


## ADORNO AVEC SADE... ADORNO WITH SADE...

Rebecca Comay, Universidad de Toronto, Canadá

 <https://orcid.org/0000-0002-1998-0067>  
Correo electrónico: [comay@chass.utoronto.ca](mailto:comay@chass.utoronto.ca)

Traducción de Zenia Yébenes Escardó

Recibido: 29/01/2022

Aceptado: 20/07/2022

Publicado: 22/08/2022

**Resumen.** Este artículo analiza cómo la obra de Sade puede leerse para iluminar las aporías de la razón ilustrada y la ley moral. Sade ha sido contemplado como el retorno de lo reprimido en la razón kantiana (Adorno) o como el secreto impensado que anima todo el sistema moral de Kant (Lacan). El artículo sostiene que leer a Sade con Adorno podría significar cuestionar el círculo vicioso de la repetición de la transgresión y la ley, así como el tedio de una racionalidad instrumental, para abrir una nueva comprensión de la ontología y la historia.

**Palabras clave:** ley, naturaleza, perversión, repetición, pulsión de muerte.

**Abstract.** This article analyzes how Sade's work can be read to illuminate the aporias of enlightened reason and the moral law. Sade has been contemplated as the return of the repressed in Kantian reason (Adorno) or as the unthought secret that animates Kant's entire moral system (Lacan). The article argues that reading Sade with Adorno could mean questioning the vicious circle of the repetition of transgression and law as well as the tedium of an instrumental rationality, in order to open up a new understanding of ontology and history.

**Keywords:** Law, Nature, Perversion, Repetition, Death Drive.

**Cómo citar:** Comay, R. (2022). Adorno avec Sade.... *EN-CLAVES del pensamiento*, 0(32), e557.  
<https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i32.557>



Esta obra está protegida bajo una Licencia  
Creative Commons Atribución – No comercial  
4.0 Internacional

Me interesó la aparentemente fortuita proximidad entre el segundo excursus sobre “Juliette, o la Ilustración y la Moralidad”, en la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) de Theodor Adorno y Max Horkheimer, y la sorprendente, aunque elíptica yuxtaposición, de Jacques Lacan de la ética kantiana con la práctica sadeana en el seminario de 1959-60 sobre la *Ética del Psicoanálisis* y en el ensayo ligeramente posterior “Kant con Sade”. No estoy segura de que aquí se implique necesariamente una confrontación al por mayor entre la Teoría Crítica y el psicoanálisis lacaniano, por lo que me limitaré a una comparación bastante modesta, cuya apuesta se hará evidente al final.

## I

Aunque Adorno/Horkheimer<sup>1</sup> y Lacan coinciden en ver en Sade la ambigua “verdad” de la moral kantiana, el paralelismo superficial sólo sirve para mostrar la enorme distancia entre ambos escritores. Permítanme dividir crudamente la diferencia. La formulación de Slavoj Žižek es atractiva:<sup>2</sup> ¿Podemos entender la tensión entre las dos lecturas en términos de una oposición entre un Kant “sádico” y un Sade “kantiano”? Adorno encuentra en la cruel perfección de la ley moral el mecanismo esencial de la dialéctica de la ilustración: la razón se consume, y se consume, en su regresión a la sinrazón bárbara. La ley se subvierte a sí misma a través de su éxito. Orgiástica en sus exigencias, la ley saca su energía de su derrota; provoca lo que castiga, y encuentra provocación en el castigo. En su furiosa

---

<sup>1</sup>¿Adorno? ¿Horkheimer? En el prefacio a la edición de 1969 de la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer reivindican la responsabilidad conjunta de todo el manuscrito. “Nadie que no haya participado en la redacción podría entender fácilmente hasta qué punto nos sentimos ambos responsables de cada frase” (xi). La afirmación se ve ampliada por un testimonio (inédito) de 1949 en el que Adorno imagina una fusión colaborativa de identidades que incluso retrospectivamente llegaría a subsumir los textos de autoría independiente: “Como nuestras contribuciones están tan fusionadas que no pueden separarse, nos parece oportuno declarar públicamente que todas nuestras publicaciones filosóficas, sociológicas y psicológicas deben ser consideradas como compuestas por nosotros conjuntamente y que compartimos la responsabilidad por ellas. Esto también se aplica a los trabajos firmados por nosotros individualmente” (véase *Dialéctica* 220). Lo que está en juego es la división del trabajo de toda la industria cultural académica (y más allá). Aparte de esto, hay que admitir que, según todos los testimonios (Habermas, Tiedemann, etc.) y según las pruebas manuscritas, el capítulo sobre Sade parece haber sido en gran medida de Horkheimer (al igual que el capítulo sobre Odiseo parece haber sido principalmente creación de Adorno). Véase *Dialéctica*, 222. Si le tomo la palabra a Adorno y, sin embargo, para este ensayo dejo que el nombre “Adorno” se sostenga solo, no es simplemente por simplicidad estilística sino porque las repercusiones me parecen inesperadamente ricas y relevantes, como veremos, para el propio compromiso bastante ambivalente de Adorno tanto con la literatura (desde Baudelaire a Beckett) como con Benjamin.

