

74
72

23

COLECCIÓN PERSPECTIVAS

PIERRE KLOSSOWSKI

SADE
MI PRÓJIMO

PRECEDIDO POR

EL FILÓSOFO
MALVADO

Traducción de
GRACIELA DE SOLA

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

6

A Pierre Leyris.

PRINTED IN ARGENTINA
IMPRESO EN LA ARGENTINA
*Queda hecho el depósito que previe-
ne la ley 11.723. © 1970, Editorial
Sudamericana Sociedad Anónima, ca-
lle Humberto 1º 545, Buenos Aires.*

* Título del original en francés:
"SADE MON PROCHAIN PRÉCÉDÉ
DE LE PHILOSOPHE SCÉLÉRAT"

ROBERTE

¿Quién dio a Antoine ese libro que leía ayer noche? ¿Usted, o Víctor? Sólo el título da náuseas: "¡Sade mi prójimo!"

OCTAVE

¿Da náuseas a quién?

ROBERTE

A todo ateo que se respete. Por lo que a Sade se refiere, se lo cedo con mucho gusto. ¡Pero utilizarlo para tratar de convencernos de que no se puede ser ateo sin ser al mismo tiempo perverso! Al ser perverso se insulta a Dios para hacerlo existir, entonces se cree en Él, ¡prueba de que se lo quiere secretamente! De esta suerte se cree poder asquear al incrédulo de su sana convicción...

Roberte ce soir, III.

ADVERTENCIA

Al alejarme de un estado de espíritu que me hacía decir: Sade mi prójimo, parecería que me he aproximado a aquellos que no han dejado de insistir en el carácter profundo del ateísmo de Sade como prueba de la virtud liberadora de un pensamiento libre. Liberado de Dios que, según declara el ateísmo, no es nada, ¿este pensamiento se habría, pues, liberado de nada? ¿Su libertad, sería también para... nada?

A esta pregunta trata de responder el reciente estudio, El filósofo malvado. Encabezando la reedición de la vieja obra, no sólo debe señalar todo lo que enfrenta al autor a su concepción primera, sino además, si fuese posible, colmar una grave laguna. Si el autor hubiese perseverado hace tiempo en su primer propósito, tal como había empezado a desarrollarlo en el Esbozo del sistema, el más antiguo de los ensayos reunidos en esta obra, acaso desde ese momento hubiera proseguido un examen más riguroso de las relaciones de Sade con la razón, a partir de las comprobaciones siguientes: ① que el ateísmo racional es el heredero de las normas monoteístas de las cuales mantiene la economía unitaria del alma, junto con la propiedad e identidad del yo responsable; ② que si la soberanía del hombre es el principio y el fin del ateísmo racional, Sade persigue la desintegración del hombre, a partir de una liquidación de las normas de la razón; ③ que, a falta de una formulación conceptual distinta de la del materialismo racional de su época (como lo indica ya el Esbozo),

Sade ha hecho del ateísmo la "religión" de la monstruosidad integral. (4) que esta "religión" comporta una ascesis que es la de la reiteración apática de los actos, con lo cual se confirma la insuficiencia del ateísmo; (5) que de ese modo el ateísmo sadiano reintroduce nuevamente el carácter divino de la monstruosidad —divino en el sentido de que su "presencia real" no se actualiza jamás sino por medio de ritos— o sea de actos reiterados; (6) que de tal modo no es el ateísmo el que condiciona y libera la monstruosidad sadiana, sino que al contrario ésta obliga a Sade a desracionalizar al ateísmo puesto que, mediante este último, intenta racionalizar su propia monstruosidad.

Describir el pensamiento de Sade es una cosa; otra muy distinta es describir el sadismo de Sade. También hubiera sido necesario reconocer el hecho primitivo irreductible de la sodomia, a partir del cual el goce estéril del objeto estéril en cuanto simulacro de destrucción de las normas, desarrolla la emoción sadiana, para demostrar que bajo la apariencia de una significación racional, una aberración afectiva denuncia al Dios único, garante de las normas, como una aberración de la razón. Denuncia que se inscribe en el circuito de una complicidad, según una ley del pensamiento mismo. ¿Puede éste infringirla jamás?

