando que es el sujeto reconstituido de la alienación al precio de no ser sino el instrumento del goce. Así Kant, sometido a un interrogatorio “con Sade”, es decir, con Sade haciendo oficio, para nuestro pensamiento como en su sadismo, de instrumento, confiesa lo que cae bajo el sentido del “¿Qué quiere?” que en lo sucesivo no le falta a nadie”.*

—Lacan, *Escritos 2*.

*i (a)*



*\$*

El vector de arriba se trae a cuenta para formularse en torno al deseo sádico, en el estilo de Kant, de acuerdo a la lectura de Lacan: aquí se acentúa al esclavo,

simbolizado con la \$ y en cuyo lugar nos encontramos con la práctica libertina que por ser *torturada* por el Amo goza: caracterizada por ser la regente o instrumento que insinúa o motiva -mediante la voz en la conciencia-, mediante el imaginario, la máxima<sup>17</sup> del derecho a gozar con él, sugerente hacía el Amo,<sup>18</sup> que es el objeto del deseo; se acentúa, también, al Otro o al prójimo torturador, lo podemos indicar como la mujer o siendo el significante<sup>19</sup> Amo de la experiencia moral (tesoro de Significantes), localizado *por encima*, ejerciendo *peso o carga* sobre el \$ y simbolizado con *i(a)* —el ideal del yo o ideal del Amo. Solo en el ideal del yo [*i(a)*] o ideal del Amo testimoniamos su valor pleno o absoluto.<sup>20</sup> De esta manera, el vector

---

<sup>17</sup> La formulación de esta máxima se nos sugiere como un estilo de discurso, en el que la máxima supone un desarrollo diferente a la de Sade, puesto que al sujeto Sade le da la máxima y no tiene que recurrir a la escucha de la voz en su conciencia como con Kant o Rousseau. La esencia de la máxima, en los últimos dos autores, consiste en la transgresión de un lenguaje que se da al sujeto. La voz en la conciencia es un concepto que Kant toma de Rousseau. Siguiendo a Rousseau, en su concepción de la voz de la honestidad. Puede decirse que el reposo interior es, también, concebido como una operación digna para mejorar a la humanidad.

<sup>18</sup> Barthes, al igual que Sade, menciona una situación contraria: “el amo es el que habla, el que dispone del lenguaje en su totalidad; el objeto es el que calla, permanece marginado, por una mutilación más absoluta que todos los suplicios eróticos, de cualquier acceso al discurso, pues ni siquiera tiene derecho a recibir la palabra del amo” (Barthes, 1997: 42).

<sup>19</sup> El término significante es tomado por Lacan del *sistema de signos* de Saussure. Los problemas del signo se plantean en lo que designa o representa, y por tanto en la arbitrariedad que no deja de ser un problema que obedece a lo convencional. Tal problema se enuncia: “1) El carácter arbitrario del signo (no hay relación entre el signo y la cosa que se designa); 2) Valor puramente negativo y diferencial del signo: su valor surge de las diferencias. G. Esto es lo que permite que adopte formas variadas. R. (para t, por ejemplo, en una misma persona: T, '1', t, t; sin embargo, lo que se necesita es que no llegue a ser totalmente idéntica a una l o a una n); 3) Los valores de la escritura actúan solo como dimensiones opuestas en un sistema definido; son opositivas, y constituyen valores solo por oposición. Existe un límite en el número de valores (no es exactamente lo mismo que 2), pero la resolución es finalmente de valor negativo: ejemplo: B. P, veo una p, un ruso verá r” (Saussure, 1971: 27). La teoría del signo de Saussure no operó, genuinamente, desde la nomenclatura o dualidad significante-significado, la referencia más explicativa y quizá didáctica es la que indica al significante como sonido y al significado como concepto o idea. Entonces, la dualidad significante-significado tiene lugar en la tercera clase del *Curso de lingüística general*, las expresiones preliminares a la nomenclatura anterior son las siguientes: “en lo que va del primero al tercer curso comienza a identificar dichas unidades sobre tanteos que parten de un estricto campo lingüístico. En una primera instancia, presenta al signo como dualidad sílabas-significación, más adelante como sonido-concepto. ¿Por qué entonces, si poseía una nomenclatura lingüística que explicitara la dualidad del signo, opta por la nomenclatura significante-significado?” (Saussure, 1971: 113-114). El rasgo de Lacan para el *sistema de signos* de Saussure es el de dar supremacía al significante, mientras que la función del significado se propone solo como efecto de significación entre dos significantes: pues el significante Amo (S1) representa algo para otro significante (S2). De modo que para Lacan “un significante es lo que representa al sujeto para otro significante” (Lacan, 2009: 779). Lo que en el grafo se menciona es la situación de demanda del S1, se diría, incluso, que ello es lo que representa para S2.

<sup>20</sup> Que el Amo haya tomado el carácter de *i(a)* se debe al carácter de valor moral supremo que de él se espera.

se enfoca en  $i(a)$ , como el sitio del Amo, a saber, tratándose del \$ como la *única* variación o lugar del que podemos mencionar. lo que apunta al tomar al \$.

Que el esclavo esté tomado o atravesado (\$) por el deseo del Amo es un acto que conviene en incorporarlo a la estructura, a saber, en una *dialéctica del deseo*, se trata de la demanda del Amo. Es, por esta consideración, que toda demanda es demanda de amor. La situación del esclavo —en cuanto que cohibido por el prestigio del Amo— es en sí su búsqueda para afirmarse en reconocimiento, en donde la dimensión del deseo del Amo la afirma por el capricho de tenerlo *bajo* su dominio. Así, pues, el *vector o arista*, el esclavo (\$) manifiesta la línea de su deseo y la expectativa o predisposición que evidencia el deseo del Amo  $i(a)$ ; todo ello considera la atención del Amo en escuchar el *mandato* o *enunciación* del esclavo; y, para hablar con propiedad, el esclavo lo demanda. Una vez se asimile esto, las prescripciones del esclavo han de convenir en una enunciación que articula mostrándole al Amo las categorías que implica el plus-de-gozar<sup>21</sup>, manifiesta que considera la seducción del Amo. Hay cualidades del Amo, sorprendentes tanto como divinizadas como por ser evidentes: su condición física, espiritual y/o socio-económica, y en que en esto lo relevante ha de ser el capricho universal del esclavo. Esta admisión en la diversidad del Amo o del sujeto de la depravación es descrita por Roland Barthes:

En cuanto a los sujetos de la depravación, son bellos si son jóvenes, horribles si son viejos, pero en los dos casos son útiles para la lujuria. En este mundo «erótico», como vemos, ni la edad ni la belleza permiten determinar categorías de individuos. Es posible clasificarlos, pero solo con respecto al

---

<sup>21</sup> ¿Acaso puede decirse que el gusto ingenuo se centra en la atribución de un supuesto *plus-de-gozar* (la referencia del plus es la idealización o lo Real del Amo, se trata de la condición que el esclavo le pone y en ello está la pretensión de superar el esclavo su goce); está ignorando su condición de posibilidad: un esclavo subyugado siempre a la Ley universal? Si se analiza su búsqueda, si un Amo es lo que se considera que siempre hace falta, si se anhela, ¿es porque lo quiere con demasiada tenacidad, sea su belleza “indestructible” y “sublime”, a una jovialidad resplandeciente e idegradable o a una ancianidad que no se descarta por tal atributo, ante la que se da así por lo que nos concede la fantasía, es notable que por ello su gusto es lo degradado o lo nuevo? Por tanto, el deseo no necesariamente es la armonía y la perfección del Amo, según los criterios torcidos del esclavo. “Pero Sade, que es de otra naturaleza que quienes nos proponen estos divertimentos, llega más lejos, pues en él vemos perfilarse en el horizonte la idea de un suplicio eterno. ¿No quiere decir esto que pone en el fantasma el contenido de ese, más próximo a él mismo, que llamamos el prójimo o también el metipsemus?” (Lacan, 1988: 245).

discurso: en Sade existen dos tipos de «retratos» . Los primeros son realistas, individualizan cuidadosamente al modelo, desde la cara al sexo. [...] Llegamos así al segundo relato sadiano: el de los sujetos de la depravación (y principalmente las jovencitas) (Barthes, 1997: 31-32).

En lo que concierne al sujeto de la depravación, ¿hay en él algo, como una sustitución, su renovación ciertamente, en el sentido en el que su retrato *ya no es* perfecto -este es el término que en Barthes resulta del retrato de ser- y que su sustitución se deba a su vacío, la afiliación al vacío es la del ser, es la completud lo que se valoriza del sujeto de la depravación?

Todo esto apunta a la renuncia y al sacrificio del goce en el esclavo y siendo ello proyección, a saber, el deseo es, ahora, el plus-de-gozar, tiene una función de producción que no es la de un goce llano: “en torno del plus-de-gozar se juega la producción de un objeto esencial cuya función se trata ahora de definir —el objeto *a*”. (Lacan, 1969: 18) ¿Qué significaría, en el sentido del sacrificio y de la apuesta, cuestionar de qué forma ello se hace por el objeto *a* del fantasma, la esencia del supremo valor o maximidad que el esclavo puede alcanzar? El ejemplo de Lacan, al respecto, es Pascal: quien decide renunciar a la Ley del goce y la sacrifica en tanto que ello es condición del cristianismo, para acceder al ser supremo; someterse al azar —la apuesta— es el deseo de Pascal, no necesariamente, puede efectuar ese acto no tanto por credo sino por temor. Que Pascal gane la apuesta implica su ingenuidad ilusoria: dejar de ser esclavo o lo que significaría que mediante esta situación puede acceder a lo que “le da” su Amo o ser supremo: *felicidad sin el mal* o plus-de-gozar, a su vez, conviniendo en el encadenamiento a la idea del paraíso. Sin duda se convendría en qué el Amo es perdurable en todos los planteamientos de la vida cristiana, a la vez que expone su libertad: “es para subrayar que entonces se trataba de algo de un orden distinto de lo que la evolución histórica rescata al liberar a los esclavos. Esta los libera no se sabe de qué, pero si hay algo seguro es que en todas las etapas los encadena. En todas las etapas del rescate los encadena al plus-de-gozar” (Lacan, 1969: 105).

En el vector, el deseo del Amo es lo que permite aclarar que hay algo que tiene que soportar por irrumpir en el esclavo, es despertado de su ensoñación y se



fragmenta en el momento en el que el Amo rehúye a su demanda. Este despertar de lo imaginario se manifiesta como la interrupción. Necesariamente, el esclavo pretende que el Amo acepte su máxima, en tanto que solo sin sanción hay conquista. Esto quiere decir que el mandato moral del esclavo pretende ser aceptado por el Amo que termina repudiando (o forcluyendo) el mandato moral. El mandato es la consideración que se sostiene cuando es preciso que el esclavo intente des-enciptar al Amo, en donde lo que quiere es que surja del hueco de ocultamiento, en cuanto a esto, no vacilará al implorar al Amo “excelencia” moral. Puede decirse que el actuar del Amo no desarrolla o no cumple con el plus-de-gozar del esclavo, puesto que no hay relación entre él y el Amo.

En el fondo del asunto, en Kant el Amo es el fantasma del esclavo, al atormentarlo desde su propia voz en la conciencia. Del esclavo emana el mandato o imperativo categórico. Así, el imperativo categórico es una regulación que se impone, es el significante. El rigor es lo esencial en el imperativo del esclavo, que se le impone al ser posible de articular con el signo de la felicidad, de la siguiente manera: el imperativo categórico NO ESPECÍFICA QUÉ ES EL BIEN O EL DEBER, dictándole de esta manera, que este solo tiene que acceder a tal y no tiene que cuestionarlo. Entonces, partiendo de esto, el esclavo interpreta que el imperativo hipotético es la satisfacción plena del deber (imperativo hipotético), así es como habría una mezcla con el imperativo categórico (el deber por el deber)<sup>22</sup>; la traducción de los mandamientos puede establecerse conforme al deseo del Bien, y en ello es en lo que se da toda su validez. La paradoja del sujeto a causa de estos imperativos es el prelude que tiende hacia su ruptura, la del Otro: “sin duda estos dos imperativos entre los que pueda tenderse, hasta la ruptura de la vida, la experiencia moral, nos son impuestos en la paradoja sadiana como al Otro y no como a nosotros mismos” (Lacan, 2009: 732).

---

<sup>22</sup> La voluntad del esclavo tiene sentido al implicar un rigor originario y puede ser hipotética o categórica. En el imperativo hipotético se busca la satisfacción por el deber y está apoyado no en una forma pura. Por otro lado, el imperativo categórico es una forma pura, -es decir, busca el deber por el deber y sin que medie la satisfacción- que permita la búsqueda del Bien absoluto y el Bien absoluto es una forma que se busca por si misma al margen de todo interés: la felicidad, pero la felicidad puede ser la búsqueda de la virtud.

Esta contradicción es parecida a lo que menciona Žižek, en su texto *Kant y Sade*: “La Ley moral no me dice lo que es mi deber, me dice meramente que yo debo lograr mi deber, es decir, no es posible derivar las normas concretas que yo tengo que seguir en mi situación específica desde la Ley moral misma -lo qué significa es que el sujeto mismo tiene que asumir la responsabilidad de «traducir» el mandato abstracto de la Ley moral en una serie de obligaciones concretas.” (Žižek, 1998: 12-25).

Tal problema de traducción está en su diversidad, desde la dimensión crítica que se instala necesariamente cuando la ingenuidad del Amo traduzca al imperativo categórico como voluptuosidad.

Regresando a la formulación del vector, en torno al sadismo, al Amo se le halla como *razón pura*; en un juicio en el que podemos evidenciar su condición de posibilidad: ser el deseo del esclavo en su manifestación. El único lugar legítimo para el Amo, por tanto, se encuentra en la proyección del yo —en su representación es moralmente ideal.

El Amo manifiesta una consideración para el esclavo, dada la consideración de fascinación por el Amo, y sin desatenderla, acontece lo que en el esclavo se manifiesta: el Amo le resulta *indiferente* dada su demanda, le damos la verdad al testimoniar que la atención del esclavo estaba en el fantasma.

La demanda es demanda del Amo. Al llevarla a su secuela, se trata de lo que el esclavo desea, que el Amo responda. Y en ello no se descarta la empatía al esclavo. El problema, veremos, reside en que al Amo se le demanda por estar en una posición tanto anhelada como prestigiada.

En las insinuaciones con las que el esclavo se dirige al Amo —y dado el suplicio considerado se da la circunstancia de su reducción a una dependencia alienante por eso *que quiere*.

Lo que pretende la demanda es hacer advenir al Amo en ideal moral. Es decir, en la invocación pretendida el asunto es problemático, al considerar la falta de identificación del esclavo con el Amo. Para precisar: el esclavo espera algo diferente, que su ideal del yo sea idéntico con respecto a su reproducción tangible.

La posibilidad de identificarse con el Amo, de acuerdo a su ideal del yo, quedará descartada y ello es lo que sabrá el esclavo.

Y esto no es de extrañarse, pues es evidente la imposibilidad de “presenciar” el tesoro del significante (A [Otro]). En donde la fundamental consistencia del Amo es posible por una elaboración adecuada del fantasma; el Amo adquiere consistencia al transferirle los atributos del ideal del yo. Es la presencia del Amo lo que da lugar a la decepción, sobre todo porque solo el fantasma brinda el plus-degozar, ausente al advenir, y que al advenir el en materia “se dice” no estar ya en adecuación al ideal *a priori*; el Amo está en falta o el objeto del deseo está barrado: (A). El Otro en falta no significa que no exista, sino que su incidencia fundamental es la barradura.

