

SEXUALIDAD Y CONOCIMIENTO: LA FILOSOFIA ENFERMA DEL MARQUES DE SADE

Angel González de Pablo

I. *Introducción*

Donatien-Alphonse-François de Sade (1740-1814) es quizá el representante más destacado de lo que se conoce con el término de «novela libertina», género literario que tuvo especial preponderancia en la Francia de las últimas décadas del XVIII y primeros años del XIX. Su obra fue surgiendo durante un período especialmente convulso de la historia francesa que comprendió los reinados de Luis XV y Luis XVI, la Revolución y el Imperio napoleónico. Tal diversidad de regímenes políticos tuvo contadas cosas comunes entre sí; uno de esos raros acuerdos fue la coincidencia en encarcelar al divino marqués, pues Sade conoció la prisión tanto bajo el Antiguo Régimen como bajo la Revolución y el posterior Imperio. Esa persecución ejercida durante su vida (1) perduró también más allá de ella por múltiples caminos que fueron desde la desfiguración de su persona por medio de las más variopintas leyendas o la unión de su apellido a las aberraciones sexuales hasta la pérdida de sus diarios íntimos, la quema de sus manuscritos, la prohibición de sus libros y, por último, el olvido de su persona. Sólo a partir de 1880 comenzó a producirse un incipiente vuelco en esta consideración de Sade, por medio de las obras de un Chev  (2) o un Huysmans (3), de la mano del culto de la literatura de esta época al sufrimiento. Sin embargo, hubo que esperar todavía a Apollinaire (4), y m as específica-

mente a los surrealistas, para que, merced a la frecuente utilización por este movimiento de la obra sadiana como detonante para hacer saltar las estructuras tradicionales de la literatura y de la sociedad, la figura de D.A.F. de Sade empezara a ser reconocida como un auténtico valor (5). Por último, los estudios de Bataille, Klossowski y Blanchot en las décadas de los años cuarenta y cincuenta (6) abrieron la puerta a una nueva interpretación de la obra de Sade y posibilitaron, a la par que un notable aumento de interés por su figura, la aparición de un enorme caudal bibliográfico en torno suyo (7).

Partiendo de esta nueva consideración de la obra sadiana, el presente trabajo tiene dos objetivos fundamentales: analizar, en primer lugar, la forma en que Sade se constituye en una culminación del pensamiento del período ilustrado y, paralelamente, en una muestra de sus carencias e ingenuidades; y, en segundo lugar, adentrarse en el modo en que la sexualidad se configura en su obra como vía de conocimiento o, con otras palabras, intentar esclarecer los vericuetos de la filosofía enferma de Sade.

II. *Sade como imagen y superación del pensamiento de la Ilustración*

La obra de Sade es fruto en gran medida —¿cómo podría haber sido de otro modo?— del ambiente de la Ilustración. Esta circunstancia queda reflejada claramente en el hecho de que Sade en numerosas ocasiones copiara, alterándolos apenas con el fin de adaptarlos a su propio discurso, párrafos e incluso páginas enteras de un buen número de pensadores de la época para ponerlos en boca de sus personajes, tal y como sucede, por ejemplo, con Fréret, Voltaire y d'Holbach (8). Por otra parte, este proceder no era a la sazón ni mucho menos infrecuente, dada la concepción de la novela dominante por entonces que hacía de ésta un mero vehículo de las ideas filosóficas.

Sin embargo, a pesar de que la obra de Sade sea en determinados aspectos una caja de resonancia de las diversas corrientes de pensamiento presentes en el ochocientos, quizás las influencias más decisivas en él sean las de la corriente materialista, especialmente las derivadas de La Mettrie (1709-1751), de Helvétius (1715-1771) y del barón d'Holbach (1723-1789) (9).

En todos estos autores se encuentra presente la firme opinión de que el hombre es una parte inseparable de la naturaleza y que, por tanto, aquél no puede sustraerse jamás a las leyes de ésta. Tal es el senti-

do en el que se orientan las siguientes afirmaciones de d'Holbach contenidas en su *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770):

«El hombre se encuentra en la Naturaleza y forma parte de ella; actúa según sus propias leyes y recibe de manera más o menos marcada la acción o el impulso de los seres que actúan sobre él según las leyes particulares de sus esencias. Es modificado de diversas maneras, pero sus acciones están siempre en función de la composición de su propia energía y de la de aquellos seres que actúan sobre él y que lo modifican. Esto es lo que determina de manera tan diversa, frecuente y contradictoria sus pensamientos, sus voluntades y sus acciones (...); es suficiente probar aquí que, en general, todo es necesario en la Naturaleza y que nada de lo que existe puede actuar de manera distinta a como actúa» (10).

Esta inclusión radical del hombre en la naturaleza lleva aparejada la consideración de que no puede haber un alma espiritual independiente del cuerpo; el alma o el espíritu humano tiene que tener también una organización física. Así, en su *Histoire naturelle de l'âme o Traité de l'âme* (1745), la Mettrie sostiene que:

«La esencia del alma del hombre y de los animales es y será siempre tan ignota como la esencia de la materia y de los cuerpos. Digo más: el alma desasida del cuerpo mediante abstracción, se asemeja a la materia considerada sin ninguna forma, y no se la puede concebir. El alma y el cuerpo se han hecho conjuntamente en el mismo instante (...). Quien quiera conocer las propiedades del alma, debe investigar previamente las que se manifiestan con toda evidencia en los cuerpos, cuya alma es el principio activo» (11).

Además, en la naturaleza no hay nada, según estos mismos pensadores, que pueda ser calificado de justo o injusto, de bueno o malo, puesto que todo en ella queda englobado en la indiferencia del mero acontecer, esto es, todo en ella acaece siguiendo las leyes inexorables del determinismo natural. No puede haber, por consiguiente, ningún mal ni ninguna culpa en la naturaleza. El hombre, al ser una parte material más de la naturaleza, está sometido también a esos dictados del determinismo natural, que se expresan en el instinto de conservación y la búsqueda de la felicidad. El barón d'Holbach es sumamente claro al respecto del determinismo en la naturaleza y a la ausencia de culpa en sus acciones que ello implica:

«La necesidad —nos dice en su *System de la nature*— es el lazo infalible y constante entre las causas y sus efectos. El fuego quema necesariamente las materias combustibles que están situadas en su esfera de acción. El hombre desea lo que es o parece ser útil para su bienestar. La Naturaleza, en todos sus fenómenos, actúa necesariamente según su propia esencia. Todos los seres que contiene actúan necesariamente según sus esencias particulares» (12).