Pero en lugar de recorrer este camino que abría el Esbozo del sistema, el autor oscureció su propósito al ocurrírsele prolongar este primer estudio con reflexiones analíticas sobre el alma de Sade, según el esquema psicoteológico del deseo absoluto determinado por el objeto absoluto (Dios: fondo del alma). Pero esta última parte de la obra (Bajo la máscara del ateísmo) es la que, a los ojos del autor, parece ahogar el problema en un romanticismo casi wagneriano, pues con el pretexto de describir aquí en cierto modo el "infortunio de la conciencia" de Sade vuelve a colocar al sadismo bajo el signo de la incredulidad. Y esto en virtud de una argumentación perfectamente coherente: la signifi-

cación que se da la conciencia de Sade se constituye sobre una interdicción; al censurar a Dios, la conciencia estampa en el objeto absoluto el deseo absoluto, pero sin obtener jamás la persistencia de este último. Pues el deseo es aquí la inmortalidad renegada en la cual la conciencia de Sade no puede ya reconocerse, pero que experimenta sin duda en toda la extensión de su angustia. Por esta interdicción de "creer en Dios" que se impone como significación racional, el yo de Sade rompe su totalidad: de ahí una perpetua y mutua transgresión del deseo por la conciencia; que no puede mantenerse en su significación si no está decidida a destruirse, y de la conciencia por el deseo, que persiste en mantenerse ligado a su objeto. De esta simultaneidad desacordada nacería, al nivel de la conciencia de Sade, la confusión de la purificación del deseo y de la destrucción de su objeto en una sola exigencia en que la destrucción sólo es voluptuosa en la medida en que la voluptuosidad se desprende del deseo herido y cobija la pena del alma: la de la pérdida del objeto absoluto.

Desde luego, el propósito de colocar a Sade fuera de los límites estrechos del comentario racionalista es el que ha llevado al autor a elucidar la experiencia sadiana, tal como la concebía entonces, según la gnosis maniquea de Marción en su aspiración a la pureza incorpórea, y a encontrar un análogo del comportamiento sadiano en el culto del orgasmo de los Carpocratianos, liberador de la "luz celeste".

Pero esta referencia a los herejes sólo resultaría verdaderamente esclarecedora si el autor hubiera mantenido igual distancia ante toda representación y particularmente ante aquellas que pertenecen a la dogmática ortodoxa. No habría entonces representado, o siquiera imaginado, el "infortunio de la conciencia" de Sade con miras a una apología "cortés" pero sobre todo "clerical" de la virginidad, como lo hace irremediablemente en el capítulo: "El homenaje a la Virgen"; ni explicado este "infortunio" como el complejo de virilidad

SADE MI PRÓJIMO

frente a la imagen paradójica de la Virgen. Pero lejos de discernir en esta imagen, en la medida en que significa efectivamente la muerte del instinto de procreación, una normalización (monoteísta) del mito del Andrógino, el autor, esca-
moteando el motivo, fundamental en Sade, de la sodomía, lo disimula bajo el tema de la virilidad maldita en su aspiración a poscer a la virgen no poseible¹, encarnación de la pureza celeste, y lo propone como el resorte de la psicología sadiana. Romanticismo en el cual el autor confiesa haberse complacido antano, pero cuya piadosa intención tiene que rechazar hoy.

EL FILÓSOFO MALVADO

¹ Este tema el autor iba a tratarlo mucho más tarde, pero resultó *in suo loco proprio*, en el *Bain de Diane*.

Nos proponemos abordar aquí¹ la experiencia de Sade tal como se traduce en la escritura.

Ante todo se tratará de definir la posición filosófica que ha adoptado o fingido adoptar en sus novelas. Desde este punto de vista, ¿qué significa para Sade el hecho de pensar y de escribir con respecto al hecho de sentir o de actuar?