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Slavoj Žižek, “Kant and Sade: The Ideal Couple”, en <http://www.egs.edu/faculty/zizek/zizekkant-and-sade-the-ideal-couple.html>.

despreocupación por el objeto, la voluntad moral muestra su apego más hosco; se deleita en lo que se niega a sí misma y convierte la negación misma en delirio. La verdad de Kant es Sade: el sucio secretito del sacerdote ascético.

La lectura de Lacan escudriña casi al revés. La verdad de Kant es, de nuevo, Sade. Pero la verdad ya no tiene el significado del desenmascaramiento de un síntoma; ya no indica el retorno de lo reprimido, sino que apunta al secreto impensado que anima todo el sistema de Kant. Lejos de destacar el fracaso lógico de la ley, Sade nos obliga más bien a imaginar su posible éxito. Sade toma al pie de la letra la premisa que para Kant sigue siendo un susurro: un deseo tan puro que va más allá del cálculo del principio del placer —más allá del estrecho circuito de la autoconservación al que, al final, a su pesar, Kant sigue aferrado—. El goce sadeano expresa el deseo impulsado por la muerte —lleva el deseo más allá del deseo— inherente a la suspensión estrictamente moral de las presiones de la autoconservación patológica. Mientras que el Sade de Adorno expresa la verdad dialéctica (como la falsa verdad final) de la moral kantiana, su fracaso en coincidir consigo misma y, por tanto, su recaída o regresión a la agresión patológica; el Sade de Lacan suministra una verdad que el propio Kant, por cierta falta de nervio, no llega a decir. Una pequeña distinción, tal vez, pero de la que, no obstante, pende de un hilo, el destino de la dialéctica de la ilustración.

Permítanme que me extienda. Para Adorno, Sade sirve para exponer la lógica del último cortocircuito de la razón: la recaída de la autonomía en la heteronomía, la pureza en la patología, la indiferencia sanguínea de la ley hacia la naturaleza expuesta como un desprecio furioso por el objeto que suspende, subsume, aplanar y finalmente destruye (pero que por lo tanto provoca, reinstala y reafirma en su proximidad aterradora), en el círculo autotético de su autoafirmación. La crueldad inherente a la ley —como nos recuerdan igualmente Hegel, Nietzsche y Freud— reescribe el éxito de Kant como su más profundo fracaso. En su autoengrandecimiento, el sujeto moral sólo demuestra estar enredado en las bobinas de la autopreservación narcisista: el mismo retroceso de la naturaleza señala y provoca el resurgimiento del pánico de esta última, en forma de autointerés patológico. De este modo, Sade nos ofrece la verdad de Kant: revela el núcleo patológico que infecta la ley precisamente a través de su elevación más allá del deseo sensual. No es sólo que, en su neutralidad abstracta, la ley moral sea incapaz de especificar su contenido, dejando así la

puerta abierta a cualquier perversión (argumento habitual contra el formalismo ético). Es, más bien, que la neutralización como tal es el mal: la forma es, aquí, el contenido. La obsesión de la voluntad por la pureza no es solo una formación de reacción, sino el prototipo esencial y la ocasión de su propio autoengaño.

Sin embargo —otra vuelta de tuerca— lo que Sade ofrece, para Adorno, no es ni siquiera una buena obscenidad —nada fascinante, nada chocante, nada repugnante, nada virulento (y podemos preguntarnos por la propia imperturbabilidad de Adorno)— sino simplemente la tediosa administración de la rutina apilada sobre la rutina, blanqueada, neutralizada, antiséptica: sodomía, incesto, mutilación tortura, coprofagia, lo que sea, todo reducido a lo de siempre, Juliette como entrenadora de gimnasio, el dormitorio como sala de juntas, la sala de juntas como aburrimiento, el aburrimiento como la congelación de lo siempre igual: el retorno de la estasis mítica en y a través de los esfuerzos más intensos de desencanto. El aburrimiento, para Adorno, no admite otras posibilidades. Si Adorno y Horkheimer trazan una línea directa desde aquí hasta la racionalidad administrativa del fascismo (y la apuesta es alta), no es para invocar y dotar de inflexión a una especie de mal radical teológico, la “suciedad manchada” de una humanidad caída, sino más bien, para invocar algo así como una banalidad del mal (el relato de Arendt sobre Eichmann destacaba, de forma similar, su “kantismo”, su compromiso desapasionado con el deber por el deber, desprovisto de cualquier cosa tan motivada como el odio, el miedo o el resentimiento), — salvo que, como resultado, la banalidad (el deber por el deber) y el mal radical pueden ser dos caras de la misma moneda—.