Y, de igual manera, también es muy explícita su consideración de que el hombre está sujeto a un idéntico determinismo natural, lo que imposibilita un juicio moral de su conducta:

«El hombre —afirma en su *System de la nature* unas pocas páginas más adelante— no tiene en absoluto razones para creerse un ser privilegiado en la Naturaleza; está sometido a las mismas vicisitudes que todos los demás productos de la Naturaleza. Sus pretendidas prerrogativas no están fundadas más que sobre un error. Que se eleve con el pensamiento por encima del globo terráqueo que habita y considerará a su especie desde la misma perspectiva que a todos los demás seres; verá que, al igual que los árboles que producen frutos en función de su especie, los hombres actúan en función de su energía particular y producen frutos, actos y obras igualmente necesarias. Percibirá que la ilusión que tiene a favor de sí mismo proviene del hecho de ser a la vez espectador y parte del universo» (13).

De todas estas nociones materialistas se derivó una moral epicúrea de la que Sade fue un convencido seguidor y que tuvo dos principios fundamentales: 1. La consideración de que los instintos y las pasiones del hombre son fuerzas naturales inevitables y, por tanto, nunca pueden ser consideradas malas o anormales; 2. La sustitución de la distinción entre vicio y virtud por la oposición entre lo placentero y lo displacentero.

Sade, llevando al extremo estos postulados, justifica totalmente el crimen en tanto acorde con la naturaleza y productor de placer, tal y como nos lo muestran, por ejemplo, los principios que Noirceuil relata a Juliette, cuyo primer apartado dice:

«Que todas nuestras acciones son indiferentes en sí mismas; que no son ni buenas ni malas, y que si alguna vez los hombres las califican de esa forma, es únicamente en razón de las leyes que adoptan, o del gobierno bajo el que viven, pero que si tenemos en cuenta únicamente a la naturaleza, todas nuestras acciones son perfectamente iguales entre sí» (14),

o el siguiente diálogo entre la narradora Duclos y Durcet presente en *Les 120 journées de Sodome* (1785):

«Sostengo —afirma la Duclos— que es necesario que haya desgraciados en el mundo, que la naturaleza lo quiere, lo exige, y que es ir contra sus leyes pretender que se restablezca el equilibrio, si ella ha querido el desorden.

— ¡Pero, cómo, Duclos —dijo Durcet—, tienes principios! Me complace mucho verte así; todo alivio procurado al infortunio es un crimen real contra el orden de la naturaleza. La desigualdad que ha puesto entre nuestros individuos demuestra que esta discordancia le gusta puesto que la ha establecido, y que la quiere tanto en las fortunas como en los cuerpos Y, al igual que le está permitido al débil reparar la por medio del robo, le está permitido al fuerte restablecerla negando sus socorros» (15).

Sobre estos postulados materialistas se asienta también la concepción que tiene Sade de la felicidad. La felicidad se había convertido para el hombre ilustrado en una aspiración fundamental que abarcaba múltiples perspectivas (16) con un nexo común: la contemplación de la felicidad no como un don sino como un derecho. Así, como señala Paul Hazard en su *La pensée européenne au XVIIIe siècle*,

«La felicidad se convertía en un derecho cuya idea sustituía a la de deber. Puesto que era el fin de todos los seres inteligentes, el centro al cual tienden todas sus acciones; puesto que era el valor inicial; puesto que esta afirmación: *Yo quiero ser feliz*, era el artículo de un código anterior a toda legislación, a todo sistema religioso, ya no se preguntó (el hombre de este período) si se había merecido la felicidad, sino si se obtenía la felicidad a que se tenía derecho» (17).

En Sade se mantiene esta noción básica de la Ilustración, bien que moldeándola según sus propios intereses. Para Sade, la felicidad consiste en un derecho al placer, derecho al placer que viene directamente de la naturaleza; por consiguiente ceder ante los sentimientos y los actos placenteros, cualesquiera que estos sean, no es en modo alguno un proceder detestable, sino algo perfectamente acorde con los planes de la naturaleza y en consonancia con la economía universal.

Pero la obra de Sade no sólo se limitó, como acaba de ser puesto someramente de relieve, a glosar y ejemplificar algunos de los conceptos fundamentales de la Ilustración, bien que adaptándolos a su pro-

pia conveniencia, también se constituyó, como ha indicado Michel Foucault, en un claro indicador del fin de la Ilustración.

Quizás donde mejor se deja observar esta característica en Sade sea en la liberación de los dictados de la razón ilustrada que en gran medida supone la obra de Sade en su conjunto. La razón de las «luces» situaba el mal, las pasiones, el crimen fuera de sí y dentro del terreno de la sinrazón. Sade puso de manifiesto, de una manera tan brutal como nunca lo había sido hasta entonces en la cultura europea, que tanto los más salvajes crímenes como las más abyectas pasiones se encontraban también dentro de la razón, dado que tanto en la naturaleza como en el hombre la razón era inseparable de la sinrazón.

Sade puede verse, a este respecto, como el complemento de la figura de Kant (18). Su obra, como la del filósofo de Königsberg, introdujo la subjetividad dentro de la razón objetiva, sólo que, a diferencia de éste, por la vía de la violencia. Sade, por tanto, juntamente con Kant, se constituye en un fiel reflejo de cómo a partir de entonces el pensamiento europeo deberá colocar al lado de la razón la subjetividad personal si quiere lograr un auténtico conocimiento. A este respecto, existe un cierto paralelismo, como señaló Foucault en su *Histoire de la folie à l'âge classique*, entre las figuras de Sade y de Goya:

«En Sade, como en Goya, la sinrazón continúa velando en su noche; pero, por esta vigilia, se une con jóvenes poderes. El no-ser que era se convierte en poder de anonadar. A través de Goya y de Sade, el mundo occidental ha adquirido la posibilidad de ir más allá de la razón con la violencia, y de volver a encontrar la experiencia trágica por encima de las promesas de la dialéctica» (19).