Por el fantasma, al Amo se le da absoluta idolatría, ello, por el contrario, sin duda, ha de concebir el desvanecimiento (\$) del esclavo, por ese fetiche *que quiere: quiere* al Amo. Es por este *querer* incesante que al fantasma Lacan lo denomina neurótico.

En la demanda del esclavo, en su manifestación significativa, se percibe que tal es desencadenada por la voz.

Sin embargo, se puede concebir la manifestación de un corolario sobre la falta del Amo. Al Amo se le demanda, pero no está tal y como se da en los atributos del fantasma: “si hay que esperar semejante efecto de la enunciación inconsciente, aquí será en S (A) , y se leerá: significativo de una falta en el Otro, inherente a su función misma de ser el tesoro del significante” (Lacan, 2009:778).

El deseo es el deseo del Amo, que ante la manifestación de su deseo ha de manifestar el peso de *Che vuoi?* (¿qué quieres?), como pregunta establece distancia, o sea, implanta la Ley ante su deseo.

*Che vuoi?* al ser un *enunciado-oración* y respuesta evasiva que profiere el *sujeto del enunciado* para el *sujeto de la enunciación*: no tiene entonces efecto de eco, se trata del *sujeto de la enunciación* que lo recibe y lo confronta, dejándolo en perplejidad y en falta, ello se demuestra porque la función efectuada por *Che vuoi?* es la de establecer la separación con el *sujeto de la enunciación*, que este *sujeto*

separado no sea indicado (*shifter*) o no sea parte del *enunciado* y sea comprendido así, sería, pues, por lo que está de por medio (el deseo del sujeto del enunciado). Ahí puede estar lo que quiere en el sentido de lo que evoca la oración: una parte del cuerpo del sujeto del enunciado o la realización de determinado acto de él. La falta de identificación o separación del sujeto de la enunciación se da así:

El sujeto no puede ser simplemente identificado con el orador o con el pronombre personal en una oración pero hay muchos en los que no se encuentra rasgo de aquel que profiere lo enuncie. Cuando digo “llueve”, el sujeto de la enunciación no es parte de la oración. En todo caso aquí hay un grado de dificultad. El sujeto no puede ser siempre identificado con lo que los lingüistas denominan *shifter* (Lacan, 1966: 4).

Es preciso justificar una respuesta ante el *Che vuoi?* del Amo o *sujeto del enunciado*, no simplemente para que el *sujeto de la enunciación* o esclavo haga uso de él, sino porque cree que es necesario colmar el deseo por eso *que quiere*. Ante *Che vuoi?* se da una respuesta que Lacan se atreve a responder al hablar por el *sujeto de la enunciación*<sup>23</sup>, la viene anunciando ya desde el *Seminario V* y en el *VI*; una pregunta que deja al *sujeto de la enunciación* en la inocencia y en la bobería, y ello por lo que pudiera decir ante tal. En resumen: “esto no es nada diferente de lo que expresa el segundo piso de mi grafo, esto es, a saber, que este segundo piso no vale más que a partir de la pregunta del Otro, a saber, *Che vuoi?*, “¿qué quieres?”, que hasta el momento de la pregunta, desde luego, permanecemos en la inocencia y la bobería.” (Lacan, *Seminario VII* [Clase del 02-19-58]: 15).

La respuesta del *sujeto de la enunciación*, al recibir *Che vuoi?*, es taxativa. Es en este punto que lo *que quiere* se suscita como demanda: “en la medida en que al Otro se le pide (*che vuoi*) que responda del valor de ese tesoro, es decir, que responda sin duda desde su lugar en la cadena inferior, pero en los significantes constituyentes de la cadena superior, dicho de otra manera, en términos de pulsión.” (Lacan, 2009: 778).

---

<sup>23</sup> En el *Seminario IX (la identificación)* se abre la consideración, donde el analista juega un papel determinante en el que se sitúa como semblante del *objeto a*.

Pero incluso, el *sujeto del enunciado* no rechaza lo que quiere el *sujeto de la enunciación* y tiene frente a sí a la totalidad sublime del *enunciado* o Amo que se reconoce en obediencia -ante la enunciación imperativa del goce- y es el tesoro de los significantes o demanda (*d*). Hemos de comprender aquí que, *momentáneamente*, no se le propicia el desvanecimiento al *sujeto de la enunciación*, me refiero a que el Amo podría perecer y ya no será la *obligatoria* secuela fundamental el *Amo imaginario* o Amo significativo adviniendo otorgando goce. He aquí la voz -el derrotero final del significante- posee un sentido orientado al objeto, ya en su sentido *imaginario* y en homologación para referenciar al deseo del cuerpo, por lo que la voz es parte de ese cuerpo:

Observemos que este rasgo del corte prevalece con no menos claridad en el objeto que describe la teoría analítica: pezón, escíballo, falo (como objeto imaginario), flujo urinario. (Lista impensable si no se le añade con nosotros el fonema, la mirada, la voz —el nada.) Pues ¿no se ve acaso que el rasgo: parcial, subrayado con justicia en los objetos, no se aplica al hecho de que formen parte de un objeto total que sería el cuerpo, sino al de que no representan sino parcialmente la función que los produce?” (Lacan, 2009: 778).

A lo que refiere la función del corte es a un fragmento del cuerpo, al acto de fragmentarlo. Evidentemente solo se puede gozar de una parte del cuerpo.

La respuesta ante *Che vuoi?* es una en la que se reitera la exigencia del Amo, es decir, demanda del fantasma y es por este camino que el *sujeto de la enunciación* pretende establecer un puente que pueda ligar a su demanda con la oferta: la condición de posibilidad de su libertad en el “*Bien*”<sup>24</sup>, no obstante, fracasa.

La *enunciación* encomendada es acatada por el *enunciado*. Para abordar el tema en cuestión, es necesario considerar los efectos: una “crisis” en la *enunciación* y de cuya razón se debe a lo que tal propicia: el desvanecimiento que propicia y se desea propagar en la *enunciación* u otro (con o minúscula): “el otro está en el hueco

---

<sup>24</sup> La enunciación del Amo pareciera ser que permite toda libertad. El goce del Amo se cree ser libertad, en donde por ser derecho el goce es ya alienante. El énfasis del esclavo radica en que se permite dar su *enunciación*. Por ello, el esclavo es el tamiz inaugural de este derecho ineludible.

que aquél horada ya en el lugar del Otro para alzar en él la cruz de la experiencia sadiana.” (Lacan, 2009: 733).

## II. SUJETO

[A). Depositario y depósito]

*“Sin duda estos dos imperativos entre los que pueda tenderse hasta la ruptura de la vida, la experiencia moral, nos son impuestos en la paradoja sadiana como al Otro y no como a nosotros mismos. Pero esto no es a distancia sino a primera vista, pues de manera latente el imperativo moral no lo hace menos, puesto que es desde el Otro desde donde su mandato nos requiere. Se vislumbra aquí cómo en toda desnudez se revela a qué nos introduciría la parodia dada más arriba de lo universal evidente deber del depositario, a saber, que la bipolaridad con que se instaura la Ley moral no es otra cosa que esa escisión del sujeto que se opera por toda intervención del significante: concretamente del sujeto de la enunciación al sujeto del enunciado”.*  
Lacan – Escritos II.

Siguiendo en el sentido de Kant –se situará el argumento–, se trata del torturado que es quien tiene la máxima como voz, y así el Otro (A) al ser objeto de su deseo, se le encuentra en pretensión de comprometerlo en su máxima para hacer la Ley del sadismo, es decir, hacer de la máxima la universalidad: “retengamos la paradoja de que sea en el momento en que ese sujeto no tiene ya frente a él ningún objeto cuando encuentra una ley, la cual no tiene otro fenómeno sino algo significativo ya, que se obtiene de una voz en la conciencia, y que, al articularse

como máxima, propone el orden de una razón puramente práctica o voluntad” (Lacan, 2009: 729).

Este desplazamiento es suficiente para mencionar la verdad del fracaso ante la intención del torturado por sublimarse con el objeto de la Ley moral: que es “universal por derecho lógico.” (Lacan, 2009: 72). La Ley es la única posibilidad de lo universal impuesta al Otro y de cuyos alarmantes efectos se deriva una secuela significativa: evoca la inhibición de toda experiencia sublime con el Otro, pasando a una sublimidad como síntoma. Kant insiste en esta posibilidad, con la ejemplificación sobre el *depositario* y el *depósito*, presente en la *Segunda Crítica*<sup>25</sup>, en en su primera *Observación*: “Lo único que ahora deseo saber es si esta máxima puede valer también como ley práctica universal” (Kant, 2003: 24).

La Ley del torturado (*depositario*) es la de la *felicidad en el mal* y se manifiesta sugiriéndose como el Bien. Veremos que, como fin, una Ley universal fracasa en el *depósito* de la Ley, y que ello tiene lugar en la medida en que la *felicidad en el mal* la da el Otro (torturador), toda su consideración la da solamente de esta manera.

---

<sup>25</sup> La intención de Kant. Haciendo hincapié en el *depositario* y en sus intenciones, se encuentra siempre pretendiendo al *depósito*. Kant ejemplifica a un *depósito* que ha recibido x patrimonio, del cual no le han dejado constancia alguna. Al custodiar este Bien, que le fue dejado por alguien ya fallecido, lo hace sin escritura alguna. “Su” patrimonio heredado se trata, evidentemente, de su máxima. Y aunque el *depósito* tiene en la consideración que su patrimonio sea reconocido en la práctica universal, por todos. La decepción en él se presenta, se encuentra ajena a él, en lo que respecta a negarlo como *depósito*, por los otros interesados y que bien pueden despojarlo de ese Bien. Está dependiendo de las ambiciones ajenas a él. En el texto *Teoría y praxis* es en donde sucede la paradoja trágica para el *depósito*: se encuentra, en primer lugar, en posesión de los bienes. Que posea los bienes no quiere decir que sea el heredero —se puede tratar de un supuesto *depósito*. En tanto esto ocurre hay otros inmiscuidos y que tienen la creencia de ser los *depósitos* oficiales. El problema de este supuesto *depósito* es su desastre financiero, en tanto que tal ello es ignorado por los *depósitos* oficiales. Los *depósitos* oficiales son burgueses y les serían imperceptible esos bienes. El dilema, tal y como lo revela Kant, encuentra al supuesto *depósito* en pretensión de arbitrariedad y de quedarse con los bienes, o bien, inclusive, podría obedecer al deber y darlos debidamente a los *depósitos* verdaderos. Más tarde, después de detallar las opciones, menciona que es posible que se le recompense por no restituir a los verdaderos propietarios, adquiriendo, con ello *prestigio*. Y si por el contrario, el supuesto *depósito* se anticipa y sigue a su ambición, haciéndose pasar como *depósito* oficial, vemos que es posible que él causará sospechas al mejorar repentinamente su situación económica: “pero si te sirvieras lentamente del dinero, la necesidad se incrementaría entre tanto hasta el extremo de tornarse irremediable” (Aramayo 2000, 36). La característica vista es la de poner la mira en el éxito, como la referencia al deber que toma en cuenta como hace este supuesto *depósito*. Aquí lo que se toma como referencia es a la idea de/ Bien, que incluso por la pretensión de alcanzarse está contradiciendo a la idea del deber. Toda la efectividad del deber reside en la consideración de un *depósito* que puede ser despojado de su Bien.

A partir de este momento el tema es Kant y su idea de *depositario* y *depósito*; se trata de una breve postura ética definida en la *Segunda Crítica*, ejemplificada en el escolio del § 4 y más tarde retomada mediante un corolario, en su texto *Teoría y praxis* (1793). Es en donde se puede insistir en la causa del goce del *depósito* presentada por acción de la máxima del *depositario* —cuyas intenciones son las de verterle ignominia, realizándolo para que alcance las pretensiones de la Ley que, hasta ahora, sabemos, solo se entrevé—, enfatizando un Bien tras cumplida la demanda. Así, el *depósito* está deseando superar la *felicidad en el mal*, a su pesar, cediendo su voluntad a la coerción de la máxima. Es a partir de esta consideración que se da una relevante consideración en el *depósito*: la Ley, a propósito de tratarse del mandato que *escucha*, proponiendo que la Ley del sadismo se coloca como eso que *escucha*. El *depositario* va a considerar una “infidelidad” que pudiera no confirmar: al *depósito* ignorándolo, lo que de él escucha. Es decir, el *depósito* siempre obedece, y aunque queda la opinión contraria en el *depositario* o, “dicho de otra manera, no hay depósito sin depositario a la altura de su cargo” (Lacan, 2009: 729). En estas consideraciones aparece lo que respecta a la única diferencia inevitable entre ambos: la práctica del *depósito*, ella “reposa sobre las dos orejas que, para constituir al *depositario*, deben cerrarse a toda condición que pueda oponerse a esa fidelidad” (Lacan, 2009: 729). ¿El *depósito* no termina por cumplir ni satisfacer las demandas del *depositario*? La voz que goza no se interrumpirá aquí, es el resultado de la espera del *depositario* ante su demanda, pues admite recibirla. Así, pues, volviendo a Kant, en lo sucesivo, hace hincapié en una contradicción: la voz el deber (*das Gute*) en el *depósito* es más poderosa que la del Bienestar (*das wohl*), ello porque insiste en el error de asimilar al deber diferenciado del Bienestar, revelándose en oposición a un trasfondo común establecido en el pasaje de Ulises y su *Odisea* ante *los cantos de las sirenas*. La voluntad de Ulises se impone a los *cantos del Bien* o cantos de las sirenas. La resistencia a su seducción, ciertamente, parece no serle suficiente (requiriendo además del auxilio de su tripulación: tapándole con cera los oídos para que no hicieran caso a sus suplicas de desatarlo). Kant se percibe en oposición a la figura de Ulises —no “resiste” ante el seductor canto del Bienestar. Kant ha escuchado la seducción de las sirenas, seguido de



terminar arrojándose por la borda. Se debería de concluir que Kant *niega* una correspondencia entre el postulado del bienestar *con el sadismo*, pese a ello, el sadismo es el concepto que en su obra está a la vista de todos, no deja de involucrarse con él y lo encubre, a saber, suple la referencia del sadismo por felicidad, sobre todo ello se puede ver en la *Primera Crítica* y en su “década del silencio”, de 1771 a 1780: en la *Primera Crítica*: “La idea de tal inteligencia, en la que la más perfecta voluntad moral, unida a la dicha suprema, es la causa de toda felicidad en el mundo, en la medida en que ésta va estrechamente ligada a la moralidad (en cuanto dignidad de ser feliz), la llamo *ideal del bien supremo*.” (Kant, 2009: 459). Las *Reflexiones sobre filosofía moral* es otra referencia explícita; en donde la felicidad es la finalidad y el objeto: “la felicidad y lo bueno, la eticidad, constituyen juntas el *summum bonum*.” (Kant, 2004: 22).

La insatisfacción, de manera explícita y configurada: servilismo al principio del placer, a saber, el acto sádico es la conformación del goce. Durante el transcurso de la “satisfacción” ella no se puede saciar, esto, ya se vio, ni tampoco en el *depositario* como explorador de su “víctima”, lo intenta, incluso de forma insistente, hasta irse alguno o los dos a escenarios quizás imprevistos por ambos. Se trata de algo sorpresivamente importante, permite al *depositario* exigir respuestas, a la vez que demanda, ello obedece a la intención de superar su goce, en ello se va y es en donde radica la trascendencia de la enajenación: “no hay depósito sin depositario a la altura de su cargo” (Kant, 2004: 22); no hay *depositario* sin *depósito* a la altura de su cargo.