Para Lacan, Sade pone de manifiesto lo que está en juego en la supuesta formalidad de la ley. Si su escritura saca a la luz la verdad perturbadora del imperativo categórico, no se debe a la regresión inherente de este último a la patología, sino al revés. El teatro libertino de la crueldad —el mal por sí mismo, sin consideraciones utilitarias, sin motivo, sin consecuencias— demuestra una pureza estrictamente moral para la que la propia formulación de Kant es, en definitiva, inadecuada. Sade aporta una verdad ocluida por el propio Kant. Este punto ciego en Kant surge no sólo por el consecuencialismo residual que se esconde en el criterio de universalidad (el experimento mental “¿qué pasaría si todo el mundo...?” que proporciona la prueba de fuego de la validez normativa). Tampoco es sólo una función de algún tipo de apego burgués a las normas patriarcales obligatorias de su

época (los notorios pronunciamientos en la *Metafísica de la Moral* sobre los “crímenes contra la naturaleza” —homosexualidad, zoofilia, masturbación, etcétera— o los contratos sexuales frecuentemente burlados que regulan la propiedad conyugal de los genitales, etc.<sup>3</sup>). Es decir, el problema surge no sólo por las heteronomías residuales, históricamente determinadas, que contaminan la noción de autorregulación autónoma. Lacan insiste en que la ceguera surge, más bien, de la vacilación última de Kant para seguir a través de su propio pensamiento: su temido rigorismo no es, al final, tan riguroso. Porque Kant se detiene en el punto en el que una ética del puro deseo debe ceder ante una ética del goce, un encuentro con lo real cuya presión introduce un núcleo de singularidad estrictamente imposible dentro de los límites de la experiencia (Esta no-experiencia no tiene nada que ver con lo que hemos acostumbrado a teorizar como la decadencia o la atrofia de la *Erfahrung*: estamos aquí trazando los límites mismos de lo fenoménico). Kant retrocede ante esta eventualidad en su propia apelación a la plenitud del *summum bonum*: la razón instrumental se cuele por la puerta de atrás en el pensamiento compensatorio de la gratificación del otro mundo. El postulado de la felicidad tapa el vacío abierto por la fuerza del puro deseo, restablece la positividad en el lugar mismo de la negatividad más virulenta de la ley y, en su retracción del ego autoconservador, restablece el principio del placer precisamente allí donde, lógicamente, Kant, según su propio criterio, debería haberlo superado.

Adorno y Lacan son notablemente hegelianos en su planteamiento: ambos “dialectizan” a Kant mostrando cómo los presupuestos de la moral conducen a conclusiones aparentemente inmorales. Pero dos Hegel diferentes parecen estar escribiendo sus conclusiones: dos versiones diferentes de la dialéctica, dos modalidades diferentes de negación. La diferencia podría entenderse en términos de la diferencia entre el joven Hegel de los llamados primeros escritos teológicos y el Hegel maduro del período de Jena. Mientras que Adorno recicla más o menos el planteamiento de *El espíritu del cristianismo* (la tiranía de la ley abstracta —judía, kantiana, etcétera— es vista como sintomática de una relación no resuelta con una naturaleza que es humillada, destruida y,

---

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Metaphysics of Morals*, en *Practical Philosophy*, trad. de Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 426-428 y 548-550.

en última instancia, por lo tanto, reinstalada en todo su terror sangriento), Lacan parece reelaborar el argumento bastante más complicado de la *Fenomenología*.<sup>4</sup>

En este último texto, no se trata sólo de una especie de retorno “neurótico” de lo reprimido —el surgimiento del apetito en la voracidad de la animadversión de la razón contra el apetito, etcétera. Aunque Hegel también hace esta observación— de forma brusca, impaciente, con una crueldad que roza (lo que él considera) la de Kant, su atención se ve atraída por una corriente ligeramente diferente que ondea en el pensamiento de Kant. La desautorización, no la represión, parece tener el mayor peso. Hegel se detiene en un momento “perverso” de Kant en el que un cierto goce constitutivo de la ley es simultáneamente expulsado por la ley —delegada a una agencia que asume la carga imposible de mi goce—. La carencia se afirma y se niega al mismo tiempo en mi insistencia en una plenitud última que, sin embargo, sigue crónicamente pendiente. Esto es el fetichismo: la escisión epistémica entre el saber y el creer por medio del cual el sujeto sostiene, mientras lo trivializa, el pensamiento insoportable de su propia castración: “Yo sé, pero, sin embargo.”...<sup>5</sup> Esta exclusión se revela en los puntos ciegos traumáticos o “disimulos” [*Verstellungen*] que manchan y a la vez sostienen la transparente pureza de la visión moral del mundo: el goce se tolera, pero sólo en una especie de “más allá” perpetuamente inaccesible e impensable. El cumplimiento es así a la vez afirmado y socavado: se mantiene bajo borrado al ser crónicamente pospuesto o desviado a un (gran) Otro —Dios— que en última instancia es reclutado para legitimar o “santificar” las instancias locales específicas de la ley y así asegurar nuestra autonomía (que inmediatamente, por supuesto, se las arregla inteligentemente para socavarlo). En el límite, me reafirmo por delegación o “a través de la agencia de [una] otra conciencia” (sec. 607) —Dios ejerce mi libertad por mí, y alguna voluntad santa que es a la vez yo y no yo, finalmente cosecha los beneficios—. Psicoanalíticamente, esto ejemplifica la estructura de