Esta incorporación sadiana de la subjetividad supuso paralelamente la penetración de lo vivo, de lo impulsivo, de lo pulsional dentro de la *episteme* europea:

«Sade —sostiene Foucault en *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*— llega al extremo del discurso y del pensamiento clásico. Reina exactamente en su límite. A partir de él, la violencia, la vida y la muerte, el deseo, la sexualidad van a extender, por debajo de la representación, una inmensa capa de sombra que ahora tratamos de retomar, como podemos, en nuestro discurso, en nuestra libertad, en nuestro pensamiento» (20).

Hay que tener en cuenta que Sade no negó nunca la necesidad de la razón, ni su obra tampoco supuso un llamamiento a lo irracional.

Simplemente hizo ver que lo que se proponía como contrario a la razón, la sinrazón, es algo de lo que aquella no puede separarse. La razón para ser tal necesita de la sinrazón y su actividad engendra continuamente lo irracional. En esta incorporación de lo vital, de lo subjetivo, de lo irracional a la razón reside el núcleo de la filosofía enferma de Sade.

III. *La filosofía enferma de Sade*

La introducción de lo irracional dentro de la razón, el centro de la filosofía enferma sadiana, se realiza fundamentalmente mediante la utilización de la transgresión sexual.

Pero antes de adentrarnos en las perversiones sexuales de Sade, conviene dilucidar una cuestión previa: ¿por qué eligió Sade lo perteneciente al terreno de la sexualidad como apoyo básico sobre el que sustentar su filosofía o su forma de conocer? Numerosas han sido las respuestas a esta pregunta, pero quizás una de las más acertadas y a la vez una de las más simples sea la de que a Sade la sexualidad le supuso la única vía de escape de un mundo real que sólo fue para él en gran medida tedio y constante amenaza. Sade, como ha señalado Simone de Beauvoir en su *Faut-il bruler Sade?*,

«Ha subordinado su existencia al erotismo porque el erotismo apareció en él como único cumplimiento posible de su existencia. Si se le consagra con tanto fuego, imprudencia y obstinación, es porque atribuye más importancia a las imagerías que a través del acto voluptuoso se narra a sí mismo, que a sus acontecimientos contingentes. Sade eligió lo imaginario» (21).

Sade recurrió a la sexualidad —y a una sexualidad que fue mayoritariamente imaginaria, literaria— como fuente fundamental de conocimiento en un mundo que, al tornársele cada vez más extraño y amenazador, le vedaba posibles caminos. Los perfiles de esta sexualidad que alcanza su culmen en la imaginación se dejan observar en las siguientes palabras que Moldor dirige a Juliette:

«Esta imaginación que halagáis en mí, Juliette —le dice Moldor—, es precisamente lo que me ha seducido en vos (...); y vos habéis debido observar que mis dulces goces con vos son aquellos en los que, dando salida a nuestras dos cabezas, creamos entes de lubricidad cuya exis-

tencia es desgraciadamente imposible. ¡Oh, Juliette!, ¡qué deliciosos son los placeres de la imaginación y qué voluptuosamente se recorren todos los caminos que nos ofrece su brillante carrera! (...), ¡de qué delicias se goza masturbándose mutuamente durante la erección de esos fantasmas! (...) En esos instantes deliciosos toda la tierra es nuestra; ni una sola criatura se nos resiste; todo ofrece a nuestros sentidos emocionados el tipo de placer de que nuestra efervescente imaginación los cree susceptibles: se devasta el mundo (...). Ahí están vuestras nalgas, Juliette, están ante mis ojos, las encuentro hermosas, pero mi imaginación, siempre más brillante que mi naturaleza (...) ha creado otras más hermosas aún (...); no voy a hacer con vos más que lo que todo el mundo puede hacer, y me parece que con ese culo, obra de mi imaginación, haría cosas que ni los mismos dioses inventarían» (22).

Las características más conspicuas de esa sexualidad preponderantemente imaginaria, la crueldad y la violencia, vendrían dadas a partir de un rasgo claramente distinguible en la personalidad de Sade: su constante olvido del otro o, si se quiere, su autismo afectivo. A este respecto, resalta también Simone de Beauvoir:

«es en la alianza de los apetitos sexuales ardientes y en un solitarismo afectivo radical donde me parece descubrir la clave de su erotismo» (23).

A partir de aquí, las profundas convicciones sadianas de que todo placer participado debilita, de que las sensaciones agradables son demasiado benignas y de que no existe ningún tipo de sensación más activa y penetrante que el dolor acaban de delimitar en sus contornos básicos la sexualidad presente en nuestro autor.

Una vez elucidado sumariamente el posible porqué del empleo por parte de Sade de la sexualidad como vía de conocimiento, vamos ahora a delimitar las características básicas de esa sexualidad sadiana y la forma en que se constituye en fuente de su filosofía enferma.

La sexualidad transgresora sadiana puede resumirse bajo cuatro formas básicas que contienen en sí todas las demás: la coprofilia, la sodomía, el incesto y el onanismo. Todas ellas recubiertas naturalmente de esa crueldad y violencia que se encuentra presente en toda la obra de Sade. A través de estas perversiones, pueden distinguirse en ella tres líneas maestras sobre las que se asienta la filosofía enferma de Sade: la transmutación de los valores, la esterilidad y destructividad de todo acto humano y la necesidad de la vuelta a un estado primigenio.