El mismo Sade, para desautorizar definitivamente su *Justine*, declara que todos los personajes "filósofos" de sus "propias" obras no son sino "hombres de bien", en tanto que "por una imperdonable torpeza destinada a embrollar al autor (de *Justine*) con los sabios y los locos", todos los "personajes filósofos de esta novela tienen la gangrena de la maldad".²

Esta confrontación del filósofo "hombre de bien" y del filósofo "malvado" se remonta a Platón. El filósofo "hombre de bien" se jacta del *hecho de pensar* como la única actividad *válida* de su ser. El malvado que filosofa sólo acuerda al pensamiento el valor 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.

Si se quiere hacer justicia a Sade, es necesario tomar en serio esta "filosofía malvada". Pues tal como ella se prodiga en

¹ Digresiones y comentarios de la conferencia sobre el tema: *Signe et perversion chez Sade*, pronunciada en "Tel Quel" el 12 de mayo de 1966.

² Cf. "Note relative à ma détention", en Marqués de Sade *Cahiers personnels* (1803-1804). Textos inéditos establecidos, prologados y anotados por Gilbert Lély, Corréa, 1953.

una obra inmensa, traza un siniestro signo de interrogación sobre el hecho de pensar y de escribir, y en particular de pensar y describir un acto *en vez* de cometerlo.

Decisión que no resuelve sin embargo el dilema: ¿cómo dar cuenta de un fondo de sensibilidad irreductible sino por los actos que la traicionan? Fondo irreductible que no se puede pensar ni retomar jamás sino a través de actos ejecutados en el exterior del pensamiento — irreflexivos e inaprensibles.

EL HECHO DE ESCRIBIR EN SADE

El hecho propiamente humano de escribir supone una generalidad cuya adhesión reivindica un caso singular, y por el cual se comprende a sí mismo en la pertenencia a esa generalidad. Sade en su caso singular concibe él mismo el acto de escribir como verificación de esa pertenencia. El órgano de la generalidad en la época de Sade es el lenguaje lógicamente estructurado de la tradición clásica: por su estructura, ese lenguaje reproduce y reconstituye en el dominio del gesto comunicativo la estructura normativa de la especie humana en los individuos. Ésta, fisiológicamente hablando, se expresa por una subordinación de las funciones de vivir, subordinación que asegura la conservación y la propagación de la especie. La necesidad de reproducirse y perpetuarse que obra en cada individuo corresponde a la necesidad de reproducirse y perpetuarse por el lenguaje. Así se establece la reciprocidad de persuasión que permite el intercambio de las singularidades individuales en el circuito de la generalidad. La reciprocidad de persuasión no se efectúa jamás sino según el principio de identidad o el principio de contradicción, lo cual hace coincidir el lenguaje lógicamente estructurado con el principio general del entendimiento, es decir con la razón universal.

De conformidad con este principio de la generalidad nor-

mativa de la especie humana, Sade quiere establecer una contrageneralidad, válida esta vez para la especificidad de las perversiones, que pueda permitir un intercambio entre los casos singulares de perversión, los cuales, según la generalidad normativa existente, se definen por una ausencia de estructura lógica. Así se proyecta la noción sadiana de monstruosidad integral.

Pero esta contrageneralidad que vale para la especificidad de la perversión, él la supone ya implícita en la generalidad existente; para Sade, el ateísmo proclamado por la razón normativa en nombre de la libertad y soberanía del hombre, está destinado a trocar la generalidad existente en esta contrageneralidad.

Así pues el ateísmo, acto supremo de la razón normativa, debe instituir el reino de la ausencia total de las normas.

Al elegir como testimonio del acto de razón que el ateísmo es la manera perversa de sentir y de actuar, desprovista de lógica, Sade vuelve a cuestionar inmediatamente la razón universal en tanto la torna contradictoria en su propia aplicación, y el comportamiento humano en tanto se desprende de la subordinación de las funciones de vivir.