Es preciso que nos detengamos a analizar la obediencia del *depósito*, que se inicia con la máxima en él, desde el sentido de la ingenuidad:

1.- La del *depósito*, al pretender quitarse de encima el peso de la máxima. Tal se puede destruir, desde cierta perspectiva su existencia es dependiente, únicamente por la Ley a la que refiere. Eso es cierto: es posible anular a la máxima, considerada desde el punto en el que ha de determinar toda voluntad subjetiva, pero se destruye cuando hace efectivo el momento de la Ley, inclusive: “una máxima se autodestruye cuando pretende pasar por una ley.” (Aramayo, 1991: 35). La máxima pierde validez en la Ley de valor universal al “negar un depósito del cual nadie

podiera demostrar que les fuera confiado.” (Aramayo, 2003: 25). Ciñéndonos en la incapacidad de validar la Ley: la máxima en el *depósito* desencadena solo goce al pretender universalidad, pero ésta se le niega, enunciando a conveniencia que al *depósito* no se le ha hecho *depósito* alguno de la máxima. Es este el lugar para precisar. Naturalmente, se pueden negar, a conveniencia, el *depósito* de determinada máxima. El esclavo, en tanto *sujeto de la enunciación*, se considera que es torturado al demandar al Amo su *enunciación*, o sea, el derecho al goce, “y no de manera que difiera del *Tú eres* que se evoca desde el fondo matador de todo imperativo.” (Lacan, 2009: 732).

Ante la solicitud del derecho al goce, se sabe que se trata de la demanda del esclavo —concebido como soporte fundamental que une a la experiencia del dolor con el placer, y que ambos cercioran la experiencia moral, lo “satisfactorio de la ley” (Lacan, 2009: 728)—:

Suspendamos el decir su resorte para recordar que el dolor, que proyecta aquí su promesa de ignominia, no hace sino coincidir con la mención expresa que de él hace Kant entre las connotaciones de la experiencia moral. Lo que ese dolor vale para la experiencia sadiana se verá mejor de abordarlo por lo que tendría de desarmante el artificio de los estoicos para con él: el desprecio (Lacan, 2009: 733).

Realmente se hace observar que aquí la dificultad reside en el fondo mismo del deseo, si es posible citar aquí la verdadera pregunta del esclavo: —“¿en realidad tengo deseo del Amo?!”—. Se dice, por tanto, de una ruptura entre demanda y deseo. A fin de cuentas, si se analiza detenidamente, se podrá calcular que a costa de su deseo, se podría exiliar tal en el campo de la histeria, si es que identificamos su realidad; dado el caso, es incluso algo como seguir insinuando: —“yo lo que quiero es que *sea (Tuer)*<sup>26</sup>, realmente lo que le solicito es que se desmienta mi demanda y responda al valor de tesoro del significante.

---

<sup>26</sup> Con el sintagma *Tuer* Lacan hace juegos de palabras: “*Tú eres* que se evoca desde el fondo matador de todo imperativo” (Lacan 2009, 732). La referencia más convincente al respecto: [“*Tu es* («tú eres») suena igual que *tuer* («matar»)”] [Lacan, 2009: 732]. Otra connotación semejante es la de *tué* (muerto) y *tue* (mata). El sentido de *tuer* recae o se demanda al Otro.

¿Es esta la característica que hay en el sadismo, la de llevar a la confusión al Amo?: la alienación que adquiere se debe a que no sabe, o más bien, no quiere saber las verdaderas intenciones del esclavo. Sorpresivamente, el desconcierto se produce en el Amo, quizás se tiene ese firme propósito, y superar con ello el goce, pero a condición de hacerlo sufrir.

En resumen, lo que designa *Tuer* es a la demanda, con la intención de hacer advenir al Amo. Pero no solo se trata de acorralarlo en el campo del goce, en el que se finca también su intención.

Aún no se ha dicho, pero incluso se deduce, la consideración del Amo divinizado. Es así como el saber del Amo ejerce poder sobre el esclavo, en cuanto a que “el cristianismo educó a los hombres para que sean poco avaros del lado del goce de Dios” (Lacan, 2009: 734). Lo que resulta importa en tanto nos revela la pretensión del Amo: el estoicismo o la separación de este Amo, esto significa en realidad que la Ley-por-la-Ley de Dios, del que es el que es, es desafiada desde un estoicismo; esta consideración es sadismo que “logra hacer pasar su voluntarismo de la Ley-por-la-Ley, el cual carga la mano, puede decirse, en la ataraxia de la experiencia estoica” (Lacan, 2009: 734).

Que Dios sea el “Ser-supremo-en-maldad” (Lacan, 2009: 734). implica que en su perfección no exime de suplicio, notable en la maldad y que no es exclusiva de Dios, es una forma de pensamiento que se deposita al Amo. Por tanto, ante la exigencia de misericordia la intención del depositario consiste en evitar la subsistencia del depósito. El Dios supremo en maldad se ve en la lectura que Kant hace del místico Böhme: el testimonio de este Dios que siempre expresa *Grimmigheit?* (cólera terrible), del cual “Sade dice: Ser-supremo-en-maldad” (Lacan, 2009: 734) con respecto al Otro, “nos muestra su parentesco verdadero con la psicología del obsesivo [...] -cuyas defensas tienen la forma de una armadura de hierro, de una montura, de un corsé, donde se detiene y se encierra, para impedirse acceder a lo que Freud llama en algún lugar lado, un horror que él mismo desconoce” (Lacan, 1988: 245).

El Dios que se busca efectúa semejanzas: en “identidad” a la estructura del fantasma. Esto es pretender “la búsqueda que figura.” (Lacan, 2009: 734). Es solo

lo que suscita: goce, del que se aprecia como fetiche o como alienante, siempre considerando al fantasma:

ese fantasma tiene una estructura que volverá a encontrarse más lejos y en la que el objeto no es más que uno de los términos en que puede extinguirse la búsqueda que figura. Cuando el goce se petrifica en él, se convierte en el fetiche negro en que se reconoce la forma claramente ofrecida en tal tiempo y lugar, y todavía en nuestros días, para que se adore en ella al dios (Lacan, 2009: 734).

En toda intervención que ejerce el fantasma hará presente, hará posible la instrumentalización de la víctima: “pero que su goce se coagule en ella no lo exime de la humildad de un acto con el que nada puede hacer para que no se presente como ser de carne y, hasta el hueso, siervo del placer.” (Lacan, 2009: 734). A decir verdad: la imagen del fantasma del Dios “no refleja, ni devuelve la recíproca (¿por qué no sería su mutualidad?) a la que se ha operado en el Otro de las dos alteridades del sujeto” (Lacan, 2009: 734).

#### *[B). Estoicismo]*

En la experiencia moral y en su relación con el dolor, por sugerir una consideración, nos encontramos con los estoicos. En esta coincidencia tenemos su curso elaborado sobre el sadismo: la satisfacción ante el infortunio; la ecuanimidad de Seneca supo muy bien llevar a cabo este determinismo moral, al elogiar —al momento de ser condenado a muerte— las máximas fundamentales del estoicismo romano:

Imagínese una continuación de Epicteto en la experiencia sadiana: “Ves, la has roto”, dice designando su pierna. Rebajar el goce a la miseria de tal efecto en el que tropieza su búsqueda, ¿no es convertirlo en asco? En lo cual se muestra que el goce es aquello con que se modifica la experiencia sadiana. Pues no proyecta acaparar una voluntad sino a condición de haberla atravesado ya para instalarse en lo más íntimo del sujeto al que provoca más allá, por herir su pudor. Pues el pudor es amboceptivo de las coyunturas del ser: entre dos, el impudor de uno basta para constituir la

violación del pudor del otro. Canal capaz de justificar, si fuese necesario, lo que produjimos antes de la aserción, en el lugar del Otro, del sujeto (Lacan, 2009: 733).

El Otro se hace descender, o más bien, “descendido de su inaccesibilidad, en la experiencia sadiana, y develado como Ser-allí, *Dasein*, del agente del tormento.” (Lacan, 2009: 733). Como revelación interesa en tanto divinizado provee de goce; el Otro, por tanto, no da libertad —hace gozar y goza.

El Otro instiga, advirtiendo que con ello se le referencia o pretende en tanto *Ser-allí* revelado: a distancia o como promesa posible:

Es 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 el llamado de Sade los franceses hubieran aceptado, y la máxima convertida para su República regenerada en Ley orgánica (Lacan, 2009: 733).

La distancia es impotencia y la consecuencia de la tortura a la víctima. Así, se está sin el torturador, pero están sus afectos, que es lo paradójico del asunto: nos encontramos entonces con la experiencia trágica posible por la Ley sádica. El punto que para ello ejemplifica Lacan es el de la escucha de la voz, una voz puede ser la detonante; no obstante, es la que incentiva todo deseo. Esta voz es lo más opaco posible, es un espectro cuando está a distancia, y cuando está cerca o develada sigue conservando su “opacidad trascendente.” (Lacan, 2009: 733). Lo que se intenta mostrar es que la voz nunca corresponde con la representación de quien la emite.

El distanciamiento está inscrito como principio inmanente en la experiencia estoica, o por lo menos, actúa como un Real.<sup>27</sup> En los estoicos se concibe como *telos* incontrolable y, por ello, vuelve a la necesidad (*necessitas*) inalterable: tratan

---

<sup>27</sup> Actos al margen de lo imposible. Lo Real es un impasse. En los términos de la batería significativa permitirán ver que la repetición del significante Amo (S1) no es solo una abertura para su reconocimiento, permitirá ver que la identificación de S2 con él no es posible dado lo Real de S1.

al goce con optimismo cuando la distancia es lo que brinda la voluntad de gozar en esa experiencia.

En la experiencia estoica el Otro es exterior e indiferente. La consideración que toman en cuenta —según nos lo revela su actitud— es la de la frialdad, que en el asunto en cuestión se trata del goce del Otro, es decir, en esto se sostiene que el Otro exterior es falso, lo cual prescinde de la presencia de tal.

La dificultad o el distanciamiento tiende a suspender al Otro en bondad y, por ello mismo, es fenomenal: “aún cuando no deja de aparecer en alguna protuberancia del velo fenomenal” (Lacan, 2009: 734).

## [B. SOBRE EL “OBJETO” EN CUESTIÓN

[A). Objeto]

*“Ese fantasma tiene una estructura que volverá a encontrarse más lejos y en la que el objeto no es más que uno de los términos en que puede extinguirse la búsqueda que figura. Cuando el goce se petrifica en él, se convierte en el fetiche negro en que se reconoce la forma claramente ofrecida en tal tiempo y lugar, y todavía en nuestros días, para que se adore en ella al dios”.*  
—Lacan, *Escritos II*.

El objeto del deseo *causa* en el sujeto deseo —en esto la explicación es la siguiente: el “objeto debe ser concebido por nosotros como la causa del deseo, y, para retomar mi metáfora de recién, el objeto está detrás del deseo” (Lacan, *Seminario X, La angustia* [clase 8: del 16 de enero de 1963]: 5). Que el objeto sea deseado por un sujeto debidamente no implica dejar de establecer que tal sea un sujeto y que el deseo de él o hacia él no comprenda, por ello, a un sujeto en

anamorfosis<sup>28</sup>. Y es un lugar (“el lugar del Otro”) (Lacan, 1966: 3) el que el sujeto anhela y considera la diacronía indisociable para ocupar ese *lugar* que demanda; este *lugar* constituye la estructura que le provee el fantasma al sujeto: “el *objeto a* minúscula gira [...] en torno a la existencia de este objeto particular. Pero la relación entre este sujeto barrado y el objeto a es la estructura, que siempre se encuentra en el fantasma que sustenta al deseo, en tanto que deseo no es otra cosa que a lo que he llamado la metonimia de toda significación” (Lacan, 1966: 9).

Al percatarse el sujeto del fantasma del objeto (el cual también es posible plantear mediante una batería significativa (S1>S2)] su deseo pone de manifiesto la unidad con S1 o significante Amo: que se dé la unidad esencial, desde el momento en el que piensa en unirse al Uno, pues “es necesario que este 2 constituya el primer entero, al cual no le sea suya aún la categoría de número antes de que aparezca el 2. Uds. Lo han hecho posible porque el 2 está aquí para otorgar existencia al primer 1: pongan 2 en lugar de 1 y en consecuencia en el lugar del 2 verán aparecer el 3” (Lacan, 1966:3). El fondo del asunto no es la razón de ser del significante Amo o S1, sino en función de dar la marca que instaure en S2. Es justamente por este camino que se debe de entender que la marca instaure la propiedad del amo: “el ser mismo de la marca, de toda marca: es al mismo tiempo un indicio de propiedad (como el que se utiliza para el ganado), un acto de identificación (como el número de la placa de un soldado) y un gesto fetichista, que divide el cuerpo, destaca y opone dos de sus partes” (Barthes 1997: 166). En la posición fetichista del esclavo, inclusive, “el grito es la marca de la víctima, porque elige gritar se convierte en víctima” (Barthes, 1997: 166).

el recurso de la marca, abre, pues, la consideración de instaurar la falta de S1 por estructura en S2, en su situación permite borrar diferencias enfatizando la identificación (o rasgo unario) de S2 con S1, por ello S2 reincide continuamente por la posición de S1. El hecho gira en torno al automatismo de repetición de S2: su repetición aspira a repetir la identidad de S2, se trata, entre otras cosas, del

---

<sup>28</sup> Lo que la anamorfosis permite es un cambio de perspectiva: la del sujeto, permite retratarlo con variables, pues la anamorfosis -admitiendo que su función es la de ensanchar y/o deformarlo, permite que todo sujeto vea en otro sujeto a su objeto.

atravesamiento de S1 sobre S2. Así es como los rasgos de la división o hiato<sup>29</sup> en el sujeto son idénticos, incluyendo a S1:

La marca tiene el efecto de borrar la diferencia, y esto nos da la clave de lo que pasa en el sujeto, el sujeto del inconsciente en la repetición porque Uds. Saben que este sujeto repite algo peculiarmente significativo, el sujeto está aquí, por ejemplo, en esta cosa oscura que llamamos en algunos casos trauma, o placer exquisito [...] Es el retiro de toda diferencia, y en este caso -sin el rasgo- la "cosa" primera es simplemente perdida. La clave de esta insistencia en la repetición es que en su esencia la repetición como repetición de la identidad simbólica es imposible. De cualquier manera, el sujeto es el efecto de esta repetición en la medida en que necesita la evanescencia, la obliteración de la primera fundación del sujeto, la cual es la razón de que el sujeto, estatutariamente, siempre sea presentado como una esencia dividida (Lacan, 1966: 7-8).

El hecho fundamental es la marca como la esencia del sujeto, en esta indagación la declaración promueve la igualdad, hacia el Uno. Este *hecho* está destinado a hacer solidaria a la marca como lo que asalta al sujeto: en su manifestación de deseo del Uno que toma y por ello se desea, y por tal *hecho*, cultural, el deseo, no es natural, ni cualidad común al conocimiento primitivo o instintivo.