---

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, “Spirit of Christianity”, en *Early Theological Writings*, trad. de T. M. Knox (Chicago: University of Chicago Press, 1971), especialmente 182-224. El punto de Hegel está más plenamente argumentado en las primeras páginas —terribles, asesinas, abyectas, embrolladas— sobre la “furia y el fanatismo” de los judíos, pero la relación con la ley moral kantiana es explícita y se desarrolla en las páginas siguientes. Compárese con su posterior crítica a la moral kantiana (y a lo que considera sus derivados fichteanos y románticos) en la *Fenomenología del Espíritu*, sec. 596-671. Véase, en particular, la sección sobre el “disimulo”, 616-631.

<sup>5</sup> Octave Mannoni, “Je sais bien, mais quandmeme ...”, en *Clefs p l’imaginaire ou l’autre scene* (Paris: Seuil, 1969).

la perversión: yo actúo por y para el goce del Otro (al igual que Dios mismo se reduce al instrumento de mi propio goce prohibido). En los postulados de la razón práctica pura, argumenta Hegel, la propia razón disemina su propia escisión —la escisión entre su propio vacío y sus medidas desesperadas para encontrar con qué llenarlo, entre el aplazamiento infinito del deseo y el cortocircuito preventivo de éste—, una diseminación por la que el sujeto afirma y repudia, a la vez, la nada castrante de su núcleo.

¿La oposición es, entonces, entre el retorno de lo reprimido y la persistencia de lo excluido? Por muy convincente que parezca, cualquier simetría de este tipo sería ligeramente engañosa, aunque sólo sea porque podría sugerir una oposición entre una moral represiva y una especie de transgresión liberadora. El Sade lacaniano no ofrece precisamente deliciosas oportunidades de transgresión a las que Adorno, desgraciadamente, sería inmune. A pesar de las deudas de Lacan, éste no es el “Sade francés” de Breton, Bataille o incluso Blanchot, por la sencilla razón de que, para Lacan, Sade también tiene sus puntos ciegos. Al igual que Kant, acaba por retroceder ante las posibilidades que su pensamiento conlleva lógicamente y, de hecho, por la misma razón: la perversión. Es en definitiva el goce del Otro al que sirvo, y esta constante postergación o remisión del goce, es la coartada más segura para “renunciar a mi deseo” —mi retirada del acto ético a la fantasía defensiva que simultáneamente lo sustenta y lo evita—. Las demás paradojas del escenario sadeano —las recetas, los contratos, la prédica, etcétera— se acumulan aquí (no hace falta decir que hay otras formas de interpretarlas, siendo la de Barthes quizá la más interesante).<sup>6</sup> Sade retrocede así ante la radicalidad de su propio pensamiento; llena sistemáticamente el vacío que abre con la misma seguridad con la que los libertinos se proponen tapan el orificio abierto de la madre de Eugenia al final de *La filosofía en la alcoba* (en un movimiento que no es ajeno). El colapso del goce en el deseo, del deseo en el placer y del placer en las maniobras estrictamente reguladas del sexo en grupo como una especie de terapia grupal (la armoniosa comunidad consensual de los libertinos) sostiene y contiene, en última instancia, la fantasía sadeana. Más precisamente, la determina específicamente como *fantasía*, es decir, como defensa: un mecanismo para canalizar y prever lo que estrictamente permanece impensable en los términos de la homeostasis (autofrustrada, autopromovida) del deseo.

---

<sup>6</sup> Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, trad. de Richard Miller (New York: Hill and Wang, 1976).

## II

Se puede argumentar que si Adorno hubiera leído a Sade de otra manera —como Benjamin empezó a hacer, por ejemplo, en los intersticios de *Passagen-Werk*— podría haber llegado a una visión bastante diferente del fetichismo, la reproducción mecánica, el surrealismo y, más allá, de la industria cultural en general. El aburrimiento, la repetición, la acumulación protésica de partes del cuerpo, la producción siniestra de simulacros, la procesión mágica de los autómatas, el murmullo alucinante de la cadena de montaje: todo ello adquiere un matiz ligeramente diferente cuando se mira a través del prisma del dormitorio sadeano, una dimensión que nos llevaría de nuevo al teatro barroco de la crueldad (con el que Benjamin, de hecho, intentó relacionarlo durante un tiempo) y hacia adelante, quizás, a los Beckett y Kafka que Adorno creía amar tanto. Cabe señalar aquí que el propio Beckett tenía previsto traducir *Los 120 días de Sodoma* —una obra que le parecía “tan rigurosa como la de Dante” y que le provocaba un “éxtasis metafísico”— aunque finalmente se negó a hacerlo (cómicamente, por razones de carrera)<sup>7</sup>. Una consideración de la rigurosa transcripción de Sade por parte del propio Beckett —en Watt, por ejemplo<sup>8</sup>— podría introducir nuevas texturas en la ya canónica lectura de Beckett por parte de Adorno.<sup>9</sup> Hay, igualmente, un lado “sadeano” de Kafka que la lectura de Adorno casi toca, pero no del todo. (En sus observaciones sobre *Amerika* alude, por ejemplo, a la repetición, a la Justine, del itinerario de Karl Rossman, percance tras percance, el eterno retorno de la misma calamidad, pero sin reflexionar sobre el impacto acumulativo de esta repetición o sobre cómo la repetición como tal, incluso el aburrimiento, puede llegar a asumir un poder disruptivo. Volveré sobre ello).