CRÍTICA DEL ATEÍSMO POR SADE

¿Cómo llega la razón al ateísmo? Como ella decide que la noción de Dios alteraba todavía de manera ilógica y por lo tanto monstruosa, su propia autonomía, de la noción de Dios, en sí arbitraria, declara, deriva todo comportamiento arbitrario, perverso y monstruoso. En adelante si el ateísmo puede prevalecer como decisión de la razón autónoma, es porque esta autonomía pretende mantener por sí sola las normas de la especie en el individuo y así, por la subordinación de las funciones de vivir en cada uno para la igualdad y la libertad de todos, asegurar un comportamiento humano según esas normas. ¿Cómo haría para incluir fenómenos

contrarios a la conservación de la especie, extraños a su estructura, si ella misma no se renovara en su propio concepto? Precisamente ahí ejerce Sade de manera implícita una crítica a la razón normativa. Para Sade este ateísmo no es todavía nada distinto de un monoteísmo a la inversa y aparentemente purificado de idolatría, lo cual lo distingue apenas del deísmo, puesto que con el mismo derecho que la noción de Dios garantiza el yo responsable, su propiedad, la identidad individual. Para que el ateísmo se purifique a sí mismo de este monoteísmo invertido, tiene que ser integral. Pero entonces, ¿cuál será el comportamiento humano? Uno cree que Sade va a contestar: Mirad mis monstruos: y sin duda, él mismo ha barajado suficientemente las cartas, como para suponerlo capaz de una respuesta tan ingenua.

Al expresarse según el concepto de razón universal, Sade no puede jamás explicar el contenido positivo de la perversión, o de la sensibilidad polimorfa, como no sea por medio de conceptos negativos y derivados de esta razón; y así en los antipodas de los "chupacirios" no puede menos que provocar la reprobación de los ateos bienpensantes: jamás le perdonarán éstos haber llegado a la monstruosidad de lo arbitrario divino por el rodeo del ateísmo. La razón se pretendía liberada de Dios. Sade —aunque muy sordamente— quiere liberar el pensamiento de toda razón normativa preestablecida. El ateísmo integral será el fin de la razón antropomorfa. No obstante este oscuro designio, Sade no distingue ni busca tampoco distinguir el hecho de pensar del hecho de referirse a la razón universal hipostasiada en su concepto de naturaleza. Esta distinción sólo se expresa en los actos aberrantes que describe, en la medida en que el pensamiento tenga aquí un alcance experimental. Ya sea por despreocupación, ya sea por el maligno placer de las situaciones contradictorias, en cuanto novelista da a sus personajes rasgos de "filósofos con la gangrena de la maldad".

Pues si éstos refieren a esa razón normativa sus conductas

dictadas por la anomalía, es para arruinar la autonomía de la razón, de la cual se burlan y cuya vanidad demuestran cuando, con su acto supremo, el ateísmo pretende garantizar el comportamiento humano. Si el ateísmo no es repensado a partir de los fenómenos que la razón rechaza, sigue consolidando las instituciones existentes basadas en las normas antropomorfas. De ello resulta el dilema siguiente: o bien la razón misma queda excluida de su decisión autónoma (el ateísmo) que debía prevenir la monstruosidad en el hombre, o bien la monstruosidad se excluye nuevamente de toda argumentación posible.

LA DESCRIPCIÓN DE LA EXPERIENCIA SADIANA POR SADE

La descripción que da Sade de su propia experiencia a través de sus personajes se refiere a una doble experimentación: 1. la de la representación de lo sensible en el acto aberrante; 2. la de la representación descrita.

De ahí la relación entre la *actualización, por la escritura*, de lo sensible en un acto, y la *ejecución del acto*, independientemente de su descripción.

En Sade esta escritura no es puramente descriptiva (objetiva) sino *interpretativa*; al interpretar el acto aberrante como una coincidencia de la naturaleza sensible y la razón, Sade humilla a la vez a la razón por lo sensible, y a lo sensible "razonable" por una razón perversa. La razón perversa no deja de ser la réplica de la razón que censura lo sensible; como réplica de la censura, retiene a ésta para introducir en lo sensible "razonable" la sanción punitiva como *ultraje*, por la cual Sade entiende la transgresión de las normas.