Mediante la sujeción al Uno el *hecho* de asaltarlo se sostiene en lo que se promueve, *albedrío* en el momento de someterse a él. Yendo más despacio, siquiera el Uno se esfuerza por seducir al sujeto al placer, se auto-determina y deberíamos coincidir en que a la Ley del Uno el sujeto se vincula voluntariamente. Así, el centinela que guarece a la Ley, en las parábolas de Kafka, funciona como el que le da la bienvenida a los hombres que son libres para ser esclavos de ella, no ha hecho el mínimo esfuerzo para convencerlo de cruzar la puerta de la Ley.<sup>30</sup>

Que el Uno sea el asunto precedente, lo es por otorgar el mensaje lingüístico, manifestándose en forma de Ley. En esto ya se asoma el nervio de la cuestión: el lenguaje en relación con la Ley del sadismo. Es decir, la estructura

---

<sup>29</sup> La falta o agujero en el sujeto.

<sup>30</sup> Vease Kafka, "Ante la ley".



tiene equivalencia con el lenguaje aseverando que “«estructurado» y «como un lenguaje» para mí significan exactamente lo mismo. Estructurado significa mi habla, mi léxico, etc., lo cual equivale a un lenguaje” (Lacan, 1966, 3).

La manifestación de la Ley hace su aparición desde aquí. Haciendo del sujeto un ente cultural y su situación de escisión se debe a que su rasgo es lo que la Ley ha hecho de él: la Ley separa al sujeto de un polo natural, y lo hace por acción de la palabra que, al nominar hace posible la permisión. El lenguaje es anterior al sujeto. El Uno es anterior. De este modo, el sujeto se distingue por estar insertado en la estructura de la Ley, termina por establecerse en diacronía con la Ley.

Por ejemplo, las escenas (de las que Roland Barthes menciona como rituales de Sade) que se encuadran en la literatura sadiana tienen el fin de promoverse como educativas; las escenas en el cuadro son percibidas por los personajes y el lector. De este modo el teatro o la práctica sadiana tiende al orden, mediante el *performance* los actores desbordan su lujuria, pero de forma ordenada:

La lujuria no tiene freno, pero sí orden (en Silling, por ejemplo, la depravación cesa irrevocablemente a las dos de la mañana). Innumerables, incesantes son las expresiones que remiten a una construcción voluntaria de la construcción erótica: disponer del grupo, arreglar todo esto, ejecutar una nueva escena, componer con tres escenas un acto libidinoso, formar el cuadro más nuevo y más libertino, convertirlo en una pequeña escena, todo se arregla; o por el contrario: todas las actitudes se perturban, romper las actitudes, todo cambió de repente, variar la actitud, etc. En general, la combinatoria sadiana está determinada por un «jmordenador» (un director de escena): «Amigos, dijo el monje, pongamos orden en estos procedimientos» (Barthes, 1997: 38).

Los cuadros que nos muestra Sade forman al sujeto al constituirlo en el gusto por el dolor, se trata, pues, de los juegos del dolor: la lujuria implicada en la escena sadiana que se dice predilecta, lo es por fomentar la práctica de la Ley. ¿Qué quiere el sádico cuando en la *relación de objeto* lo que sigue de ello no sea sino el fantasma sadiano condescendiente con él? La educación sadiana está promovida por el Uno, del que justamente por estar oculto es que se encamina su búsqueda, pero siendo

un sendero árido, pues lo va sospechando continuamente, de un modo particular el goce del Uno es lo único que encuentra. La educación sadiana agencia el goce del Uno, que le permite ser tamiz para encontrar el *a* del fantasma, a saber, no se encuentra otra cosa más que la angustia del Uno. Al respecto, lo “que se oculta tras esta búsqueda de la angustia del Otro, es, en el sadismo, la búsqueda del objeto *a*. Es para esto que traje, como referencia, un término expresivo tomado de los fantasmas sadianos, «la piel del boludo» {*la peau du con*}” (Lacan [clase 14: del 13 de Marzo], 1963: 13).

Aquí lo esencial es la condición de posibilidad del Uno en el sentido del fantasma sadiano: “ser de carne y, hasta el hueso” (Lacan, 2009: 734). Pareciera tratarse, en efecto, de referencias al materialismo vulgar del siglo XIX, en donde el objeto se busca dentro de la estética trascendental (espacio y tiempo). Si consideramos la situación de sometimiento por parte del fantasma al ejecutor, no obstante, ello “es lo que sucede con el ejecutor en la experiencia sádica, cuando su presencia en el límite se resume en no ser ya sino su instrumento.” (Lacan, 2009: 734).

El Uno como ser de carne y hueso es lo que desea el sádico. En la situación mostrada, y dicho esto desde la perspectiva dada, el Uno es lo que se anhela, se presenta la ocasión oportuna para atraerlo. Es decir, el afecto que este da puede ser frío, indiferente y prejuicioso. Es, entonces, que por esto el deseo del Uno — articulado como voluntad de gozar— termina desapareciendo suscitando impotencia.

Si seguimos el rastro del deseo del Uno aquí podemos encontrar que este deseo no es de gozar, sino el de adquirir una relación perpetua con el placer.

[B]. *A hurtadillas*]

*“Verdad de la Crítica. En consecuencia, los postulados en que ésta se acaba: la coartada de la inmortalidad adonde rechaza progreso, santidad y aun amor, todo lo que podría provenir de satisfactorio de la ley, la garantía que necesita de una*

*voluntad para la que el objeto al que se refiere la ley fuese inteligible, perdiendo incluso el chato apoyo de la función de utilidad a la que Kant los confinaba, devuelven la obra a su diamante de subversión. Con 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”.*

—Lacan, *Escritos II*.

*“Pero las ideas de Dios e inmortalidad no son condiciones de la ley moral, sino solamente condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esta ley; es decir, del uso meramente práctico de nuestra razón pura”*

—Kant, *Crítica de la razón pura práctica*.

Abramos aquí un paréntesis. El sentido que aquí tiene el objeto, entre muchos otros, refiere a que es causa del deseo. Está promoviendo la Ley a la que intenta remitir al objeto y es útil para la promoción del goce. Es por este detalle que, en la obra de Sade, el modo de considerar al objeto es más honesto que el modo de Kant. Se trata de una verdad posible de ilustrar tras examinar la *segunda crítica*, en donde el objeto tiene carácter erotológico, pero por ello es escamoteado.

Distingamos el peso del objeto por sus contundentes implicaciones. Se puede admitir que la importancia de detectarlo es *revelante*, el acierto: la sagacidad para saber de su escondite. Es decir, en general, la intención de Kant es la de escamotear el erotismo del objeto; ocultar lo sustancial, a saber, el *elemento* sadiano. Dicha esta consideración, en Kant el objeto de la Ley moral encubre tal *elemento* mediante el *pre-texto* del uso de la *razón puramente práctica*<sup>31</sup>; por ello,

---

<sup>31</sup> Sin duda, la *razón puramente práctica* de Kant repliega al *objeto*: “hay que reconocerle evidentemente este carácter por la simple razón de que su solo anuncio (su *kerigma*) tiene la virtud de instaurar a la vez tanto ese rechazo radical de lo «patológico», de todo miramiento manifestado a un bien, a una pasión, incluso a una compasión, o sea, el rechazo por el que Kant libera el campo de la ley moral” (Lacan 2009, 731). La situación de la *razón pura práctica* se anuncia con el siguiente *kerigma*: “triunfará” al ocultar la tortura. Es un *kerigma* que se establece al dar la espalda al gusto. Por ello es que en Kant el *objeto* es demasiado discreto: “un bien, a una pasión, incluso a una compasión” (Lacan, 2009: 731).

su *segunda Crítica* ha de ser escuela ética, pese a no reconocer a su benevolente síntesis *histórica*: la obra de Sade.

Sugerentemente, la obra de Sade se presentará como única y notable *verdad* del sistema de la razón de Kant. El acento está puesto en lo que se omite y en la articulación que aquí se formula y descubre: la de una verdad con causa materializada o tangible, a saber, el cuerpo; no se trata de la situación de una *Verdad fenomenal* en el kantismo revelada por ser antipeso del sadismo, lo que se sobreentiende cuando pretende someter el sadismo por fuera de la voluntad universal. La intención es absolutamente necesaria: determinar al sadismo en universalidad.<sup>32</sup>

Sade es homenajeado. Es aquí donde cobra sentido la postura de Lacan, a saber, Sade como la síntesis que no se reserva nada al seducir al objeto. Sería una arbitrariedad que Lacan no demostrara ni homenajeara el ocultamiento de la obra de Sade en Kant, esto quiere decir la revelación de un homenaje hacia Kant, como el punto de viraje o eje de inflexión des-ocultado.

El objeto es en función del sadismo y se manifiesta inscrito en el asunto trascendente que sitúa al sádico como el ser ahí y como agente del tormento, en aspiraciones a la *Cosa-en-sí* (*das Ding*).<sup>33</sup> Así, pues, este hallazgo en Kant se describe en Allouch: “el objeto inaccesible, trascendente, la cosa-en-sí, desde «el punto decisivo» que se llama Kant se vuelve, con «el no inaugural» Sade, un ser ahí, un *Dasein*. (Allouch, 2003: 111).”

Es el elemento trascendental lo que permite dar cuenta de la culminación fundamental del objeto *de la Crítica* y cuya única verdad quedará justificada oportunamente en la *obra de Sade*, se demostrará así a Kant: “Sade es el paso inaugural de una subversión [...] que da la verdad de la *Crítica*” (Lacan, 2009: 727). El objeto se descubre indicándolo con un ultimátum, de tal forma que es posible detectarlo, sobre todo porque *a priori* Kant lo hace inasible empíricamente —

---

<sup>32</sup> Sorpresivamente, Lacan toma aquí el sentido de un sadismo desvinculado del masoquismo; no obstante, el sádico para él no funciona o se divulga introduciéndose en el sadismo.

<sup>33</sup> Es en el *Seminario VII (La ética del psicoanálisis)* en donde puede hacerse una apostilla a Heidegger, sobre una mayor descripción sobre la *Cosa*. Sea como fuere, siempre ha existido una relación con la *Cosa-en-sí*, ella en correlato otrora ignorado y tratándose del “gran Otro absoluto del deseo”, lo que difiere de Kant y designando en él como hazaña del imperativo categórico.

deduciendo, por ello, que su preferencia predilecta consiste en ir más allá de la estética trascendental. En su permanencia sospechada lo que opera es un objeto estrictamente significativo y, por ello, “hurtado a toda determinación de la estética trascendental” (Lacan, 2009: 734).

Se sabe, también, que la detección del objeto se intenta demostrar confirmándola textualmente: “*La filosofía en el tocador* viene ocho años después de la *Crítica de la razón práctica*. Si, después de haber visto que concuerda con ella, demostramos que la completa, diremos que da la verdad de la *Crítica*.” (Lacan, 2009: 727).

El objeto son los postulados o suplementos del sadismo que Kant hurta.<sup>34</sup>

Por lo anterior, Lacan teoriza al objeto, reconociéndolo en el sentido de la experiencia sadiana, se trata de su personificación en el Amo que tortura<sup>35</sup> dada su *falta*,<sup>36</sup>; a disposición de colmarla con lo que el *torturador quiera*. Si siendo servil lo comprobamos alienado y de cuya permanencia se testifica gozante, entonces, está atenido a una Ley, a la que, desde siempre, desea acoplarse. Se trata del objeto de la Ley moral, más que cualquier otra consideración.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> En Kant no encontramos al objeto, ello cuando rechaza “la coartada de la inmortalidad adonde rechaza progreso, santidad y aún amor, todo lo que podría provenir de satisfactorio de la ley, la garantía que necesita de una voluntad para la que el objeto al que se refiere la ley fuese inteligible” (Lacan, 2009: 727-728). Paradójicamente el objeto adquiere consistencia con esos postulados, en donde es a condición de su hurtamiento que se desean encontrar. La insistencia en Sade es que sin esos postulados el carácter del objeto sería vacío o imposible. En cierto sentido inusitado, si atrae el objeto ello se debe a que él provee lo satisfactorio de la Ley, empero, lo satisfactorio de la Ley se trata de un principio que Kant ocultó. El objeto desprovisto de un postulado como lo es la satisfacción —retirada ella por Kant— nos da, pues, a la consideración Real o fenomenal de la Ley. Estos postulados también están comprendidos como una novedad en la exploración es, pues, que en realidad se hurtan para negar la tortura, por ello es que se admiten a esos postulados en *falta*. Y si Sade actúa, al respecto, es para alabar al objeto, dándole cada vez más apoyo —¿no es notable que el objeto y siéndonos revelado como sadismo, se halla descentrando al sujeto (\$), y no como una dificultad para él, al ver que en ello se van todos sus deseos? La revelación de esa división se entiende, entonces, como la apetencia por la violencia y alcanzar a la ley sublime del objeto —a los postulados.

<sup>35</sup> En este sentido el torturador se vuelve víctima de un Amo masoquista.

<sup>36</sup> Queda aquí otra variación: el sujeto en falta del Otro está en discordia con él. Bástenos con relatar su demanda, no siendo ella el contentarse con una escueta experiencia finita. Se sobrentiende que, por ello, la experiencia pretendida por el sujeto sea la sublimación; aunque por defecto inevitable “la verdad de la *Crítica* [...] se acaba” (Lacan, 2009: 727). Efectivamente, cuando se busca al Otro lo oportuno es hallarlo sublimado, puede no encontrarse así, será debido a su carácter finito; a la significación de lo sublime, es decir, lo *consumado* o *acabado*, y su referencia propia, por ello, es su semblante de negación.

<sup>37</sup> Puesto que al estar advertidos de la clemencia solicitada al *torturador*, es con la ataraxia de la experiencia epicúrea y estoica que podría intentar romper con la perseverancia por el Otro, sí así

Se trata de convenir detectando al objeto de la *Crítica* de Kant en su desenlace, siendo a quien se *tortura* dentro de las condiciones de la experiencia sadiana.

Y bien, hay en esto tentativas: el torturador resultando ser ejecutor e *instrumento* que afecta, en tanto que el interés de este es en su testimonio que irrumpe, de manera que se trata de la búsqueda del objeto propiciada y que es llevada a cabo para colmar toda *falta*.

El mandato a gozar es coacción del torturador (para que se actúe de tal modo...); mandato que deja al torturado en posición de barrado. Dicho de otro modo, en el torturado hay apetencia que intentará “saciar”.

Inclusive, al deliberar a “la prueba kantiana de la regla universal con el grano de sal que le falta” (Lacan, 2009: 731), ello sería el objeto; el grano de sal que le falta es el elemento sadiano.

Sea como fuere, ante la falta y búsqueda consecuente realizada por el torturado, *puede* fracasar; a pesar de ello, su tenacidad tiene que ver, es necesariamente *revelante* en cuanto a la sustitución y búsqueda de un *torturador*. En esta instancia, suele suceder que el objeto se trata de una antinomia, al momento de negarse(le) toda demanda al torturado. Ello se debe a que la interdicción del torturado, dada la carga objetal y el modo de revelación del objeto refiere a una manifestación incompatible con la clandestinidad del fantasma, no de acuerdo a lo “satisfactorio” de tal.

Quien persiga la instrucción de la *razón pura* se guía mediante el uso de su voluntad, esto es, auto-sometimiento a ella si prestamos atención detallada a su énfasis como objeto. Por una parte, ello se ve en sus propias determinaciones, bajo este telón se pretende ir más allá del sometimiento.

[C). *Máximas*]

---

puede decirse, en la resistencia a la seducción, la que puede ser propiciada por el Otro. La consideración del Otro es omni-abarcativa: en donde la renuncia al Otro únicamente radica en la conquista de un estoicismo.