No estoy ensayando el reproche habitual de que Adorno simplemente no sabe, no quiere que nos divirtamos, que sólo sabe decir diversión en alemán —“*das Fun*”—.<sup>10</sup> La

---

<sup>7</sup> Véase la carta de Beckett a Thomas MacGreevy del 4 de mayo de 1938, citado en Anthony Cronin, *Samuel Beckett: The Last Modernist* (New York: Harper Collins, 1997), 29.

<sup>8</sup> Jean-Michel Rabaté, “Watt/Sade : Beckett et l’humain a l’envers”, *L’inhumain* (Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2000).

<sup>9</sup> Theodor Adorno, “Trying to Understand Endgame”, en *Notes to Literature* (New York: Columbia University Press, 1991).

<sup>10</sup> Véase Adorno sobre “la industria del placer”: “Es ist das Echo der Macht als unentrinnbarer. Fun ist ein Stahlbad” (*Dialektik*, 162).



cuestión es, en última instancia, más bien, si el propio Adorno en su preocupación por las banalidades del “baño de acero” del placer puede ser ciego a lo que va más allá del principio del placer a fin de socavar el cálculo restringido de los bienes intercambiables a los que el Sade de Adorno (y, por supuesto, su Kant) quedan finalmente relegados. Si Adorno hubiera leído a Sade de otra manera —*si lo hubiera leído* realmente para trabajar a través de las capas teatrales, paródicas, a veces incluso cuasi-brehtianas, de la puesta en escena sadeana (es decir, si hubiera explorado la síncope, en Sade, de la fantasía con su propia auto-interrupción o auto-alienación: una máquina que siempre se detiene para volver a empezar)— podría haber captado una inflexión ligeramente diferente en el fascismo.

Benjamin, que identificó el atractivo del fascismo como generado por la propia fantasía de autodestrucción del sujeto, estaba más atento a los aspectos “placenteros” del imaginario fascista o más bien, al cortocircuito defensivo del goce precisamente a través de la fantasía del mismo: el goce se proyecta vicariamente sobre el Líder (como sujeto de disfrute) y es infligido en la víctima (como objeto del deseo asesino). La última película de Pasolini, *Salò*, que escenifica con precisión “cristalina” *Los 120 días de Sodoma*, ambientada en los últimos días de la república Salò de Mussolini, es quizá la que más se acerca al análisis de Adorno, pero la proximidad superficial aquí sólo muestra hasta qué punto la elaboración de Pasolini supera en sofisticación a la del propio Adorno. La insistencia brechtiana en el artificio y la puesta en escena puntúa la narrativa y revela el redoblamiento de la manipulación tecnológica dentro del medio de la película misma; esto culmina en la visión final del binocular en la que la propia complicidad voyeurista del espectador es simultáneamente señalada y socavada. La distancia espectacular está aquí a la vez subrayada y borrada; en última instancia, no hace ninguna diferencia a través de qué extremo el libertino (¿el espectador?) mira a través de los binoculares; en una extraña reinscripción del aura estética, la distancia y la cercanía coinciden, al igual que la inscripción enfática de la proximidad dentro de la sucesión palpitante de imágenes apunta a una singularidad generada desde dentro del campo de la repetición<sup>11</sup>. Asimismo, las insistentes voces en *off*, las citas estratificadas de comentarios (franceses) sobre Sade, sirven como recordatorio constante del estatus literario de la obra: la escritura como,

---

<sup>11</sup> Joan Copjec. “The Body as Viewing Instrument or the Strut Vision”, en *Lacan in America*, ed. Jean-Michel Rabaté (New York: Other Press, 2000), 304-308.

literalmente, obs(e)scena, no escenificable dentro de los límites de la convención dramaturgica o cinematográfica.