La transmutación de los valores se pone en relieve en Sade especialmente en la coprofilia. Esta transgresión es llevada al paroxismo en el castillo de Silling de *Les 120 Journées de Sodome*, en donde se escenifica casi de forma continua dicha pulsión escatológica. Valga como ejemplo el texto siguiente:

«—¡Ah, es verdad, es verdad! —dijo el duque—. Bueno, Martaine, debo recurrir a tí, pues, porque no quiero un culo de niño; siento que mi semen quiere salir y, no obstante, no lo hará más que con cierto esfuerzo, por lo cual quiero algo singular.

Pero Martaine se hallaba en el mismo caso que la Duclos, pues Curval la había hecho cagar por la mañana.

— ¡Cómo, recristo! —exclamó el duque—. ¿No encontraré una cagada esta noche?

Y entonces Thérèse avanzó y fue a ofrecerle el culo más sucio, más ancho y más apestoso que fuera posible ver.

— ¡Ah! Pásame esto —dijo el duque, acomodándose—, ¡y si en el desorden en que me hallo este culo infame no produce efecto, ya no sé a qué tendré que recurrir!

Thérèse empuja, el duque recibe; el incienso era tan horrendo como el templo del que se exhalaba, pero cuando se tiene una erección como la del duque nunca se queja uno del exceso de porquería. Embriagado de voluptuosidad, el rufián lo traga todo y hace saltar a las narices de la Duclos, que lo masturba, las pruebas más indiscutibles de su vigor masculino» (24).

Con las diversas variantes de la coprofilia, Sade realiza una inversión de los valores de la sociedad del XVIII. Lo abyecto queda transformado en noble, lo repugnante pasa a ser delicioso, lo malo en bueno, lo vil se transmuta en virtud. Posiblemente uno de los signos más evidentes de esa transmutación se deje ver en la conversión de la capilla del castillo de Silling en aseo (25); el lugar del rito divino se convierte por voluntad de los libertinos de Silling en centro del ritual defecatorio; la mierda se transmuta en divinidad.

La esterilidad y destructividad implícitas en todo acto humano se dejan observar claramente en otras dos transgresiones: en la masturbación y en la sodomía. Con respecto a la sodomía, hay que tener presente que no se puede hablar propiamente de homosexualidad dentro de la obra de Sade. La práctica constante de la sodomía en la narrativa sadiana debe considerarse principalmente como exponente de la afirmación de la futilidad o destructividad al actuar humano frente a toda

noción de provecho, utilidad, propagación o bien. El obrar del hombre siempre parte del mal y siempre tiende a destruir no a crear; el ano triunfa sobre la vagina. En raras ocasiones los libertinos se sirven de la vagina de sus víctimas, todas las demás actividades sexuales predominan sobre la penetración vaginal:

«Hice todo lo que deseaba el libertino —nos cuenta Juliette de su primer encuentro con el Señor de Saint-Fond—: le chupé los huevos, me dejé abofetear, peer en la boca, cagar en el pecho, escupir y mear en el rostro, dar tirones a mis pezones, dar patadas en el culo, y, al final, joder en el culo, donde no hizo nada más que excitarse, para descargarme después en la boca, con la orden de tragar su esperma» (26).

El hombre debe destruir, debe ultrajar la naturaleza para llevar a cabo su función de dominador y señor de la misma. La sodomía es la perversión que mejor sirve para ilustrar esta noción:

«La comida fue tan deliciosa como libertina —hace Sade narrar a Juliette—; las mujeres arregladas apenas, exponían a los manoseos de estos disolutos todos los encantos que les habían distribuido las Gracias. Uno tocaba un pecho apenas abierto, el otro manoseaba un culo más blanco que el alabastro; solamente nuestros coños eran poco festejados; no es con tales gentes con quienes hacen fortuna atractivos semejantes; convencidos de que es preciso ultrajar con frecuencia a la naturaleza para reconquistarla, sólo ofrecen el incienso a aquellas partes cuyo culto se dice que está prohibido por ella (...) Saint-Fond agarra a Mme. de Noirceuil (...); la lleva a un canapé, en una unta del salón, y la sodomiza mientras me ordena que vaya a cagarle en la boca...» (27).

La masturbación cumple en la obra de Sade una función complementaria a la de la sodomía. No es casi nunca una práctica solitaria, sino más bien una actividad de grupo, utilizándose en la mayoría de las ocasiones como una figura más de la serie de combinaciones eróticas. Como tal práctica de grupo se le concede un cuidado particular. Así, en el castillo de Silling, los cuatro libertinos deciden dedicar especial atención a procurar instrucción a sus víctimas en la práctica de la masturbación:

«Singularmente descontentos por la torpeza de todas aquellas muchachas en el arte de la masturbación, impacientes por lo que habían experimentado sobre esto la víspera, Durcet propuso establecer una

hora por la mañana, durante la cual se darían lecciones al respecto (...) Decidióse que aquél que realizase esta función se sentaría tranquilamente en medio del serrallo, en un sillón, y que cada muchacha, conducida y guiada por la Duclos, la mejor meneadora que había en el castillo, se acercaría a sentarse encima de él, que la Duclos dirigiría su mano, sus movimientos (...), y que se impedirían castigos reglamentados para aquella que al cabo de la primera quincena no lograra dominar perfectamente este arte, sin necesidad de más lecciones» (28).

Esta significación que se le concede a la masturbación tiene como finalidad principal plasmar la actividad improductiva, fútil y estéril que según Sade caracteriza de forma distintiva el obrar humano, pues, al igual que la sodomía, la imposibilidad de obtener algún tipo de fertilidad por esta vía, unida a la especial violencia con que en la mayoría de las ocasiones se realizan, las hace especialmente indicadas para resaltarlo.