La moral de Kant refiere a máximas. Es efectivamente que una máxima requiere de la consideración de un actuar racional para que sea posible el ejercicio de una Ley. Se trata aquí de la diferencia entre las máximas de Kant y Sade. Insistiendo, aún, en la mayor honestidad de Sade<sup>38</sup> y sin dejar de lado la referencia de Allouch, sobre una fractura formal en ambas<sup>39</sup>. La máxima de Kant es un tuteo emitido sin posibilidad mínima de *reciprocidad*; con intención, pues, de fundar la reflexividad en el yo que recibe tal máxima y sin dar posibilidad a la *reciprocidad* o desquite. Y en tanto que en ella no hay posibilidad de elección, no hay réplica hacia quién emite el mandato de la máxima; quien emite el mandato autoriza hacia él “la reciprocidad y no la carga de desquite.”<sup>40</sup> La máxima está pensada en términos de dirigirse al automatismo del sujeto, por ello es que en esta consideración la significación de la máxima está idealizada.

Desde hace algún tiempo, la estética trascendental misma —hablo de lo que en la *Crítica de la razón pura* es designado de este modo— puede ser cuestionada, al menos en el plano de ese juego de escritura donde despunta actualmente la teoría física. En el punto de nuestra ciencia al que hemos llegado, por ende, una renovación, una actualización del imperativo kantiano podría expresarse así, empleando el lenguaje de la electrónica y de la automatización: *actúa de tal suerte que tu acción siempre pueda ser programada. Lo que nos hace dar un paso más de un desprendimiento todavía más acentuado, sino el más acentuado, de lo que se llama un Soberano Bien* (Lacan, 1988: 96).

En Sade hay mayor honestidad con respecto a Kant: sencillamente ello se debe a que la “máxima sadiana es, por pronunciarse por la boca del Otro, más honesta que si apelara a la voz de dentro, puesto que desenmascara la escisión, escamoteada ordinariamente, del sujeto.” (Lacan, 2009: 732).

La máxima de Kant dice: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal” (Kant, 2003: 28). En un cuadro de oposición, la máxima de Sade es común a

---

<sup>38</sup> Allouch insiste en ello: “luego de haberlos situado efectivamente juntos Lacan se dedica a disociar a Sade de Kant, diferenciando al primero como «más honesto»; aunque, como veremos, para diferenciarse luego de Sade” (Allouch, 2003: 17).

<sup>39</sup> Consiste pues en la ambigüedad que implica una “razón pura práctica” (Allouch, 2003: 108).

<sup>40</sup> (Lacan, 2009: 731).

cualquiera y admite reciprocidad,<sup>41</sup> en Kant, por el contrario, se trata de un yo que puede ser cualquiera a condición de escuchar su propia voz: considera, sobre todo, un yo univerzalizante. Ambas máximas se tienen en consideración: apareciendo de diferente manera, en Kant es el yo quien se auto-impone; en Sade el Otro o el objeto es quien impone la máxima o enunciación. Lo que sucede por esta acción del Otro es lo siguiente, al sujeto se le desenmascara develando su verdadero deseo. El sujeto del enunciado es desenmascarado, él afirma su simpatía por la república libertina.

Así es como esta situación en *Kant con Sade* encuentra semejanzas, nos encontramos con la “enigmática” máxima de Alfred Jarry mencionada en su texto *Ubú rey*: “Viva Polonia, porque si no hubiera Polonia, no habría polacos” (Lacan, 2009: 729). Se trata de un chiste referenciado que como ejemplo breve su función se enfoca en desenmascarar la escisión del sujeto, escamoteada y ordinaria de él, al tiempo que la muestra ejemplificando a una elemental forma de libertinaje. “Viva Polonia” es una máxima o dispositivo que descubre el libertinaje del sujeto. En esta sentencia se hace hincapié en que el único efecto del objeto del deseo es el de promover el derecho universal a gozar. Se da la advertencia de una sentencia en donde se ha localizado algo de lo cual es posible corroborar de manera silogística: la existencia de lo universal<sup>42</sup> de la sentencia: Polonia, quien dicta la Ley a los polacos y quien tiene la heráldica de ser el objeto, asumiendo que tal Ley es el deber fenomenal para los polacos. Es aceptable pensar que la premisa mayor está promoviéndose como el objeto de la menor y de la que emanan demandas Reales<sup>43</sup>,

---

<sup>41</sup> Es por ello necesario incorporar que la dirección de la máxima es emitida por el “sujeto del acto (en el sentido gramatical de la palabra)” [Barthes 1997: 41], en donde el sujeto del acto puede ser cualquiera: si inclusive este sujeto del acto es torturador, siendo que previamente era víctima. El análisis de Barthes es prudente, puesto que los roles son cambiantes: “el sujeto del acto [...] puede ser un libertino, un ayudante, una víctima, una esposa; además, porque disuade basar la división de la sociedad sadiana en la particularidad de las prácticas sexuales (es todo lo contrario de lo que ocurre entre nosotros; siempre nos preguntamos si un homosexual es «activo» o «pasivo» ; en Sade, la práctica sexual nunca sirve para identificar a un sujeto). Ya que todo el mundo puede ser sodomita y sodomizado, agente y paciente, sujeto y objeto, ya que el placer es posible en todas partes, entre las víctimas y entre los amos (Barthes, 1994: 41-42)

<sup>42</sup> El “viva Polonia”, hace hincapié en la parodia universal que se desata *con* Sade: el derecho universal al goce.

<sup>43</sup> Demandas al margen de lo imposible. Lo Real es un impasse. En los términos de la batería significante permitirán ver que la repetición del significante Amo (S1) no es solo una abertura para su reconocimiento, permitirá ver qué la identificación de S2 con él no es posible dado lo Real de S1.



las de los polacos; de antemano ante lo que su país les impone solo le solicitarán suplicio. En lo que concierne a Polonia, ella es la *torturadora*, esto es, en tanto que los polacos no responden a la alta expectativa de su país. Es decir, los polacos están en falta: no hay obediencia al deber moral promovido por el país. En el extremo del asunto, la situación es, sin embargo, arbitraria, se constata ello al no consumarse en los polacos la facultad de regla universal. Esto ocurre por lo Real que el *torturado* desea encontrar, a intentar apoderarse del objeto, dados sus rasgos a venerar<sup>44</sup>: por decepción, “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” (Lacan, 2009: 731). Aunque, en la máxima todo se puede *hacer divisible*: insistiendo demasiado en que a ella no le puede ser asequible la Ley de la “razón.

Algunas de las *máximas* de Sade —de las que se hacen mención en *Kant con Sade*— no aparecen en su obra pero sí en el *Seminario VII*, en donde se hace un ejercicio que consiste en presentar o inventar determinada máxima “pareciendo ser” letra de Sade.<sup>45</sup> La primera de ellas es quizá la que comanda a las demás: “*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, 2009: 730).

---

<sup>44</sup> Que la identidad con respecto al objeto en cuestión no sea posible, es lo que termina generando cierta decepción en el torturador. ello se da así por la divinización del *objeto* v.g.: lo sublime e ideal abstracto. El torturador no puede, aquí, siquiera, desde un instante inicial o final, considerar al ideal patrio en equivalencia, se constituye en semejanza inalcanzable. No es posible una Polonia etérea, he aquí la reciprocidad de lo que se dice considerarse como amor del uno al Otro.

<sup>45</sup> Se trata de una máxima establecida en lo concerniente al goce: “*présteme la parte de su cuerpo que pueda satisfacerme un instante y goce, si eso le place, de la del mío que pueda serle agradable*” (Lacan, 1990: 244). El rasgo de esa máxima es el de hacer referencia al cuerpo entendido como parte u objeto (parcial), y, enmarca el sentido que, posteriormente, Lacan le dará en los *Escritos*, al referirlo al el sentido del corte. Es un cuerpo parcial en función de ser parte de un objeto total: “ese objeto sólo pide volver a entrar en el objeto, en el o objeto valorizado, el objeto de nuestro amor y de nuestra ternura , el objeto en tanto concilia en él todas las virtudes del pretendido estadio genital. Conviene detenerse en el problema de uha manera diferente y percatarse de que ese objeto necesariamente está en estado de independencia en ese campo que consideramos, por convención, como central. El objeto total, el prójimo, viene a perfilarse en él, separado de nosotros, elevándose, si me permiten decirlo, evocando la imagen del Carpaccio de San Giorgio degli Schavione en Venecia, en medio del dibujo de u osario” (Lacan, 1988: 244).

Allouch, inclusive, centra su atención en lo que puede presentarse como la insuficiencia en la invención de las máximas. Al respecto comenta: “Juliette le ofrecía a Lacan varias posibilidades de extraer una «máxima», por lo menos cinco.” (Allouch, 2003: 102).

Ahora es necesario, en efecto, plantear el rechazo de lo “patológico” kantiano. En la sugerencia de Kant es preciso el padecimiento del sujeto en su interés por el objeto, a saber, inmerso en lo que Kant refiere como lo “patológico”. En Lacan, en general, y en lo que a esto concierne hay que sugerir al objeto desprovisto de todo carácter “patológico”. El motivo de este rechazo, en efecto, se justifica por el hecho de hacer permisible a Sade:

Aun cuando se revele como imposible, el rechazo kantiano de lo patológico, dentro del texto de Lacan, sirve para hacer pasar a Sade. Quizás esa maniobra retórica intervenga un poco tarde como para funcionar, para no aparecer como un recurso tosco ya usado, puesto que hemos visto que Sade, en los años sesenta, ya no es censurado (Allouch, 2003: 99).

¿Cuál es la relación entre la máxima y el objeto erotológico? La permisión que, sorpresivamente, le da Kant a Sade. Así, para muestra, si a la moral de Kant se le retira lo “patológico” lo que hay es permisión. Esto bien puede considerarse desde la inusitada inocencia de Sade, dicho de forma aforística: “Sade bebé con el agua del baño kantiano.” (Allouch, 2003: 98). Ahora es cuando quizá nos persuade la *honestidad* de Sade, en el sentido de su purificación o inocencia.

En el nivel del funcionamiento textual, retórico, de «Kant con Sade», Kant le permite a Lacan introducir, hacer admisible la máxima sadiana, que se beneficiará con el prestigio de la moral kantiana. La máxima supuestamente «de Sade» va a ser de alguna manera «honorable» desde el momento en que, como lo indica la moral kantiana, la cuestión moral se plantea a partir de Kant independientemente de lo «patológico». Kant mediante, Lacan invita entonces a su lector para que aborde a Sade independientemente del «enervamiento» (con claridad: de la excitación sexual) que en algunos provoca su lectura (Allouch, 2003: 98)

El ocultamiento del objeto se debe a que en él hay “algo significativo;”<sup>46</sup> se trata de algo en lo que la máxima del *torturador* pretende, todavía, realizarse en búsqueda. Por eso, sobre el deseo de la máxima se ve y es difícil que se retenga o se cumpla, debemos extraer de esto la imposibilidad para que se haga la universalidad de la Ley, recordando una condición de Kant al respecto: “que no valga en ningún caso si no vale en todo caso” (Lacan, 2009: 729). Es decir, “para que esa máxima haga la ley, es preciso y suficiente que, ante la prueba de tal razón, ella pueda retenerse como universal por derecho lógico. Lo cual, recordémoslo de ese derecho, no quiere decir que ella se imponga a todos, sino que valga para todos los casos” (Lacan, 2009: 732).

La referencia al *objeto*, inclusive, nos lleva a considerarlo bajo la regla universal, a la vez que es por esta condición que va de acuerdo con el derecho universal al goce promovido por Sade. Es, sin duda, el goce una determinante secuela que irrumpe el más allá del principio del placer. Se trata, inclusive, de una variación en el objeto, inmerso en la postura política: el republicanismo del que es partidario Sade. Lacan, aquí, cita a Sade cuando proporciona el panfleto<sup>47</sup> de la

---

<sup>46</sup> La máxima es la voz en la conciencia que se articula de manera significativa. Esta voz sugiere a la universalidad, ello es fácilmente reconocible cuando la máxima se encuentra en un atolladero, pero, justamente, eso se da en tanto que esté presente su pretensión de universalidad que no deja nada de lado, si quiera —y para su desgracia paradójica— a la complacencia en la insatisfacción —el goce.

<sup>47</sup> No se puede asumir al dialogo teatral, la *Filosofía en el tocador*, sin un panfleto; sin mostrar a la síntesis universal del republicanismo sadiano. Allí la presencia del *factum* queda revelada como máxima y sus intenciones son las de desplegar un *ethos* universalista. La presencia del *factum* pretende el encuentro con el objeto, que se le capture en determinada circunstancia histórica —qué el republicanismo cumpla los efectos promovidos tras la revolución francesa. Una similar percepción o intuición de este proyecto universal e histórico en Sade importa por el acontecimiento y, al menos, como circunstancia o promesa política a cumplir: la del *Bien* común, y el ya insinuado tema del goce. Las intenciones de un *ethos* universalista se logra con la promoción del derecho al usufructo recíproco del cuerpo: “Baste referirse, para confirmar esta perspectiva, a la doctrina con que el propio Sade funda el reino de su principio. Es la de los derechos del hombre. Es porque ningún hombre puede ser de otro hombre la propiedad, ni de ninguna manera el patrimonio, por lo que no podría hacer de ello pretexto para suspender el derecho de todos a gozar de él cada uno a su capricho. Lo que sufrirá por ello de constricción no es tanto de violencia como de principio, toda vez que la dificultad para quien la hace sentencia no es tanto hacer que consienta en ello como pronunciarla en su lugar” (Lacan, 2009: 732). Estando en condiciones de posibilidad, el derecho universal toma por objeto el goce del Otro —en sí pretendiendo un desenlace siendo máxima, a saber, que la deducción de la *Crítica* sea la *felicidad en el mal*. Se confirma ello con la siguiente aclaración: “el nervio del *factum* está dado en la máxima que propone su regla al goce, insólita en tomar su derecho a la moda de Kant, por plantearse como regla universal. Enunciemos 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»”

*Filosofía en el tocador* que contiene otro panfleto: el *factum* “Un esfuerzo más, franceses, antes de que podáis ser llamados republicanos”<sup>48</sup>. Este *factum* tiene otro rasgo, que suele considerarse utópico:

Si existe una utopía sádica en relación con las esperanzas engendradas por la Revolución francesa, esa utopía está expuesta del mejor modo en ese libelo *Franceses aún un esfuerzo...* Sade afirma allí que las únicas y verdaderas virtudes republicanas son el coraje y la libertad, y en la época en que se publica este texto seguro que estas palabras implican por parte de Sade desconfianza, tanto respeto del despotismo anterior como de ciertos excesos del poder revolucionario. Sade defiende la idea de una convergencia de las libertades políticas y de las libertades del individuo y afirma: «No nos contentemos con romper los cetros; pulvericemos, para siempre, los ídolos» . La defensa del *factum* republicano universal de Kant es la misma postura que con Sade (Jean, 1990: 259).

Es necesario Intentar captar la relación entre el *objeto*, a saber, los derechos del hombre desde la política sadiana, ello se menciona:

Basta referirse para confirmar esta perspectiva, a la doctrina con que el propio Sade funda el reino de su principio. Es la de los derechos del hombre. Es porque ningún hombre puede ser de otro hombre la propiedad, ni de ninguna manera el patrimonio, por lo que no podría hacer de ello pretexto para suspender el derecho de todos a gozar de él cada uno a su capricho. Lo que sufrira por ello de constricción no es tanto de violencia como de principio, toda vez que la dificultad para quien la hace sentencia no es tanto hacer que consienta en ello como pronunciarla en su lugar.