Con este recordatorio, Pasolini también problematiza la aparente facilidad de la transición de Sade a Salò —el paso de la literatura a la historia como, de hecho, de la literatura a la filosofía y viceversa— al tiempo que insiste en la necesidad de dicho paso. Decir que Adorno no “leyó” a Sade no es un argumento cansino que invoque algún tipo de noción reificada de lo literario, aunque es llamativo que las dos únicas discusiones extensas de una obra literaria en la *Dialéctica de la Ilustración* —Sade y Homero— estén limitadas a los apéndices y que las lecturas ofrecidas en ambos casos sean casi enteramente temáticas (y de hecho más o menos equivalentes). Esta marginación y colonización simultánea de la literatura por la filosofía contrasta curiosamente con lo que se observa en el propio Sade, cuya escritura está texturizada por la intrusión periódica de la filosofía en una *mise-en-scène* que superficialmente parece querer prescindir de ella. Así, la ruidosa puntuación de la representación pornográfica por medio de interminables manifiestos, diatribas y disquisiciones filosóficas; este intrusivo aparato teórico prolonga y suspende la agresividad de la representación sexual escenificada (sobre todo por medio del tiránico aburrimiento que ambos infligen al cansado lector). El atracón de teoría distrae y refuerza al mismo tiempo la crueldad de la orgía, del mismo modo que restablece y derrumba el dualismo cartesiano de la mente y el cuerpo: la filosofía ocupa su lugar (de) y “en” el dormitorio mientras reclama visiblemente para el pensamiento mismo la energía vociferante del deseo corporal.

### III

Pero la lectura de Lacan plantea cuestiones que abren caminos de ida y vuelta al propio proyecto de Adorno. Indicaré brevemente las direcciones generales.

1. ¿Una ética más allá del principio del placer podría mostrar una oportunidad para la razón más allá del circuito estático de la autoconservación, el círculo vicioso del mito y la ilustración como tal? Sade, en este sentido, podría presentar no sólo una parodia o *reductio* de la subjetividad ilustrada (lo que ciertamente también hace) sino una subversión de sus principios esenciales. Esta perspectiva podría hacer aflorar el principio de placer

residual que acecha en el propio aparato crítico de Adorno: ¿la reducción que hace Adorno de Kant a Sade y de Sade a los caprichos de la razón instrumental traiciona una inmersión acrítica en las categorías de las que él mismo sospecha? Aquí se podría albergar una pizca de sospecha respecto al reciclaje por parte de Adorno de la *promesse de bonheur* stendhaliana y el horizonte de una política de la felicidad (en ningún lugar más palpable, quizás, que en la tenacidad melancólica de la negativa de Adorno). ¿La rigurosa crítica de Adorno al principio del placer como compromiso culinario con lo existente se extiende lo suficiente como para problematizar su propia cautivación por una felicidad cuyo poder mítico permanece, quizás, incontestado? No se trata de reiterar una queja de estilo habermasiano respecto a los apegos teológicos residuales de Adorno y compañía.

2. Esto podría llevarnos a preguntarnos si la elaboración de Lacan de un sujeto del deseo escindido (\$) —escindido en virtud de la brecha constitutiva entre el deseo y la plenitud— no podría desplazar los términos de la discusión de Adorno (Adorno, más bien, habla de la erosión irreversible, históricamente infligida, de un sujeto cuya resucitación, aunque sea imposible, es sin embargo políticamente necesaria). No se trata de cosificar u ontologizar la pérdida (eso sólo proporcionaría algún tipo de amortiguación ideológica o consuelo para la pérdida reconocida). ¿Podríamos desplazar algún día la oposición entre historicismo y ontología? La aporía de Adorno podría ocultar un cortocircuito no dialéctico: la historización de la carencia puede ser igualada aquí sólo por una hipostatización implícita de la utopía.

3. El deseo puro forja un vínculo intrínseco con lo estético. La negatividad constitutiva del sujeto fundamenta la posibilidad de una *creatio ex nihilo* radical: la ética está inseparablemente ligada a la sublimación. Esto implica una ruptura no sólo con una historia reificada como segunda naturaleza o tradición inmutable, sino con (la fantasía de) la propia naturaleza en su inmediatez —la naturaleza planteada como presupuesto y precedente retroactivo de la historia— y, por lo tanto, quizá también con el nexo dialéctico de la naturaleza y la historia tal como se concibe críticamente. ¿Podría esto desafiar la idea de Adorno del arte como reconciliación con la naturaleza, por muy no idéntica que ésta pueda parecer? De aquí se desprenden mis otras preguntas.

4. Sade deja claro que un origen tan radical no excluye la repetición; de hecho, la toma como condición. De ahí la perpetua belleza virginal de Justine (su cuerpo permanece

sin marcas, a pesar de las repetidas torturas y mutilaciones), y de ahí también la sorpresa crónica e ininterrumpida de Eugenia cuando se somete a la iniciación una y otra vez (cada vez es tan impactante, tan reveladora, como la primera vez, por muy invariable que sea el tema y las variaciones). Esta construcción repetitiva de la inocencia violada —una pizarra mística, siempre lista para la inscripción— sugiere la construcción incesante de una tabula rasa a través de las profanaciones que más la violarían; el espacio en blanco o el vacío adquiere aquí una dimensión pulsante activa. El interminable aprendizaje sexual de Justine (siempre novata, el *bildungsroman* siempre acaba de empezar) tiene como contrapartida el texto infinito del propio Sade (cada página escrita como si fuera la primera, un fragmento romántico siempre en curso).<sup>12</sup> Para Scheherezade, la noche es larga, la historia siempre acaba de empezar.