La tercera línea maestra sustentadora de la filosofía enferma sadiana, la llamada a la vuelta a un estado primigenio, queda ejemplificada a través del incesto. Todos los grandes libertinos presentes en la obra de Sade realizan distintas formas de incesto, bien con sus hijas como es el caso de Saint-Fond, Noirceuil o los libertinos del castillo de Silling, bien con el hermano como sucede con Clairwill, o bien con el padre como ocurre con la misma Juliette. De igual forma, las apolo-gías al incesto son constantes dentro de su narrativa, tanto mediante la descripción del actuar de los libertinos:

«No has visto nada —le dice Clairwil a Juliette—, sólo te he dado un ligero esbozo de mis excesos lujuriosos: quiero que hagamos juntas cosas mucho más extraordinarias; te haré entrar en una sociedad de la que soy miembro, y donde se realizan obscenidades de otra clase muy diferente; allí cada esposo debe llevar a su mujer, cada hermano a su hermana, cada padre a su hija, cada soltero a una amiga, cada amante a su querida; y, reunidos en un gran salón, cada uno goza de lo que más le gusta, no teniendo más reglas que su deseo, más frenos que su imaginación» (29);

como por medio de la comparación —que surge con frecuencia en los discursos filosóficos con que los libertinos se excitan antes, durante y después de las orgías— con las costumbres de otros pueblos o sociedades:

«Nosotros no nos atrevemos a fornicar a nuestro propios hijos, aunque sea el más delicioso de los goces: no existe otra forma en Persia y en tres cuartas partes de Asia. Lot se acostó con sus hijas y embarazó a ambas» (30).

El incesto en la obra sadiana tiene la función de destruir los fundamentos de las instituciones sociales, de eliminar todo un sistema de relaciones de orden que constituyen el fundamento de una cultura, e intenta proponer el retorno radical a un estado natural en el que no existían ni reglas ni orden alguno. En este sentido, el incesto es, como sostiene Marcel Hénaff, un trance iniciático:

«El incesto se convierte en el rito de entrada en el círculo exclusivo de los libertinos, los que, con su transgresión, no darán ya un paso atrás ante ningún crimen, puesto que en lo sucesivo es el propio universo de reglas el que se hunde» (31).

A pesar de que las transgresiones sexuales sadianas, de las que parte su filosofía enferma, son una llamada a la transmutación de los valores, al actuar destructor e improductivo y a la desregulación de la sociedad, Sade no es, como fue dicho más arriba, un enemigo acérrimo de la razón, sino que muestra que la razón va unida indefectiblemente a la sinrazón, que la una no puede existir sin la otra. Por ello, las prácticas perversas sadianas, pertenecientes al campo de la sinrazón y del desorden, están rígidamente ordenadas y reglamentadas. Esta reglamentación, esta formulación y conformación racional, de las perversiones tiene un orden externo y un orden interno.

El orden externo, como señaló Roland Barthes en uno de los más esclarecedores trabajos sobre la figura de Sade (32), vendría determinado por lo que este autor denomina con el nombre de «árbol del crimen», que estaría formado por las siguientes unidades o ramificaciones: en primer lugar la «postura», que requiere sólo dos actores y se limita a un punto corporal de aplicación; combinándose entre sí, las posturas dan lugar a las «operaciones», situación que suele necesitar ya de varios actores y que puede dividirse en «figuras», o conjunto simultáneo de posturas, y «episodios», o sucesión de posturas en el tiempo; a su vez, la sucesión de operaciones da lugar a «escenas», cuya reunión constituye el relato propiamente dicho. Dos reglas permiten que el árbol sadiano adquiera su forma y ordenación externa definitiva. La primera es la de la exhaustividad: las escenas deben contener el mayor

número posible de operaciones y las operaciones deben estar saturadas de posturas; todos los lugares del cuerpo de todos los participantes deben ser colmados el mayor número de veces posible. La segunda es la de la reciprocidad: todos los actuantes —víctimas y libertinos— pueden ser sujetos activos o pasivos, todas las funciones y actos pueden intercambiarse: el flagelador puede ser flagelado, el sodomizador sodomizado, el masturbador masturbado.

El orden interno, siguiendo a Hénaff (33), viene dado por el seguimiento de tres modelos: el castillo feudal, el monasterio y la fábrica. El castillo feudal, aislado por múltiples barreras del mundo circundante, es el lugar privilegiado para llevar a cabo el libertinaje; Sade toma además de aquí la relación de poder establecida entre sus personajes, que equivale en gran medida a la del súbdito y la del vasallo. Si Sade se sirve de la organización feudal para conseguir la seguridad y el aislamiento de sus libertinos, la vida monacal le ofrece el modo de organización cotidiano de las actividades de sus personajes; los reglamentos de las comunidades y sociedades de criminales y libertinos, así como la clausura, el silencio, la separación por sexos allí imperante y los castigos que conlleva el incumplimiento de estas normas, por citar algunos ejemplos significativos, resultan perfectamente comparables a aquellos de los monasterios. Por último, de las fábricas de la incipiente revolución industrial Sade toma el derecho a la explotación de los cuerpos de las víctimas-proletarios que proporciona la inversión de capital de los libertinos-capitalistas.

Una vez elucidadas las líneas de pensamiento presentes en las perversiones sadianas que constituyen el sustrato de la filosofía enferma sadiana, puede pasarse sin más demora al análisis de la misma.

La filosofía de Sade aparece a primera vista como de una sencillez prístina. Consiste básicamente en hacer aquello que más le place sin reparar en lo más mínimo en nada ni en nadie; la única ley es hacer lo que más placer proporcione. Sade pertenece, pues, a lo que Klossowski llama, en contraposición a los «filósofos hombres de bien» que buscan conseguir la rectitud mediante su pensar, «filósofos malvados», para quienes el pensar sólo tiene como objetivo justificar las pasiones:

«El filósofo hombre de bien se jacta del *hecho de pensar* como la única actitud *válida* de su ser. El malvado que filosofa sólo concede al pensamiento el calor de favorecer la *actividad de la pasión más fuerte* la cual, a los ojos del hombre de bien, no es nunca sino una *ausencia de ser*. Pero si la perfidia mayor consiste en disfrazar su pasión en

pensamiento, el malvado no ve jamás en el pensamiento del hombre de bien sino el disfraz *de una pasión impotente*» (34).