[D). *Bien en el mal*]

*“Que se esté bien en el mal, o, si se prefiere, que el eterno femenino no atraiga hacia arriba, podría decirse que este viraje se tomó sobre una observación filológica: concretamente que lo que se*

---

(Lacan, 2009: 730).

<sup>48</sup> Sade, *Filosofía en la alcoba* (243).

*había admitido hasta entonces, que se 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 nos introduce a su Razón práctica”.*

Lacan –Escritos II.

Recordemos al objeto y a su nervio: la imposibilidad de alcanzarlo, mencionando que ello es posible de explicar a partir del deseo sádico, inclusive, ahora, desde una observación filológica presente en el escrito *Kant con Sade* de Lacan, en donde se percibe un análisis que Kant realiza en la *Segunda Crítica* sobre *das wohl* (el bienestar) y *das Gute* (el Bien)<sup>49</sup>.

Con Lacan *das Wohl* y *das Gute* tienen comunión al colocarlos en diacronía significativa<sup>50</sup>; no obstante, Kant remarca una diferencia entre ambos y se coarta con la diferencia presente en el idioma alemán: a *das wohl* lo encuentra en el ámbito de lo que agrada a los sentidos (las “motivaciones patológicas”), a lo “patológico”, al sentimiento y a lo pulsional<sup>51</sup>; a *das Gute* lo muestra referenciando al Bien supremo que va de la mano de la moral universal. Es justo aquí que podemos

---

<sup>49</sup> Al latín, Kant, le manifiesta su inconformidad: se trata de lo que aclara al inicio de la *Segunda crítica*, en donde el latín no diferencia *das wohl* de *das Gute*: “lo que los latinos denominan con una sola palabra *bonum*, tiene dos concepciones distintas y asimismo términos distintos: para *bonum* «*das Gute*» y «*das Wohl*», y para *malum* «*das Böse*» y «*das Ubel*» (o «*Weh*»), de suerte que son dos juicios totalmente diferentes que en una acción tengamos en cuenta lo bueno o malo de ella o nuestro agrado o desagrado” (Kant, 2004, 53). Al término *bonum* Kant lo crítica, por estar dando la traducción de dos términos que en alemán son distintos: *das wohl* y *das Gute*; por no estar, *bonum*, en distinción con ellos. Es aquí por donde a Kant le es posible re-orientar a *das Gute* con *malum*: “*Wohl* y *Ubel* nunca significan sino una referencia a nuestro estado de agrado o desagrado, de placer y dolor, y si por eso apetecemos o detestamos un objeto, es solamente en la medida en que se refiera a nuestra sensibilidad y a la sensación de agrado o desagrado que provoca” (Kant 2004, 54). Se puede admitir una referencia más abarcativa al respecto: la permanencia de una diferencia presente, ahora, en la lengua alemana: “La lengua alemana tiene la suerte de poseer términos que no dejan pasar inadvertida esta diferencia. [...] De ahí se sigue ya que la anterior proposición psicológica es por lo menos muy incierta aun si se traduce así: no deseamos nada si no es pensado en nuestro grado o desagrado; por el contrario, es indudablemente cierta y al mismo tiempo se expresa con toda claridad, traduciéndola del siguiente modo: por instrucción de la razón no queremos nada sino en la medida en que lo tenemos por bueno o malo” (Kant, 2004: 53-54).

<sup>50</sup> Sobre *das Gute* y *das wohl* igualados en el *Kant con Sade* de Lacan: *das wohl* refiere a que “el principio de placer es la ley del bien” y *das Gute* “el bien que es el objeto de la ley moral” (Lacan, 2009: 728). Contrariamente a Kant en estas referencias se admite que *das Gute* y *das wohl* se trata de lo mismo. Esto quiere decir que por este sesgo en ambos conceptos no reside lo fenomenal del objeto.

<sup>51</sup> Impulso o tendencia

formular una *razón común* entre *das wohl* y *das Gute*: ¿no acaso es posible —en el sentido de Lacan— admitir a la moral universal (*das Gute*) reducida a esclavitud para el sujeto tal y como sucede con *das wohl*? Kant, en lo sucesivo, insiste en que no se puede constituir una semejanza y que la excelencia de *das Gute* no evada todo sufrimiento es la situación de la que desconfía. Ya en un plano de igualdad, el Bien y el Bienestar ofrecen encadenamiento, en tanto que nos vamos a encontrar con el principio del placer como principio de realidad y no arrojados a una “relación constante con el placer” (Lacan, 2009: 728).

En la lectura que Lacan hace sobre la esclavitud, presente en la *dialéctica del amo y el esclavo*, Hegel es insertado en la estructura por Lacan al mencionar el sentido de un esclavo con deseo de reconocimiento por estructura. Es la ley del Bien la que constituye, esencialmente a un esclavo, el cual está escuchando<sup>52</sup> “*Man fühlt sich Wohl im Guten*” (Lacan, 2009: 728): (*Se siente uno Bien en el Bien, en el Bien se está Bien*). El prestigio el Amo se lo debe al esclavo en una lucha que le ganó; el vencedor de la lucha tiene el privilegio o se permite huir del goce, según lo cree el Amo, aunque, ciertamente, no decide dejar de gozar y por este hecho se demuestra cuando al salvaguardar su cuerpo demanda al esclavo realizar lo que él no y goza por ello. A pesar de protestar contra el goce, el amo goza cuando el esclavo lo hace: está en pretensiones, también, del plus-de-gozar.

Esta instrucción de gozar que se instala en el esclavo —la enunciación *das Gute*— es un axioma que maneja su voluntad en tanto razón práctica y servil. Si *das Gute* es intrínseco al esclavo y, por ello, la razón que motiva su traición al Amo, el Bien ha de ser indicio de malignidad, se trata de la sorpresa que establece la instrucción renovada: “que se esté bien en el mal.” (Lacan, 2009: 728). El Bien aquí es inseparable de la presencia del placer que siempre acaba: “ningún fenómeno puede arrogarse una relación constante con el placer. Ninguna ley pues de un bien tal puede enunciarse que definiese como voluntad al sujeto que la introduce en su práctica” (Lacan, 2009: 727). Es entonces que aquí se asoman las consideraciones de *das Gute*, a saber, *das wohl*. Y al respecto *das wohl* encadena, devasta y engendra

---

<sup>52</sup> Oír al Bien sugerente anula toda libertad, pues sabe que ese Bien está presente en todo momento. Se trata de una libertad que se ha sugerido al esclavo, pues solo en la alienación al amo es posible gozar, esto es, lo que queda del “Bien”. La demanda del siervo va ligada a una exigencia de sadismo.

al \$ (sujeto barrado). *Das Gute* trae consigo el principio de realidad. Ya lo hemos visto referenciado y en eso es único y específico, en tanto que el más allá del principio del placer manifiesta la consideración de lo que *das Gute* otorga: saciedad de felicidad.

La lección sucesiva es la de la incondicionalidad a *das Gute*, en donde nos encontramos con el objeto del placer, pero en deterioro, la presencia del placer siempre acaba: las consideraciones de *das wohl*. Y al respecto, “ningún fenómeno puede arrogarse una relación constante con el placer. Ninguna ley pues de un bien tal puede enunciarse que definiese como voluntad al sujeto que la introduce en su práctica.” (Lacan, 2009: 728). *Das Gute* como enunciación encadena, devasta y engendra al \$ (sujeto barrado), en cierto modo, debido a una economía inmanente al principio del placer. Ya la hemos visto referenciada y en eso es única y específica, en tanto que más allá del principio del placer está el principio de realidad.

Es en la *Segunda Crítica* de Kant en donde se menciona la idea del Bien *supremo* indudablemente revelándonos la ambigua consideración de hacer *el bien* sin interés mediador: el Bien por el Bien o “bien en el bien.” Como si fuese una sentencia digna de del fervor y que, *Bien en el mal*, por considerarla “contraria”, ha de ser “patológica”. Esto lo sostiene en una imposibilidad: la de “Bien en el Bien”. En lo que aquí respecta, no hay más que optar por el funcionalismo de *Bien en el mal*, la esencia que nos manifiesta el funcionamiento del sadismo.

Lacan le está dando importancia a Freud como apoyo; porque menciona que “el principio de placer es la ley del Bien que es el *wohl*, digamos el bienestar.” (Lacan, 2009: 728). Freud, en *Más allá del principio del placer*, menciona que los procesos anímicos son regulados por tal principio: “el curso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio de placer.” (Freud, 1976: 52). Aquí Freud toma como referencia el principio en la tensión displacentera, en donde insiste en que el principio del placer es puesto en marcha por tal tensión, sitio conocido como displacer y posible de admitir diferenciándose de la consideración de un objeto del placer “perpetuo”: el Bien. Que el principio de placer esté pensado en relación con la regulación, con la tensión y fundamentalmente con la Ley, por ello se debe a que el principio del placer no logra alcanzar al Bien. Sin duda como destino,

particularmente la Ley del Bien nos somete con la promesa única del principio del placer. El *objeto* se nos revela imposible de alcanzar, a ello se debe que no se puede dar indicio alguno de una relación permanente con él. Lacan insiste en ello al deducir dos artículos sistemáticos entre sí: 1) no hay una constante con el placer; 2) se abre la posibilidad de la Ley del Bien invadiendo la *praxis* del sujeto que lo constituye sádico.

Lacan le exige a Kant piedad académica, aunque no por ello se vale de la arbitrariedad. Intenta rectificar a Kant, a saber, defendiendo una diacronía entre *das wohl* y *das Gute*; considerando que esto presenta una parodia que nos revela la verdad del asunto, es decir, estas consideraciones extraídas del *objeto* causan interdicción en el sujeto, y es así que aparece la verdad revelada en la práctica del sujeto, ¿a qué práctica se refiere Lacan? ¿Se refiere a la búsqueda del Bien que no parece encontrarse? No se alcanza al objeto debido a dos razones:

1. Lo que siempre muestra el fantasma se busca y no hará su aparición: *das Gute* que, como *objeto*, si bien, actúa dándonos el ulterior atolladero del principio del placer (*das wohl*). *Das Gute* comprende a *das wohl*; aunque con Kant son opuestos entre sí. Aquello que se cita como Bien para darse a desear y torturar al sujeto pudiera, por ello mismo, parecer ser la verdad del Bien, tal y como se concibe?, en esto nos encontramos con la observación de Lacan: “observemos que ese bien sólo se supone que es el Bien por proponerse, como acabamos de decir, a despecho de todo 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 universal” (Lacan, 2009: 728).

2. Fenomenalmente a *das Gute* lo deja de acompañar el plus-de-gozar, que tiene como sustento al fantasma, es quien nos da una visión ideal y, por ello mismo, y *a posteriori*, se pone en juego su “revelación”. Según se ve, en esta consideración es necesaria una suspensión sobre la idea kantiana del Bien que es incondicional por ser categórica: “Nos es indicado por la experiencia que tenemos de oír dentro de nosotros mandatos.” (Lacan, 2009: 728). El Bien da *ultimátums* y solo manifiesta despecho a su devocionario, sobre todo porque lo está condicionando. Empero, se trata de un Bien en *condiciones de posibilidad*, de las que se sabe porque las



podemos poner en duda, dado el testimonio del sujeto, quedan de éstas solo la pulsión y el despojo del sentimiento, a saber, la falta estructural.

Incluso, el Bien *supremo* de los antiguos es diferente al Bien supremo de Kant. El contrapeso, la resistencia, el antipeso, la denegación y el sadismo se retoman para que Kant al amor propio (*Selbstsuch*) lo despoje del sujeto engendrándole discordia. Y en efecto, el Soberano Bien de Kant excluye el amor propio, una secuela que se evidencia como falta y la ubica en lo necesario, a saber, en el “contentamiento (*arrogantia*) de sus placeres.” (Lacan, 2009: 728). El *Soberano* Bien de Kant está siendo, por ello, menos respetable, por el hecho de haber retirado el amor; ante esto queda el odio propiciado, si a ello añadimos que este hecho es la discordia que se pretende, conformidad en el mejor de los casos: “el sujeto siente como contentamiento (*arrogantia*) [...] por el hecho de que una mirada a ese Bien vuelve esos placeres menos respetables. Textual, tanto como sugerente” (Lacan, 2009: 728-729). ¿Cuáles son los inconvenientes del resentimiento hacía esos placeres? Se percibe que una secuela de la imposibilidad del Bien es la que hace que los placeres del sujeto no se respeten.

Lo que se entrevé en Kant, en lo que concierne a *das wohl* y a *das Gute*, consiste en que los puntualiza como lo Real y objetivo del *objeto*. Recordemos sus únicas posibilidades y comprobémoslas: el *objeto* se demanda en tanto subjetividad, a saber, al Otro<sup>53</sup>, y en su fantasma no hay nada del Infortunio, al no hallar allí mal alguno, lo cual es justo el encadenamiento que es general.

#### IV. FANTASMA

##### [A). *Sobre el fantasma desmembrado*]

Siempre que el fantasma opera se manifiesta desde el sadismo, y aunque el de Sade lo traslada de su vida a su obra, el caso es que tal deja de manifestarse o sucumbe. Se trata de lo que presentaremos: el desmembramiento del fantasma. Y

---

<sup>53</sup> Ya la máxima se instala y exige. La máxima del esclavo como la que victimiza. En el punto de cruce entre la Ley universal y el fantasma lo que aparece es el objeto y la Ley se aliena por tal, pues si hay aspiración a la Ley universal es porque hay la ilusión por hacer al objeto.

al contrario de Freud, el fantasma está, momentáneamente, en la literatura (letra) sadiana y no en la clínica.<sup>54</sup>

Convenimos con el análisis de Allouch, que demuestra el desmembramiento o estallido del fantasma, deduciendo por ello un saber referencial y ya no a la obra, fundando que se trata aquí del análisis de la vida más que de la obra de Sade, es, en su vida, en dónde se pierde el fantasma.

La ausencia del fantasma para el psicoanálisis supone su reducción a psicología, de la que Lacan siempre renunció por criticarla; de faltar el fantasma el esquema del psicoanálisis se reduciría a psicología:

De donde surge el desafío para la presente intervención. Si de manera tan insistente, cuando no fastidiosa, el psicoanálisis se aferra al fantasma (aunque se diga "inconsciente") como a su boya (aunque disolviendo aceptablemente el concepto o, mejor dicho: la escritura), ¿no será que el problema que Lacan pretendía solucionar - el del psicoanálisis reducido a una psicología - todavía no está resuelto? ¿O que incluso sigue siendo más intenso que nunca? Pero un escrito no puede controlar sus consecuencias. Déjaremos allí entonces la pregunta para concluir esta introducción señalando que a lo que nos enfrentamos, tomando "Kant con Sade" en primer lugar en el nivel de las decepciones de su enunciación, se asemeja a algo así como: Kant con Sade, y sin Lacan (Allouch, 2003: 23).