5. En Sade, la repetición para Adorno —el dominio de la monotonía mítica— conecta los dominios superpuestos del ritual y de la reproducción mecánica (en última instancia, la bisagra es la mecanicidad de la pulsión de muerte). ¿Podría esto ayudarnos a replantear los términos habituales en los que debe concebirse el “desencanto del aura”? (De nuevo: ¿la disputa con Sade ilumina el debate más conocido de Adorno con Benjamin?).

6. Con su noción de una segunda muerte —más allá de la fatalidad biológica— Sade apunta a una interrupción del ciclo natural de generación y destrucción, una negatividad que excede no sólo la energía destructiva de la naturaleza, sino quizás incluso la negatividad de la dialéctica negativa. Esto podría llevarnos, de nuevo, a reconsiderar precisamente lo que podría ser la naturaleza y la reconciliación con ella. ¿Reifica Adorno la naturaleza como horizonte último de la reconciliación? Pierre Klossowski señala una monstruosidad, en Sade, que oscila entre la naturaleza sensual y un núcleo de antinaturaleza radical. (De ahí el prestigio particular, en Sade, de la sodomía —y en particular de la sodomía femenina— como ruptura del ciclo de la reproducción). Para Adorno, el mero hecho de pensar en la antinaturaleza suscita el espectro de una especie de programa “maltusiano” (el nombre de Eugenia, en la *Philosophie dans le boudoir*, es ciertamente un poco escalofriante). Benjamin se entretuvo en esta idea con mayor vigor en su lectura ampliada de Baudelaire; consideremos su fascinación por las figuras de la lesbiana, la

---

<sup>12</sup> See Pierre Klossowski, *Sade my Neighbor* (Evanston: Northwestern University Press, 1991), 30-33.

prostituta, la mujer infértil. ¿Qué podría significar la repetición más allá de la reproducción de lo mismo (o de la especie)?

7. Para Kant, como para Sade, el problema mismo de la creación (*ex nihilo*) implica que está en juego algo así como una “revolución”. La revolución, en Kant, tiene un doble significado: tanto la autocreación radical que se produce en cada acto y en cada instante de mi libertad moral (un “hombre nuevo” nace en cada momento) como el intento de fundar un nuevo comienzo radical dentro de una historia concebida como un avance evolutivo continuo (la autoinvención o regeneración de la nación a partir de las cenizas del *ancien régime*). Aunque describe estos acontecimientos de forma más o menos idéntica (ambos marcan el nacimiento o renacimiento traumático de la libertad desde el abismo de la naturaleza anárquica), Kant consigue asignarles valores opuestos. Al mismo tiempo, proscribía la revolución en el ámbito de la política —un vuelco de todo el orden racional una vuelta al abismo del *status naturalis* y a la repetición de Sísifo de lo que es crónicamente igual— y en el ámbito de la moral, prescribe algo así como una revolución permanente de la mente, una ruptura perpetuamente renovada con lo existente fenoménico. Estos dos gestos son simétricos y se implican recíprocamente. En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant habla, bíblicamente de la revolución moral como una especie de renacimiento que marca la autoformación del yo creado:

Pero que alguien llegue a ser no sólo un hombre legalmente bueno, sino un hombre moralmente bueno [...] no puede hacerse mediante reforma paulatina [...] sino que tiene que producirse mediante una revolución en la intención del hombre [...] y sólo mediante una especie de renacimiento, como por una nueva creación.<sup>13</sup>

¿La propia reivindicación de Sade de la creación *ex nihilo* —la verdad “revolucionaria” de Kant— nos obliga a inspeccionar un esteticismo residual que se esconde en la problemática de Adorno de la revolución perdida? Adorno hace famosa la anterior formulación punzante de Marx sobre la “miseria” específica de la filosofía alemana (para Marx, Alemania goza del dudoso privilegio de sufrir una restauración sin haber sufrido su propia revolución y, por tanto, se encuentra en la extraña situación de estar en

---

<sup>13</sup> Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason Religion and Rational Theology* (Cambridge: Cambridge University Press 1996), 42.

un funeral sin un cadáver que enterrar: “[N]os encontramos en la sociedad de la libertad sólo una vez, el día de su entierro”.<sup>14</sup> La conocida variante de Adorno dice lo siguiente: “[La] filosofía, que en su día parecía obsoleta, sigue viva porque se ha perdido el momento de su realización”<sup>15</sup> (*Negativo*). El privilegio de la razón es arrancado del mismo anacronismo que marca su derrota. ¿Funciona el momento perdido como horizonte utópico preventivo? ¿Hay aquí un indicio de una ética del aplazamiento? ¿Reinstala Adorno el régimen de la fantasía (como el deseo apotropaico de desear) y eventualmente inducir el consuelo en la demora? En su insistencia en el momento de precipitación inherente a todo goce, Sade (con Marx) podría bloquear este último movimiento.