Por consiguiente, el pensamiento de Sade constituye por entero una depravación o una transgresión o, si se prefiere, una enfermedad que engloba las anteriores transgresiones sexuales vistas: la conversión de la pasión en pensamiento, del instinto en idea. Sade pretende además, conseguir el fin de que toda la humanidad comparta esta depravación esencial. Este objetivo, sin embargo, nunca puede ser alcanzado, pues si la transgresión y la enfermedad fueran generales dejarían en ese preciso instante de ser tales. Por ello esta tendencia a la generalización debe permanecer siempre como objetivo nunca alcanzado para mantener viva la transgresión. En este sentido se dirigen las siguientes palabras de Maurice Blanchot cuando responde a la pregunta de por qué la filosofía de Sade puede ser considerada una filosofía enferma:

«Porque este pensamiento es obra de una locura y porque tuvo por molde una depravación ante la cual el mundo se sustrajo. Además se presenta como teoría de esta tendencia lo que sólo es un calco, pretende transformar en una completa concepción del mundo la anomalía más repugnante. Por primera vez la filosofía se concibe llamativamente como el producto de una enfermedad, y ha afirmado desvergonzadamente como pensamiento lógico universal el sistema cuya única garantía es la preferencia de un individuo aberrante» (35).

Esta filosofía enferma, esta conversión de la pasión en pensamiento, conlleva tres negaciones radicales: la negación del hombre, la negación de Dios y la negación de la naturaleza (36). La negación del hombre se expresa en la obra de Sade en la independencia radical del libertino con respecto a sus víctimas. El personaje central sadiano —el libertino— está por encima de los mortales gracias al poder absoluto que tiene sobre ellos, hasta tal extremo que puede destruirlos siempre que su voluntad así lo requiera. Para conseguir llevar hasta su extremo esta negación, Sade recurrirá a reducir el cuerpo de las víctimas a una amalgama de órganos sin unidad interna entre sí, a una suma de piezas y engranajes que conforman una máquina que se mueve según los dictados de un poder externo, a un mero objeto en el cual y mediante el cual pueden realizarse una serie de actos y operaciones, a una cosa cuyo único sentido radica en ser contabilizada, medida y combinada; llevará a cabo con el cuerpo, por tanto, lo que Hénaff ha denominado la reducción fisiológico-quirúrgica, la reducción maqui-

nica, la reducción aritmética y la reducción combinatoria (37). Sumamente elocuentes con relación a este punto son las palabras que Noircueil dirige a Juliette:

«Uno de los más grandes prejuicios, sobre las materias que tratamos, nace de la especie de lazo de unión que gratuitamente suponemos que existe entre otro hombre y nosotros; lazo quimérico... absurdo, con el que hemos formado esta especie de fraternidad santificada por la religión (...). Por otra parte, la primera ley que encuentro escrita en el fondo de mi alma, no es amar, ni mucho menos aliviar a esos pretendidos hermanos, sino hacerles que sirvan a mis pasiones. De acuerdo con esto, si el dinero, si el goce, si la vida de esos pretendidos hermanos es útil a mi bienestar o a mi existencia, me apoderaré de todo ello a mano armada, si soy el más fuerte, tácitamente si soy el más débil» (38).

La negación del hombre se complementa con la negación de Dios. Tras negar al hombre, el libertino pasa a negar la figura divina. La razón de esta negación parte de la consideración de Dios como el mayor criminal de la creación, pues ha creado a los hombres tan sólo para sumir a la mayoría de ellos en el tormento eterno. El actuar de este Dios infame es más cruel que el de cualquier libertino, ya que, mientras que la crueldad del libertino tiene el objetivo de proporcionar goce y placer, la suya carece de toda finalidad:

«Según las nociones de la teología —pone Sade en boca de Juliette—, parece evidente que Dios no ha creado el mayor número de hombres más que con la intención de ponerlos en condiciones de sufrir suplicios eternos (...). Un Dios bastante pérfido, bastante malvado para crear un sólo hombre y para dejarlo expuesto a continuación al peligro de hacerse daño, no puede ser considerado como un ser perfecto; sólo debe serlo como un monstruo de sinrazón, de injusticia, de malicia y de atrocidad (...) Dios, en el ejercicio de su venganza eterna, no puede tener otro fin que el de divertirse e insultar a la debilidad de sus criaturas; y vuestro infame Dios, al actuar de una forma más cruel que ningún hombre, y además, a diferencia de ellos, sin ningún motivo, se convierte, sólo por esto, en infinitamente más traidor, más farsante y más criminal que ellos» (39).

Si Dios es un criminal y además es un criminal todopoderoso, el libertino tiene que negarlo, porque el poder de Dios lesiona y empequeñece el suyo propio y le imposibilita considerarse él mismo como dios.

Pero existe también otra razón, como ha señalado Blanchot, para la negación de Dios. La noción de Dios equivale a las de creación y fertilidad; justo lo contrario a las de improductividad y destrucción que imperan en los libertinos sadianos.

«En Dios —nos dice Blanchot en su célebre *La raison de Sade*— él odia su omnipotencia, en la cual reconoce, enajenada, la suya, y Dios se convierte en la figura y el cuerpo de su odio infinito. Por último, odia en Dios su miseria, la nulidad de una existencia que, cuanto más se afirma como existencia y creación, no es nada, porque lo que es grande, lo que es todo, es el espíritu de destrucción» (40).

Estas dos negaciones conducen, por último, a la tercera: la negación de la naturaleza. Para Sade, la naturaleza es el origen de todo y también la justificación del actuar humano por inmoral que éste pueda parecer. Los impulsos criminales son buenos y comprensibles, nos repite Sade en multitud de ocasiones, puesto que no hacen sino repetir a pequeña escala lo que la propia naturaleza realiza:

«Convencéos, ángel mío —le asegura Saint -Fond a Juliette en relación con este punto— de que aunque cambiáseis y alteráseis el orden de la naturaleza en todos los sentidos posibles, nunca haríais más que utilizar facultades que os ha dado para eso (...). Por tanto, haced todo el mal que os plazca (...), estad segura de que cualquier tipo que sea lo que inventéis, nunca será tan violento como desearía la naturaleza..., porque ella quiere la destrucción..., le gusta..., se alimenta de ella, abreva en ella (...); porque el crimen y la muerte son las verdaderas leyes de la naturaleza, y nosotros nunca la servimos mejor que cuando cosechamos con ella todo lo que nuestros brazos pueden abarcar» (41).