Para Sade no hay por qué justificar el hecho del sentir en sí, irreductible, de la perversión. Lo que Sade quiere moralizar es el acto aberrante que se desprende: *aberrante* a los ojos del mismo Sade, en la medida en que la razón no puede reconocerse en él, aunque sea atea.

Lo sensible no está descrito en Sade sino bajo la forma de una propensión a actuar. De su descripción Sade pasa progresivamente a la explicación moral del acto. Así, establece entre la manera perversa de sentir y el modo perverso de actuar, la doble relación que la expresión de su propia interioridad mantiene con la exterioridad del acto aberrante y con la exterioridad de la razón normativa. De suerte que la distinción entre el sadismo reflexivo y el acto irreflexivo sólo puede efectuarse por intermedio de la razón normativa. De ello resulta un todo indisoluble en que lo sensible (es decir, la experiencia propia de Sade) se oscurece a medida que el discurso debe justificar el acto.

A partir de su manera de pensar el acto, que deriva de la manera perversa de sentir, Sade se declara ateo. Por el hecho de pensar el acto perverso como obediente a un imperativo moral, es decir, a la idea, vuelve a pensar la sensibilidad perversa a partir de esta idea: por lo tanto, reorganiza explícitamente la insubordinación de las funciones de vivir a partir de la razón atea, pero desorganiza implícitamente la razón normativa, a partir de la insubordinación funcional.

POR QUÉ NO HA BUSCADO SADE UNA FORMULACIÓN CONCEPTUAL POSITIVA DE LA PERVERSIÓN (ES DECIR, DE LA POLIMORFIA SENSIBLE). SOBRE LA NECESIDAD DEL ULTRAJE

Si Sade hubiera buscado, si alguna vez le hubiera preocupado, una formulación conceptual positiva de la perversión, habría pasado precisamente por alto su propio enigma, no habría intelectualizado el fenómeno del sadismo propiamente dicho. Esto se debe a un motivo más oscuro que forma el nodus de la experiencia sadiana. Motivo del ultraje en el sentido de que lo ultrajado es mantenido para servir de apoyo a la transgresión.

Sade se encierra en la esfera de la razón normativa, no sólo

porque sigue siendo tributario del lenguaje lógicamente estructurado, sino porque la coacción ejercida por las instituciones existentes viene a individualizarse en su propia fatalidad.

Si hacemos abstracción de la estrecha connivencia de las fuerzas expresivas con las subversivas, connivencia que se establece en su conciencia por el hecho de que obliga a la razón a servir de referencia a la anomalía, y la anomalía a referirse a la razón, por el rodeo del ateísmo, quitamos a la transgresión la necesidad del ultraje: termina siéndolo puramente intelectual, confundida con la insurrección general de los espíritus en vísperas de la Revolución: el propio sadismo sólo sería entonces una ideología utópica entre otras.

Por el contrario, la necesidad inherente al fenómeno hace que en Sade la transgresión prevalezca sobre los postulados que emanan lógicamente de sus declaraciones ateas.

EL MOTIVO DE LA TRANSGRESIÓN HACE CONTRADICTORIOS LOS POSTULADOS SADISTAS DEL ATEÍSMO INTEGRAL

El ateísmo integral significa que el principio de identidad mismo desaparece con el garante absoluto de ese principio y por lo tanto que la propiedad del yo responsable está moral y físicamente abolida. Primera consecuencia: la prostitución universal de los seres. Esta no es sino la parte complementaria de la monstruosidad integral que reposa en la insubordinación de las funciones de vivir, en ausencia de una autoridad normativa de la especie.

La necesidad de transgredir viene a contrariar de modo paradójico esta doble consecuencia del ateísmo: la expropiación del yo corporal y moral previa a la prostitución universal sería así instituable, aun en el sentido utópico del fanatismo de Fourier, basado en el "juego de las pasiones".