Pero realmente, ¿qué es lo que sucede con el fantasma en el ensayo *Kant con Sade*? No es solo por lo que se presentará, ni por lo que representa un fantasma desmembrado, sino porque es el tema decepcionante todavía no resuelto del psicoanálisis. Si el fantasma *sucumbe*, infaliblemente, se debe a que en la obra de Sade la escena está puntuada. Y allí, precisamente, "la escena no es más que discurso" (Barthes 1997: 43). Evidentemente la manifestación del discurso de Sade se da en la singularidad de su escritura. Se sabe que a esta escritura la sociedad la censura dadas las escenas pornográficas, a saber, la novela es marginada, el libro

---

<sup>54</sup> El efecto clínico del fantasma también se considera en *El Supermacho* de Alfred Jarry. Así, pues, sitúa la atención en el fantasma, referenciándolo inconsciente. La variación de Jarry es el fantasma inconsciente observado por la mirada médica. Jarry, antes que el *Nacimiento de la clínica* de Foucault, declara que la mención oportuna para el médico es la de ser observador del fantasma. La característica del fantasma es el elemento sexuado como siendo ello la extraña ventanilla por donde se le puede ver "¿Qué mejor que la idea de un fantasma inconsciente para alimentar esa mirada medica fijada en algún punto invisible?" (Allouch, 2003: 87).

que plasma la sociedad “imaginaria”. A esta singularidad nos aproxima Barthes, de la que es interdicta según la sociedad:

Así se establece la singularidad de la obra sadiana -y al mismo tiempo se perfila el interdicto que la afecta: la sociedad suscitada por Sade, que habíamos creído poder describir como una sociedad «imaginaria», con su tiempo, sus costumbres, su población, sus prácticas, esta sociedad está enteramente suspendida de la palabra (Barthes, 1997: 46).

Las condiciones son desfavorables para la sociedad “imaginaria” de Sade, su palabra<sup>55</sup>. Para considerar la distancia que separa a Sade de sus imaginarios

Por fantasma desmembrado, ahora, entendemos el sitio en el que no es realizable; a saber, en el panfleto dentro del panfleto -*la Filosofía en el tocador*- dentro del panfleto: el *factum* “Un esfuerzo más, franceses, antes de que podáis llamados republicanos”.

[B]. *Esquema 1: sobre la obra de Sade*)

*“El secreto del funcionamiento del funcionamiento del esquema –aparte del fantasma es la V que simboliza el vel y también la voluntad de goce.”*

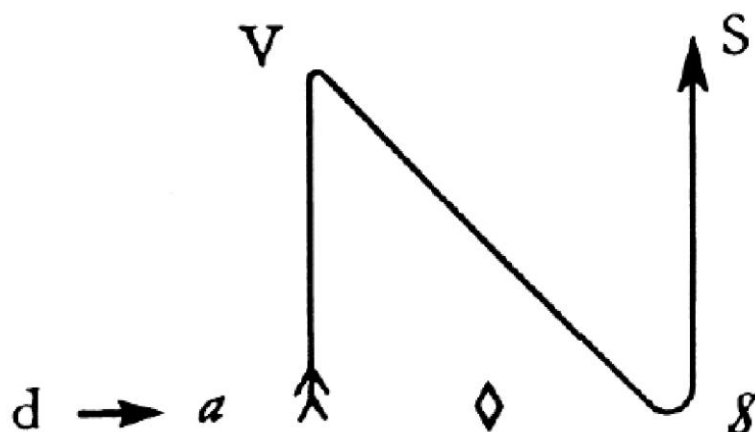
Carlos Fraig – *Lectura de “Kant con Sade” y otros escritos.*

*“La línea sinuosa inscribe la cadena que permite un cálculo del sujeto. Está orientada, y su orientación constituye un orden donde la aparición del objeto a en el lugar de la causa se ilumina con lo universal de su relación con la categoría de la causalidad, lo cual, si se fuerza el umbral de la deducción trascendental de Kant, instauraría sobre el pivote de lo impuro una nueva Crítica de la Razón”.*

*Ibidem*

---

<sup>55</sup> El discurso de Sade tiene la misma dimensión que la palabra. La elaboración del discurso de Sade no se establece en función “ «de dar miedo, vergüenza, deseos, impresión, etc.» , sino concebir lo inconcebible, es decir, no dejar nada al margen de la palabra, ni conceder al mundo nada inefable, tal es al parecer la consigna que se repite a lo largo de toda la sociedad sadiana, desde la Bastilla, donde Sade sólo existió gracias a la palabra, hasta el castillo de Silling, santuario, no de la depravación, sino de la «historia» ” (Barthes, 1997: 49).



En el “*esquema 1*” (Lacan, 2009: 736) se retrata a la obra de Sade o lo que Barthes menciona como el mundo de Sade.<sup>56</sup> Es un mundo que se debe a la escritura. Hay algo ahí que se sostiene, en el fondo del

Lacan despeja el —todavía presente— fantasma sadiano con ayuda de este *esquema*. Lo más paulatino es la línea sinuosa, la *N* “que permite un cálculo del sujeto” (Lacan, 2009: 736). La primera transición que se puede apreciar es el vector o línea de abajo, de *d* a *a*; a saber, se trata de la demanda, en donde se sugiere la trayectoria del deseo del agente (se trata del Amo, causa-agente del tormento o *torturador*), en todo caso tal se hace notar al intentar *duplicar* el goce y el placer, promoviendo en esto su afanisis o su desvanecimiento, de lo cual ocurre en la víctima. El deseo es el deseo que se sustenta en *a*. en donde se localiza como causalidad, causa e incluso instrumento. El vector de la demanda está fundado en la apatía: “satisface el orden del fantasma en cuanto que este soporta la utopía del deseo” (Lacan, 2009: 736).

En la siguiente parte del *esquema* se encuentra la *V*, la causa-agente que ahora manifiesta su *Voluntad de goce*, que desde su estructura es ya goce. El valor de la *V* se debe, en modo alguno, al sentido que va a desencadenar en su víctima: la adquisición de la falta (\$); la encontraremos, más tarde, en lo más ínfimo, soportando el daño, en la parte baja, todo el peso del *esquema*, por estar en

<sup>56</sup> Vease Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*.

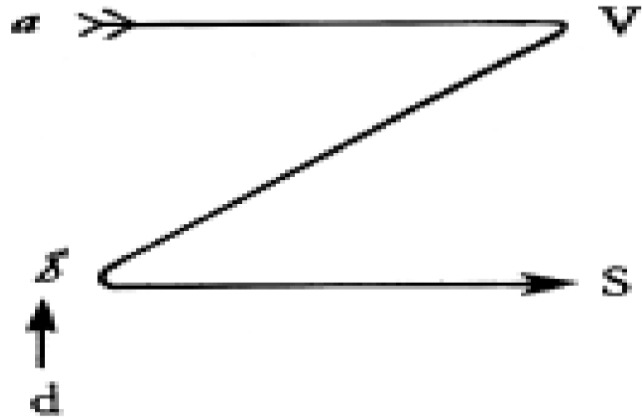
desvanecimiento (\$). De ahí, diría Allouch, es por su falta que se resguarda la víctima, está gozando: “el desvanecimiento de la víctima tiene una función de defensa, y por ende si se lo escribe es preciso indicar, vale decir, escribir en otra parte, lo que se ha puesto a resguardo, protegido mediante ese desvanecimiento” (Allouch, 2003: 110).

En la V reside la voluntad sadiana del agente, “es decir, con Sade haciendo oficio [...] de instrumento.” (Lacan, 2009: 736) En efecto, se trata de la voluntad siendo alienación.

La causa-agente considera para la víctima un instrumento: el placer, sin duda pretende preservarlo; no un sentido *in-significante* o de lo que fue posible asumir en metonimia: el vector de la demanda suscitada ya no en el placer sino dejándola en *aphanisis* (\$). La división (\$) es lo que da la causa-agente en el ejercicio de la pretendida instrumentalización desencadenando-se angustia en la víctima. Es fácil ver que la situación de tormento que se va dando es “desde el Otro devuelta” (Lacan, 2009: 735). Se trata aquí de la introspección sobre la víctima que su fantasma le hace, habría que decir, pues, de las trampas que el fantasma le pone. La intención es la de supervivencia para hacer funcionar la imaginación, para “retroceder infinitamente” (Lacan, 2009: 737).

Lo que posteriormente introduce Lacan es al S (“sujeto bruto del placer” (Lacan, 2009: 736) o sujeto “patológico”). El sujeto bruto se entiende desde la experiencia sadiana pretendida como el \$ (sujeto barrado): alcanzar lo que se puede designar como el verdadero sentido de su deseo, o lo que está sin barra (y se constata con lo que quiere; a saber, su propia “desaparición subjetiva o *aphanisis*” (Rabaté, 2007: 149). La víctima está en condiciones de posibilidad para colmar su *Voluntad de goce*. Es únicamente sometimiento lo que se le designa antes de su su intransigente necesidad de ubicarse como sujeto bruto. Por eso es que al sujeto bruto lo propicia el fantasma de la víctima. Esto quiere decir que a S lo enfatiza la mirada del fantasma; S es el cuerpo que como *phatos* es llevado al límite.

[C). Esquema 2: el asunto Sade o de su interfección]



El “esquema 2” (Lacan, 2009: 740) es el resultado de un *cuarto de giro*, dando a entender, pues, que por medio de una torsión o giro (*cuarto de giro*) en el *esquema 1* se retratará, ahora, la vida y la política sadiana.<sup>57</sup> Hay un rasgo que considerar aquí: el giro de Sade o de Sade como ciudadano. Pues precisamente con este giro auspicia la revolución:

Esta «movilidad de sus opiniones de que se resiente su manera interior de pensar», movilidad que le está impuesta, dice, por la obligación en que se encuentra de trabajar diariamente «tan pronto por un partido, tan pronto en favor del otro», en su condición de hombre de letras). Detesta y denuncia los antiguos abusos, pero defiende al rey y quiere ver en él al jefe de la nación. Es revolucionario, pero antijacobino («antijacobina»). Quiere no única asamblea nacional, sino dos cámaras como en Inglaterra. Defiende un programa absolutamente moderado y centrista y prefiere cierto pluralismo político (su pensamiento «no está realmente por ninguno de los partidos y está compuesto por todos»). No sin buena fe y claridad de espíritu. Claridad por otra parte, en medio de la oscuridad y de la duda. La exposición del programa termina con estas palabras: «¿Qué soy yo en este momento?

---

<sup>57</sup> Conviniendo en las referencias de Sade al ser censurada su política o Ley sadiana republicana: el derecho al goce. El deseo de Sade era el de consumir una revolucionaria libertad de desear (o inclusive, “libertad del deseo.” (Lacan, 2009: 747), y de manera justa, la felicidad radicada en hacer al cuerpo el elemento común a todos. Louis de Saint-Just también prestó atención, conspirando en contra de Sade. Se trató de impedir el proyecto moral, del que se confina para la república.

¿Aristócrata o demócrata? Usted me lo dirá, abogado, pues yo no lo sé» (Jean, 1990: 216).

Contrariamente a ciertos especialistas, tales como Barthes<sup>58</sup>, la vida de Sade no está contenida en su obra<sup>59</sup>. De ahí la idea de plantear los límites de Sade. Cabe mencionar que aquí se desactiva al fantasma y al respecto se dice: “La política de Sade *no* es un lugar de realización de su fantasma” (Allouch, 2003: 134).

No es, pues, que no haya correspondencia entre la política y el fantasma, sino que al confiscar la presidenta de Montreuil o Renée-Pélagie de Sade (*a*), con el vector, la *Voluntad de gozar* de Sade (*V*), se trata del gran evento ante el cual el fantasma de Sade retrocede<sup>60</sup>, y que al no poder persuadir a su yerno, a Sade, lo situaremos en *aphanisis* y no en “libertinaje”; siendo víctima<sup>61</sup> y enfrentándose a la Ley y no al deseo. Tendríamos, pues, a Sade encarcelado, y no metafóricamente. En el *esquema 2* la evidencia es Sade manifestando *Voluntad de goce* a su Otro, envuelta ya en la posibilidad de retirar toda malignidad.<sup>62</sup> Se da un paso más, y no discontinuo, proponiendo el discurso de la soberanía: y es el de la reivindicación de la víctima en igualdad con su torturador, planteándola sin herir su pudor. Cuando Allouch menciona: “que Sade rechace la pena de muerte le parece a Lacan una

---

<sup>58</sup> Vease Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*.

<sup>59</sup> En el *esquema 2* se plantea un *Sade sin Kant*. En donde el *tema* sugerente es la vida de Sade, permitiendo homenajearlo; sin embargo, los especialistas le *asignan* a su vida un sentido —sugieren— “idéntico” al de su obra, al admitir que su vida es el reflejo de su obra. En esto hay innumerables consecuencias y erradas. Lo que le sucede a Kant y que es lo de Sade, es su fracaso: su *Voluntad* o “deseo se queda corto”. Esto lo referencia Allouch relacionándolo con la Ley: “La fórmula «Kant con Sade» quiere decir ahora que Kant lleva de nuevo a Sade hacia su propio fracaso (el de Kant). Para terminar, se trata de “Sade con Kant”, es decir, [...] justamente en tanto que pretende conformarse a una ley.” (Allouch, 2003: 143).

<sup>60</sup> Si Sade retrocede ante esa *Voluntad*, porque retrocede con su fantasma, es porque siempre retrocede ante el mal. Lacan coherentiza esto cuando en el *esquema 2* la voluntad no está en la parte más alta del esquema, la mantiene, ahora, impotente hacia el Otro o Sade, según se ve por ser el deseo de Renée.

<sup>61</sup> Se trata de Sade en situación de “víctima triunfante, arrolladora; niño terrible; no deja de «hostigar» (el hostigamiento es una pasión sádica) a sus parientes respetables y conformistas; allá por donde pasa, provoca temeroso sobresalto en los guardianes del orden: todos los responsables de su encierro en el fuerte de Miolans (rey de Cerdeña, ministro, embajador, gobernador) están obsesionados por una posible evasión -que por lo tanto no deja de producirse. La pareja que forma con sus perseguidores es estética: se trata del espectáculo malicioso de un animal vivo, elegante, obsesionado e inventivo, móvil y tenaz, que sin cesar se evade y vuelve sin cesar al mismo punto de su espacio, mientras que los grandes maniqués rígidos, miedosos, pomposos, tratan simplemente de contenerlo (no de castigarlo: esto es algo que vendrá más tarde)” (Barthes 1997: 20).

<sup>62</sup> Desde el momento en que Sade rechaza para sí la pena de muerte.

prueba «crucial», que muestra que Sade retrocede ante lo que sería la malignidad de un prójimo hacía él.” (Allouch 2003: 142). Esto se da en el momento, en el *esquema 2*, en el que la Voluntad de gozar se niega, es restringida o confiscada por la presidenta. Antes de involucrar a la obra de Sade como violación o malignidad es necesario repensar destinando dos referencias:

1. En el sadismo, el daño ya es goce, en la violación, aparece como condición de un acceso al goce. En el sadismo, el daño recibido por la víctima como tortura es de entrada una realización de la voluntad de goce, en la violación no sádica esa tortura no se considera como tal, el violador no goza con la tortura. Dicho de otro modo: a diferencia del violador y su víctima, no hay guerra entre el sádico y la suya, pues el sádico ha ganado de antemano esa guerra (Allouch, 2003: 123).
2. Rebajar el goce a la miseria de tal efecto en el que tropieza su búsqueda, ¿no es convertirlo en asco? En lo cual se muestra que el goce es aquello con que se modifica la experiencia sadiana. Pues no proyecta acaparar una voluntad sino a condición de haberla atravesado ya para instalarse en lo más íntimo del sujeto al que provoca más allá, por herir su pudor. Pues el pudor es amboceptivo de las coyunturas del ser: entre dos, el impudor de uno basta para constituir la violación del pudor del otro. Canal capaz de justificar, si fuese necesario, lo que produjimos antes de la aserción, en el lugar del Otro, del sujeto (Lacan, 2009: 733).