Sin embargo, si bien es cierto que la naturaleza tiene como actividad principal la destrucción, no es menos cierto que tal fuerza destructora se emplea siempre para crear algo nuevo; la muerte en la naturaleza es tan sólo el origen de una nueva vida. Por ello, para llevar a su último extremo los postulados sadianos, es menester que el libertino niegue a la naturaleza, esto es, que su actividad destructora no se limite a ser parte del ciclo vital que conduce de nuevo a la vida, sino que sus crímenes, superando a los de la naturaleza, conduzcan a la destrucción más absoluta, incluida la de ella misma:

«Me gustaría —dice Clairwill—, encontrar un crimen cuyo efecto perpetuo actuase incluso cuando yo ya no estuviese actuando, de suerte que no hubiese ni un sólo momento de vida, incluso durmiendo, en que no fuese yo la causa de un desorden cualquiera, y que ese desorden pudiese extenderse hasta el punto de traer consigo una corrupción general o un trastorno tan completo que su efecto se prolongase todavía más allá, incluso de mi vida» (42).

Sustentado en esta serie de negaciones, se deja ver en Sade lo que podría llamarse el «ideal de libertino», que consiste en una nueva concepción del hombre obtenible mediante el ensamblaje en una sola figura de los diversos caracteres dispersos en sus múltiples libertinos. Este hombre nuevo entrevisto en la narrativa de Sade, al que Blanchot ha denominado «hombre integral» u «hombre único» y Bataille «hombre soberano» (43), estaría definido por ser completamente inaccesible al mal, y esa omnipotencia frente al mal —esa consecución del bien— la lograría precisamente mediante la producción y experimentación de todo el mal posible. En esta paradoja, como indica Blanchot, radica el sentido último de este hombre nuevo:

«para el hombre integral —nos dice este autor en su *La raison de Sade*—, que es el todo del hombre, no hay mal posible. Si hace algún mal a los demás, ¡qué voluptuosidad! Si los otros le hacen daño, ¡qué goce! La virtud le agrada porque es débil y la aplasta, y el vicio también porque saca satisfacción del desorden resultante aunque sea a sus propias expensas. Si vive no hay un solo acontecimiento de su existencia que él no pueda transformar en feliz. Si muere, encuentra en su muerte una felicidad aún más grande y, en la consciencia de su destrucción, la coronación de una vida que sólo justifica la necesidad de destruir. Es, por tanto, inaccesible a los demás. Nadie puede dañarlo, nada aliena su poder de ser quien es y de gozar de sí mismo» (44).

Así, pues, la filosofía enferma sadiana se conforma a partir de tres principios puestos de relieve a través del catálogo de transgresiones sexuales: la transmutación de los valores, la improductividad y destructividad implícitas al actuar del hombre y la vuelta a un estado primitivo desregularizado. El desarrollo de esta filosofía enferma conduce a tres negaciones básicas: la del hombre, la de Dios y la de la naturaleza. Sobre estas negaciones se sustenta, a su vez, la noción de un hombre nuevo sadiano, sujeto capaz de las máximas infamias, pero indicio, al mismo tiempo, de la manera tan intrincada y paradójica en la

que bien y mal se entrelazan en el hombre, de cómo el mal puede ser condición del bien, de cómo, en suma, la razón del hombre no puede desembarazarse de la sinrazón.

NOTAS

(1) Sobre los datos biográficos de Sade puede consultarse entre otras obras LELY, G. (1952-1957): *Vie du marquis de Sade avec un examen de ses ouvrages*, 2, vols., París, Gallimard (este trabajo también se encuentra publicado en los dos primeros volúmenes de SADE, D.A.F. (1966-1967): *Oeuvres complètes*, 16 vols., París, Cercle du Livre Précieux; LENNING, W. (1967): *Marquis de Sade in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, trad. esp. *El marqués de Sade*, Plaza y Janés, Barcelona, 1989; así como la biografía realizada por Jean-Jaques Pauvert, cuyo primer tomo —PAUVERT, J. J. (1989): *Sade. Una inocencia salvaje (1740-1777)*, Barcelona, Tusquets— acaba de aparecer en España.

(2) CHEVE, E. (1882): «Le Fauve», en *Virilités*, París, A. Lemarrie, pp. 65-67.

(3) HUYSMANS, J. K. (1884): *A Rebours*, París, G. Charpentier, pp. 211-212.

(4) APOLLINARE, G. (1966): «Les diables amoureux», en *Oeuvres complètes*, París, A. Balland et J. Lecat.

(5) Véanse a este respecto las numerosas referencias a Sade contenidas en los escritos de André Breton, René Char, Robert Desnos y Paul Eluard. También puede consultarse en este contexto HEINE, M. (1950): *Le Marquis de Sade*, París, Gallimard.

(6) Entre otros trabajos de estos autores, pueden citarse aquí los siguientes: BATAILLE, G. (1980a): «El hombre soberano de Sade», en *El erotismo*, trad. esp., Barcelona, Tusquets, pp. 228-245; BATAILLE, G. (1980b): «Sade y el hombre normal», en *El erotismo*, trad. esp., Barcelona, Tusquets, pp. 246-272; KLOSSOWSKI, P. (1970): *Sade, mi prójimo. El filósofo malvado*, trad. esp., Buenos Aires, Editorial Sudamericana; BLANCHOT, M. (1967): *Sade y Launtraumont*, trad. esp., Buenos Aires, Ediciones del Mediodía.

(7) Unas de las bibliografías más completas sobre Sade pueden encontrarse en el núm. 12-13 de la revista *Obliques*, ¿1979?, pp. 277-310; y en LAUGAA-TRAUT, F. (1973), *Lectures de Sade*, París, Armand Colin, pp. 346-357.