Pero en cuanto se hubiera instituido esta comunidad, no habría ya la tensión que el ultraje necesita; el sadismo se

disiparía — a menos de crear a sabiendas reglas para infringirlas, por "juego" (como sucede, por lo demás, en las sociedades secretas imaginadas por Sade).

La transgresión supone el orden existente, el mantenimiento aparente de las normas en beneficio de una acumulación de energía que hace necesaria la transgresión. Así la prostitución universal sólo tiene sentido en función de la propiedad moral del cuerpo individual. Sin esta noción de propiedad la prostitución perdería su valor de atracción, el ultraje caería en el vacío, a menos que en el estado de prostitución institucionalizado el ultraje consistiera en infligir la propiedad intrínseca del cuerpo a determinado individuo, excluido de la comunidad universal.

Lo mismo ocurre con la monstruosidad integral como contrageneralidad implícita en la generalidad existente. La perversión (la insubordinación de las funciones de vivir) por los actos que inspira (en especial el acto sodomita) obtiene su valor transgresivo de la permanencia de las normas (como la diferenciación normativa de los sexos). En la medida en que la perversión es más o menos latente en los individuos, sólo sirve de modelo propuesto a los individuos "normales" como vía de transgresión, en el mismo sentido en que la afinidad de un perverso con otro permite una mutua superación de sus casos determinados.

Si toda la especie humana "degenerase", si no hubiese más que perversos confesos —si la monstruosidad integral se volviese, pues, efectiva—, se podría creer logrado el "fin" de Sade, es decir, que ya no habría "monstruos" y el "sadismo" desaparecería. Esta perspectiva es precisamente el señuelo de una interpretación "optimista" de Sade, que escamotea el enigma al querer garantizar el "valor psicopatológico" y por lo tanto terapéutico de su obra. Pero la astucia del fenómeno que compone la fisonomía de Sade consiste en fingir un "fin", así sea "científico". Esta astucia reside en la intuición profunda de que la monstruosidad integral no puede realizarse

sino justamente en el interior de las condiciones que hacen posible el sadismo, en el interior de un espacio compuesto de obstáculos, es decir, en el lenguaje lógicamente estructurado de las normas y las instituciones. La ausencia de estructura lógica sólo puede verificarse por la lógica dada, así fuera falsa, la cual al rechazar la monstruosidad, la provoca. A su vez la monstruosidad o la anomalía, según Sade, acusa las normas dadas, afirmándose a sí misma sólo negativamente. No es extraño, pues, que sean las normas, las instituciones existentes que Sade describe, las que estructuran la forma misma de las perversiones. Ni que Sade tenga siquiera la inquietud de formular el contenido positivo de la perversión según conceptos nuevos. No es tampoco en Sade el concepto de la naturaleza de origen spinozista, que hace a "la naturaleza destructiva de sus propias obras" lo que explicaría el fenómeno de la transgresión, pues, dice, destruye porque "aspira a recuperar su potencia más activa". Este concepto sólo sirve como argumento para el crimen, para la vanidad del crimen, así como para refutar la ley de la propagación de la especie, no para elucidar el gozo transgresivo que no aspira a nada más que a renovarse a sí mismo.

La transgresión (el ultraje) parece absurda y pueril si no llega a resolverse en un estado de cosas en que ya no sea necesaria.

Pero está en su naturaleza que no pueda alcanzar jamás ese estado. Es, pues, algo muy distinto de la pura explosión de una energía acumulada gracias a un obstáculo. La transgresión es una recuperación incesante de lo posible mismo, en la medida en que el estado de cosas existente ha eliminado lo posible de otra forma de existencia. Lo posible de lo que no existe no puede ser jamás sino posible, pues si el acto recupera ese posible como nueva forma de existencia tendría que transgredirla de nuevo, puesto que habría que recuperar una vez más lo posible eliminado; lo que el acto de transgresión recupera en lo que concierne a lo posible

de lo que no existe, es su *propia posibilidad de transgredir lo que existe*.