8. Algo de todo esto puede, en definitiva, ayudar a responder a la propia pregunta de Adorno dirigida oficialmente al pragmatismo de su época, pero, de forma más general, a todo reformismo del “siguiente paso”:

De ahí que la contraposición entre dialéctica y pragmatismo, como toda distinción en filosofía, se reduce a un matiz, a saber, a la concepción del “paso siguiente”. El pragmático [. . .] lo define como ajuste, y esto perpetúa el dominio de lo que es siempre lo mismo. Si la dialéctica sancionara esto, sería renunciar a sí misma al renunciar a la idea de potencialidad. Pero, ¿cómo concebir la potencialidad, si no ha de ser abstracta y arbitraria, como las utopías proscritas por los filósofos dialécticos? A la inversa, ¿cómo puede el siguiente paso asumir la dirección y el objetivo sin que el sujeto sepa más de lo que ya está dado? Si se optara por reformular la pregunta de Kant, se podría preguntar hoy ¿cómo es posible algo nuevo?<sup>16</sup>

Podríamos elegir reformular la última pregunta de Adorno nosotros mismos. ¿Y si esquivamos la dialéctica de la actualidad y la potencialidad, con, por supuesto, su cortocircuito no dialéctico (proyectos no realizados, reconciliaciones extorsionadas)? En lugar de contener o explicar a Sade como un artículo más en el inagotable inventario de la razón, ¿podría el impulso hiperbólico de la razón —las “medidas excesivas” de su proyecto—<sup>17</sup> apuntar hacia algo como un exceso impensable, incluso imposible?

---

<sup>14</sup> Karl Marx, “Introduction to the Contribution to a Critique of Hegel’s Philosophy of Right”, in *Early Writings*, trad. de T B. Bottomore (New York: McGraw Hill, 1964), 45.

<sup>15</sup> Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, trad. de E. B. Ashton (New York: Continuum, 1973).

<sup>16</sup> Theodor Adorno, “Veblen’s Attack on Culture”, in *Prisms*, trad. de Samuel and Shierry Weber (Cambridge: MIT, 1967), 92f.

<sup>17</sup> “. . . outrierten Veranstaltung” en *Negative Dialektik* (32; *Negative Dialectics* 33).

## Bibliografía

- Adorno, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung*. 1944. *Gesammelte Schriften* 3. Ed. Gretel Adorno and Rolf Tiedemann, 20 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften*. Ed. Gretel Adorno and Rolf Tiedemann, 20 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics*. Trad. de E. B. Ashton. New York: Continuum, 1973.
- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. 1966. *Gesammelte Schriften* 6. Ed. Gretel Adorno and Rolf Tiedemann, 20 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- Adorno, Theodor W. "Trying to Understand Endgame". *Notes to Literature*, Vol. 1. Ed. Rolf Tiedemann. Trad. de Shierry Weber. New York: Columbia up, 1991. 240-275.
- Adorno, Theodor W. "Veblen's Attack on Culture". *Prisms*, 73-94. Trad. de Samuel and Shierry Weber. Cambridge, Mass.: mit p, 1967.
- Adorno, Theodor W., and Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment*. Trans. Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Trad. de Richard Miller. New York: Hill and Wang, 1976.
- Copjec, Joan. "The Body as Viewing Instrument or the Strut of Vision". En *Lacan in America*, 277-308. Ed. Jean-Michel Rabaté. New York: Other Press, 2000.
- Cronin, Anthony. *Samuel Beckett: The Last Modernist*. New York: Harper Collins, 1997.
- Hegel, G. W. F. "The Spirit of Christianity and Its Fate". En *Early Theological Writings*, 182-301. Trad. de T. M. Knox. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Trad. de A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Kant, Immanuel. *Metaphysics of Morals*. 1785. *Practical Philosophy*, 353-604. Trad. de Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kant, Immanuel. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. 1793. *Religion and Rational Theology*, 39-216. Ed. y trad. de Allen W. Wood y George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Klossowski, Pierre. *Sade My Neighbour*. Evanston: Northwestern University Press, 1991.
- Lacan, Jacques. "Kant avec Sade". Trad. de James Swenson. *October* 51 (1989): 55-75.

- Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan: Book VII. The Ethics of Psychoanalysis* 1959-1960. New York: Norton, 1992.
- Mannoni, Octave. “Je sais bien, mais quand même...”. *Clefs pour l’imaginaire, ou L’autre scène*, 9-33. Paris: Seuil, 1969.
- Marx, Karl. “Introduction to the Contribution to a Critique of Hegel’s Philosophy of Right”. *Early Writings*, 43-59. Ed. y trad. de T. B. Bottomore. New York: McGraw Hill, 1964.
- Rabaté, Jean-Michel. “Watt/Sade: Beckett et l’humain à l’envers”. *L’inhumain*, 71-84. Ed. Marie-Christine Lemardeley et al. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2004.
- Žižek, Slavoj. “Kant and Sade: The Ideal Couple”.  
<<http://www.egs.edu/faculty/zizek/zizekkant-and-sade-the-ideal-couple.html>>.