De manera análoga en el “esquema 2” solo las letras se mantienen en el mismo lugar y se nota lo dicho: la ausencia de la línea del fantasma, la que no es sino una parte del troquel o  $ve^{\text{63}}$ : (V), que nos presentaría un fantasma si tuviera el circunflejo que lo complementa:  $\wedge$ . En suma, lo que el estallido del fantasma deja es solo la mitad baja del troquel. De ahí que en la descripción de Allouch se menciona que el troquel se ha retirado; pero, sorpresivamente, ha dejado un rastro y que incluso la V va a cumplir una función de ligadura similar a la del troquel: “la V liga *petit a* y  $\$$ , dicho de otro modo, dos términos que están también (aunque no «igualmente», y ésa es la sutileza de este materna) ligados ya no por el troquel. Hay dos vías, hay una doble determinación del vínculo *petit a*  $\$$ : la del troquel y la sinuosa que pasa por la voluntad de goce.” (Allouch, 2003: 131).

La desaparición del troquel y del fantasma; a saber:

---

<sup>63</sup> Del latín: "o; o bien".



no formaban parte de la batería de letras ni de la configuración de los sitios. *La línea del fantasma y el troquel muestran ahora que se refieren estrictamente a la configuración singular de ese matema en cuanto cifra del fantasma sadiano puesto en juego en la experiencia erótica sadiana. Apenas el matema funciona para cifrar otra cosa, empezando por el cuarto de giro que da cuenta por escrito del asunto Sade, el fantasma sadiano queda omitido.* Por lo tanto, hay que llamar a este matema de un modo distinto al «materna del fantasma sadiano.» (Allouch, 2003: 132).

En todo caso, si Renée-Pélagie de Sade o la Presidenta de Montreuil “no permite ya negar su naturaleza y pasar a ser la constricción moral ejercida implacablemente sobre el sujeto respecto del cual se ve que su división no exige ser reunida en un solo cuerpo” (Lacan, 2009: 740). Con respecto al dominio de la *Voluntad* de Sade sus tentativas no lo presentarán reconducido a \$ (sujeto barrado), se trata de la víctima alienada, ello se ve en su encarcelamiento, expresamente solo “el Primer Cónsul sella esta división con su efecto de alienación administrativamente confirmado” (Lacan, 2009: 740).

La *S* viene a personificar el popular testimonio legado por Sade: el “sujeto bruto que encarna el heroísmo propio de lo patológico bajo la especie de la fidelidad a Sade que van a atestiguar los que fueron primeramente complacientes con sus excesos, su mujer, su cuñada —su valet, ¿por qué no?—, otras devociones borradas de su historia” (Lacan, 2009: 740). Lo que vale, en realidad, es la identificación con Sade, se ha eternizado su figura. Cómo objeto petrificado así es como se hace aparecer:

Hacerse aparecer él mismo —¿a quién? puesto que, en todo caso, a él mismo, esta revelación sólo podría permanecer obtusa— hacerse aparecer él mismo como puro objeto, fetiche negro. Es a esto que se resume, en su último término, la manifestación del deseo sádico, en tanto que aquel que es su agente va hacia una realización. Del mismo modo, si ustedes evocan lo que pasa con la figura de Sade, se darán cuenta entonces de que no es por azar si lo que se desprende de ella, lo que queda de ella, por una suerte de transubstanciación con el correr de los años— la elaboración imaginaria en las generaciones de su figura— es una forma precisamente —Man Ray no encontró nada mejor, el día que se trató de hacer su retrato imaginario— una forma petrificada” (Lacan, 2009: 740).

Resulta necesario calcular los efectos de la vida de Sade —su confinamiento y su muerte de cuyos efectos se desprenden de su situación como \$ (sujeto tachado)— en torno a su última voluntad: “lo que él deseaba era que su cuerpo había de ser enterrado en una arboleda, en los bosques de su propiedad en Malmaison.” (Rabaté, 2007: 151). En lo que respecta a la muerte simbólica de Sade, sucede por la consideración de su nombre asociado al “ «pecado» : sadismo, comparado con la tragedia de Edipo, que al igual que en Edipo la maldición “no lo lleva junto a los Dioses, pero se eterniza” (Lacan, 2009: 740). ¿No es la vida eterna acaso lo que Pascal —a propósito de su apuesta— deseaba, qué sería del sujeto sin la sujeción al hedonismo, tanto que al dar-se una vida a futuro desea conservar su yo pero perpetuado?<sup>64</sup>.

La *obra de Sade* suele subrayarse de “maldita”; no es, si quiera, maldad insólita, y lo demuestra: no lo es por el deseo del Bien sugerente del fantasma, manifestado en cada relato: “es que un fantasma es efectivamente bien molesto puesto que no se sabe dónde ponerlo, 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, pero que le pide a uno, él, que se ponga en regla con los propios deseos” (Lacan, 2009: 741).

El asunto que se trata con el Otro, en el trayecto que se ha marcado hasta ahora, es de intentarle retirar todo dolor: “el sadismo rechaza hacia el Otro el dolor de existir, pero sin ver que por ese sesgo se transmuta él mismo en un «objeto eterno.»” (Lacan, 2009: 739). Del mismo modo, sabemos que un lema del republicanismo de Sade es la “Madre sigue estando prohibida,” (Lacan, 2009: 751) en tanto que al ser un Otro absoluto la naturaleza es creación.

---

<sup>64</sup> Cuando Pascal apuesta nos ejemplifica el funcionamiento de la moral moderna, y que en su situación sea la de la sujeción al hedonismo hace evidente la manifestación de su deseo; aunque al parecer sin percatarse de que el problema en ello ya no se despliega, más bien, en qué su yo sea perpetuado: el yo es —más que a cualquier otra consideración— constituido por lo que causa su deseo, por este hecho el sujeto desea desear eternamente. Es decir, al apostar lo que se pretende es el yo eternizado que se enuncia de la siguiente manera: “la apuesta no recae sobre la promesa de una vida futura, sino sobre la existencia de yo, algo puede deducirse más allá, siempre que se ponga en su lugar la función de la causa tal como se ubica a nivel del sujeto, a saber, el *objeto a*. No sería la primera vez que lo habría escrito así —*l-a-cause*” (Lacan, 1969: 108).

Y he aquí que se encuentra en el escrito de Lacan lo que le hace falta, no es más que el circunflejo (^) complementario del fantasma, representado bajo el misterioso *V ...ada*:

“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?, concluye el asunto con un *Noli tangere matrem*. *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” (Lacan, 2009: 751).

El hallazgo en la referencia de Lacan se coherentiza con un principio-guía al que se ajusta la obra de Sade: la educación que *nos* cede a través de Dolmancé. Al servirnos de una de las escenas determinantes, desarrollada vía el *tocador*, se percibe que el interés de Dolmancé y Saint-Ange por Eugenia es su educación, refiriendo a tal, por su puesto, sin contrariar su *Voluntad*. Ante ello, se convoca aquí a la madre de Eugenia (madame de Mistival) que busca estropear, degradar o privar la *Voluntad* de su hija. Es cierto que al aislar las *Voluntades* —fijándonos en Sade y Eugenia— se incita en ellas el desquite: “Sade, en efecto, toma revancha de Renée con su promiscuidad, por otra parte, Eugenia ha cosido a su madre, instaurando así su prohibición: en el momento en que Saint-Ange da a Eugenia una aguja con un hilo: al asumirse la posición, hinca la aguja con mayor crueldad que nunca [...] Tened señora: toma ésta. Y ésta. Y ésta MADAME DE MISTIVAL — ¡Ay, señor, cómo duele! DOLMANCÉ, (loco de goce). Sí hablarme de ello. Escuchar vuestras explicaciones sólo aumentará mis placeres”<sup>65</sup>...

## VI. CONCLUSIÓN: *V ...ADA*

*“Kant con Sade” de Lacan también censura el posible significado del *V ...ada*, partiendo de tal no deja de haber sospechas sobre el significado de tal: “¿Qué hace entonces Lacan al escribir al final de «Kant con Sade»: «V ... ée»? Si uno ha leído «Kant*

---

<sup>65</sup> Sade, *La filosofía en el tocador*, 102.

*con Sade» en los Escritos, y si no se tienen presentes con exactitud las últimas páginas de La filosofía en el tocador, donde la cosa se aclara, se puede pensar (y fue lo que me ocurrió antes de que Yan Pélissier me señalara el error al leer la primera versión de este libro) que Lacan se habría abstenido sadianamente de escribir las tres letras «iol», que invertidas dan la palabra: loi [ley]. Sin embargo, en la versión de Critique de «Kant con Sade», hallamos en ese sitio no tres sino cuatro puntos, así como en el texto de Sade del Círculo del libro coleccionable. Por lo tanto no se trata de puntos suspensivos, lo que en verdad es trivial dada la función de esos puntos en el texto, sino más bien de una serie de cuatro puntos, cada uno señalando el lugar vacío de una letra. Hay que leer verolée" «[siftlizada»] y no violée [«violada»]" (Allouch, 2003: 155).*

La consideración del sadismo es ética, en tanto que se sostiene en una ética V ...ada que enseguida se explicará, ¿en qué consiste? y ¿por qué fue vaciada y llenada, nuevamente, por Lacan? En la discusión especialista, por ejemplo, este tipo de ética la encontraremos desafiante si se la predica en función del sujeto estructurado en el sadismo. A partir de aquí hay algo que va a desenmascarar al objeto del deseo desde el sufrimiento, al localizarlo Bien en el mal, que es aquello que se promueve como sumo Bien.

En cuanto a los actos del sádico, lo que lo hace evidente en tanto instrumento es la considerada demanda del Otro, dígame como Amo, torturador, sujeto del enunciado, etc.; el Otro es posible por ser concebido por la Ley del sadismo. So pena de que los especialistas o detractores a esta consideración la consideren "maldita", el derecho recíproco o el de réplica por parte de los libertinos; la difaman al confinarla, de lo contrario ya no estaría en situación de sádico sino de masoquista. El privilegio de esta Ley es que no es abolible por ser estructural, dígame en su sentido educativo y cultural con el que está depurándose de ofrecer vejación o sin

apologizar todo crimen; no obstante, que la consideración de una ética se sostenga en una ética *V ...ada*, en cuanto que hace evidente la considerada demanda del Otro concibe así a la Ley del sadismo.

*V ...ada* tiene aquí, por supuesto, un significado vago y misterioso, se debe a que la conjunción de ética con *V ...ada* no fue una consideración de Lacan. La ética *V ...ada* se evocará a detalle al considerar lo que pone de manifiesto y en lo que no se puede integrar en ella. Se comprende desde lo que no está en ella, es decir, en la oscilación entre la felicidad en el mal y el fantasma o la *parte* elemental de este, a saber, el *a*. Ocurre que esta *parte* del fantasma, el objeto *a*, en la ética kantiana, se escamotea, dejando al sujeto en situación de antipeso, escindido (\$) entre el fantasma y la revelación de este. En cuanto el sujeto se sirva de lo que es ineludible, de la Ley a la que corresponde por serle estructural, la del sadismo; no está en posición de una ética del antipeso y se establecerá en una relación de indisoluble sujeción al Otro, en esto la idea del Otro se polariza en diferir de la voz en la conciencia que es propia. O peor, el Otro es aquel que nunca se revela o no adviene, advertencia por la que se efectúa una ética *Vaciada*, observamos que en este rasgo la ética *V ...ada* es *Vaciada*, llenando ya los tres puntos y prevaleciendo con mayor claridad lo que en el sujeto se reconoce: la falta dada la falta por estructura.

De convenir en la supuesta “perversión sadiana” se estaría llenando de contenido la ética, cuya acción es referida cuando se proyecta un Otro, que se plantea no en cuestión, sino encarnado como razón pura: que no yerre en el caudal de la tortura, es pensarlo bajo condiciones en las que es imposible, invadiría de ira prematura a su semejante enunciado al ser enunciación depositaria de pudor.

La propia felicidad en el mal es con lo que se encuentra el deseo sádico, como emblema quiere decir, sin duda, que es el Otro lo *que quiere* en verdad y lo que taponar su falta, lo que le permitirá estar, sin duda, en el plus-de-gozar. Se trata en efecto, del desmembramiento del fantasma sadiano, de una relación hacia Sade en la que queda como retrato de Man Ray en la queda más que rendir honores.

Allouch, en esto, capta bien la intención de Lacan: “Ese ^ sería pues el rasgo sintomático de «Kant con Sade», donde Lacan habría señalado a pesar suyo que no podía renunciar absolutamente a escribir un tratado del deseo sadiano. No

obstante, lo hace, aunque con un: el ^ . ¿Qué vemos en efecto al final del texto? Esa misma letra V aislada, Lacan como Sade, Lacan imitando a Sade y dejándole al lector la tarea de recomponer la palabra censurada por él.”<sup>66</sup>

Ponemos de manifiesto que ante la falta del ^ se impide que Sade se encuentre con su síntoma o deseo; que el escrito de Lacan fuera un tratado sobre el deseo.

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, 153.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Allouch, Jean. 2003. *Faltar a la cita. «Kant con Sade» de Jacques Lacan. Erotología analítica III*. Buenos Aires: ediciones literales.
2. Barthes, Roland. 1997. *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid: Ediciones Catédra.
3. Evans, Dylan. 1996. *Dictionary of lacanian psychoanalysis*. Londres: Routledge.
4. Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor. 1994. *Dialéctica de la ilustración*. Valladolid: Trotta.
5. Freud, Sigmund. 1976. *Más allá del principio del placer*. Buenos Aires: Amorrortu.
6. \_\_\_\_\_. 1992. *El problema económico del masoquismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
7. Jean, Raymond. 1990. *El retrato del marqués de Sade. El placer de la desmesura*. Barcelona: Gedisa.
8. Lacan, Jacques. 2009. *Escritos II*. México: Siglo XXI.
9. \_\_\_\_\_. 1959-1960. *Seminario VII*. Buenos Aires: Paidós.
10. \_\_\_\_\_. 1962-1963. *Seminario X*. Buenos Aires: Trad. De R. Rodríguez Ponte.
11. \_\_\_\_\_. 1969. *Seminario XVI*. Buenos Aires: Paidós.
12. \_\_\_\_\_. "Acerca de la estructura como mixtura de una otredad, condición *sine qua non* de absolutamente cualquier sujeto", *Escuela de Filosofía Universidad ARCIS* (1966).  
[www.philosophia.cl/EscueladeFilosofíaUniversidadARCIS](http://www.philosophia.cl/EscueladeFilosofíaUniversidadARCIS)
13. Rabaté, Jean-Michel. 2007. *Lacan literario: la experiencia de la letra*. México: Siglo XXI.
14. Rodríguez, Roberto. 2000. *Kant. La utopía como emancipación del azar*. Madrid: Edaf.
15. Sade. 1973. *Filosofía en la alcoba*. México: Edasa.
16. Saussure, Ferdinand. 1971. *Fuentes manuscritas y estudios críticos*. México: Siglo XXI.

17. Kant, Immanuel. 2009. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
18. \_\_\_\_\_. 2003. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.
19. \_\_\_\_\_. 2005. *Crítica de la razón práctica*. México, D.F.: F.C.E.
20. \_\_\_\_\_. 2004. *Fundamentos de filosofía moral*. Salamanca:  
Sígueme.
21. Žižek, Slavoj. "Kant and Sade: The ideal couple". *Lacanian ink* 13 (otoño de 1998): 12-25. <http://www.lacan.com/framexIII2.htm>