(8) Sobre la reelaboración que Sade hace en sus novelas del pensamiento de estos autores, consúltese DEPRUN, J. (¿1979?): «Quand Sade récrit Fréret, Voltaire, et d'Holbach», *Obliques*, núm. 12-13, pp. 263-266; sobre los lugares exactos de la obra sadiana donde están recogidos más o menos literalmente los textos de estos autores, ver pp. 263 y 264.

(9) Una buena introducción al pensamiento de estos autores se puede encontrar en CASSIRER, E. (1984): *La filosofía de la Ilustración*, trad. esp., México, FCE, pp. 67-83; COPLESTON, F. (1981-1982): *Historia de la filosofía*, 9 vols., trad. esp., Barcelona, Ariel, VI, pp. 44-47 y 55-58; GRAS, M. (1983): «Introducción a la *Obra filosófica* de La Mettrie», en La Mettrie, J. O. de (1983), *Obra filosófica*, trad. esp., Madrid, Editora Nacional, pp. 7-50; BOTTIGELLI-TISSERAND, M. (1974): «Préface», en LA METTRIE, J. O. de (1974): *Textes choisis*, París, Editions sociales, pp. 7-47; y BERMUDO, J. M. (1982): «Introducción al *Sistema de la naturaleza* de d'Holbach», en D'HOLBACH, P. (1982): *Sistema de la naturaleza*, trad. esp., Madrid, Editora Nacional, pp. 9-93.

(10) D'HOLBACH, P. (1982): *Sistema de la naturaleza*, trad. esp., Madrid, Editora Nacional, pp. 149-150.

- (11) LA METTRIE, J. O. de (1983): «Tratado del alma», en La Mettrie, J. O. de (1983), *Obra filosófica*, trad. esp., Madrid, Editora Nacional, pp. 87-170; p. 173.
- (12) D'HOLBACH (1982): p. 148.
- (13) D'HOLBACH (1982): p. 173.
- (14) Sade, VIII, p. 167 (los textos de Sade serán citados en este trabajo según Sade, D.A.F. (1966-1967), *Oeuvres complètes*, 16 vols., París, Cercle du Livre Précieux, señalando el volumen de la cita en números romanos y su página en arábigos).
- (15) Sade, XIII, p. 219.
- (16) Sobre la noción de felicidad en el período de la Ilustración puede verse MARAVALL, J. A. (1975): «La idea de felicidad en el programa de la Ilustración», en VIDAL SEP-HIHA, H. (ed.): *Mélanges offerts à Charles Vincent Aubrun*, París, Editions Hispaniques, 1975, pp. 425-462.
- (17) HAZARD, P. (1985): *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad. esp., Madrid, Alianza, p. 45.
- (18) HÉNAFF, M. (1980): *Sade, la invención del cuerpo libertino*, trad. esp., Barcelona, Destino, p. 314.
- (19) FOUCAULT, M. (1979): *Historia de la locura en la época clásica*, trad. esp., 2 vols., México, FCE, II, p. 299.
- (20) FOUCAULT, M. (1988): *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, trad. esp., México, Siglo XXI, p. 209.
- (21) BEAUVOIR, S. de (1974): *El marqués de Sade*, trad. esp., Buenos Aires, Siglo xx, p. 18.
- (22) Sade, VIII, pp. 500-501.
- (23) BEAUVOIR (1974): p. 40.
- (24) Sade, XIII, p. 212.
- (25) Sade, XIII, pp. 66 y 72. Sobre el sentido religioso de la coprofilia en Sade véase BATAILLE, G. (1974): «El valor del uso de D.A.F. de Sade», en BATAILLE, G. (1974): *Obras escogidas*, trad. esp., Barcelona, Barral, pp. 244-266; pp. 248-251.
- (26) Sade, VIII, p. 210.
- (27) Sade, VIII, p. 212.
- (28) Sade, XIII, pp. 90-01.
- (29) Sade, VIII, p. 285.
- (30) Sade, VIII, p. 177.
- (31) HÉNAFF (1980): p. 260.
- (32) BARTHES, R. (1968): «El árbol del crimen», en BARTHES, R.; SOLLERS, Ph. y KLOSSOWSKI, P. (1968): *Sade, filósofo de la perversión*, trad. esp., Montevideo, Garfio, pp. 81-114; pp. 96-99. Cf. también FOUCAULT (1988): p. 208.
- (33) HÉNAFF (1980): pp. 163-205.
- (34) KLOSSOWSKI, P. (1970b): «El filósofo malvado», en KLOSSOWSKI, P. (1970): *Sade, mi prójimo. Precedido de El filósofo malvado*, Buenos Aires, Editorial sudamericana, pp. 15-48; p. 17.
- (35) BLANCHOT, M. (1986a): «La raison de Sade», en BLANCHOT, M. (1986): *Sade et Restif de la Bretonne*, Bruselas, Editions Complexe, pp. 7-66; pp. 63-64.
- (36) Puede consultarse en relación con este tema BLANCHOT (1986a): pp. 39-62; así como BLANCHOT, M. (1986b): «L'insurrection, la folie d'écrire», en BLANCHOT, M. (1986): *Sade et Restif de la Bretonne*, Bruselas, Editions Complexe, pp. 67-101; pp. 74-76. También puede verse al respecto entre otros CAMUS, A. (1953): *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, pp. 39-48; y KLOSSOWSKI, P. (1970a): «Sade, mi prójimo», en KLOSSOWSKI, P. (1970):

Sade, mi prójimo. Precedido de El filósofo malvado, Buenos Aires, Editorial sudamericana, pp. 49-130.

(37) HÉNAFF (1980): pp. 27-47.

(38) Sade, VIII, pp. 172-173 y 175.

(39) Sade, VIII, pp. 358-359.

(40) BLANCHOT (1986a): p. 48.

(41) Sade, VIII, pp. 460-461.

(42) Sade, VIII, p. 503.

(43) BLANCHOT (1986a): pp. 54-66; y BATAILLE, G. (1980a): pp. 228-245; pp. 235-241.

(44) BLANCHOT (1986a): pp. 32-33.