Independientemente de la interpretación que da Sade, la transgresión sigue siendo una necesidad inherente a su propia experiencia. La transgresión no debe ni puede encontrar jamás un estado donde poder resolverse, sólo porque sea dada como testimonio de ateísmo: la energía debe superarse constantemente para verificar su nivel. En cuanto no encuentra obstáculo descendiendo del nivel alcanzado. Una transgresión debe engendrar otra; ahora bien, si así se reitera, en Sade se reitera principalmente sólo por un *mismo acto*. *Ese mismo acto jamás se podría transgredir. Su propia imagen se representa cada vez como si nunca hubiese sido ejecutado*.

CRÍTICA DEL PERVERSO EN SADE, PREVIA A LA CREACIÓN DEL PERSONAJE SADIANO

Para llegar a su noción de monstruosidad integral y crear de manera original el personaje tipo que la representa, Sade ensaya primero una crítica del perverso propiamente dicho.

El término perversión en el sentido patológico no existe en Sade. En este campo, la terminología sigue siendo la de la psicología moral, es decir, del examen de conciencia desarrollado por los casuistas.

En las *120 Journées de Sodome* los diferentes casos de perversión son designados como pasiones, y van de las pasiones simples a las pasiones complicadas. El conjunto forma ese árbol genealógico de los vicios y los crímenes, ya evocado en *Aline et Valvour*. El sujeto afectado es calificado de vicioso, depravado, de "criminal lujurioso" que se entrega a "crímenes orgiásticos". Sin embargo, vuelve aquí y allá un término que se acerca más a las nociones de patología moderna: el de maníaco.

En efecto, el perverso tal como Sade lo observa y describe

en las *120 Journées* —en el relato de las anécdotas y los episodios de casas de tolerancia, que servirán de temas sobre los cuales podrán variar e improvisar los cuatro personajes principales—, el perverso, así observado a título experimental, se comporta esencialmente como un maníaco: subordina su gozo a la ejecución de un gesto único.

Así, en la compañía licenciosa más común, el perverso se distingue por una idea fija determinada, aunque ésta no sea aún *la idea* en el sentido que desarrollará Sade. En el contexto de lo que se llama entonces el "libertinaje", nada menos libre que el gesto del perverso. Pues si se entiende por libertinaje la pura y simple propensión a la orgía, por despojada de escrúpulos que pueda estar, el deseo del perverso no se sacia jamás sino en el gusto escrupuloso por un detalle, en la búsqueda escrupulosa de un detalle, en un gesto que va escrupulosamente a ese detalle, y cuya preocupación escapa a aquellos que se entregan a los desenfrenos de apetitos rudimentarios.

El perverso persigue la ejecución de un gesto único; es cuestión de un instante. La existencia del perverso se convierte en la perpetua espera del instante en que pueda ejecutar ese gesto.

Considerado en sí, el perverso sólo puede manifestarse por ese gesto: ejecutar ese gesto vale por la *totalidad del hecho de existir*. Por ello mismo, el perverso no tiene nada que decir de su gesto que sea inteligible en el plano de la reciprocidad entre individuos. El perverso está a la vez más acá y más allá del nivel "*individual*"; con relación a éste, que constituye un conjunto de funciones subordinadas según las normas de la especie, el perverso ofrece la subordinación arbitraria de las funciones habituales de la vida a una sola función insubordinada, es decir, a una apetencia incongruente por su objeto. En este sentido está por debajo de los individuos más rudimentarios; pero en tanto que esa insubordinación de una sola función sólo ha podido concretarse y

por consiguiente lograr individualizarse en su propio caso, sugiere a la reflexión de Sade una posibilidad múltiple de redistribución de las funciones y, en ese sentido, más allá de los individuos "normalmente" constituidos, abre una perspectiva más vasta: la de la polimorfia sensible. Salvo que, en las condiciones de vida de la especie humana, no puede afirmarse sino destruyendo en sí mismo esas condiciones: el hecho de existir consagra la muerte de la especie en su individuo. Ser se verifica en cuanto suspensión de la vida misma. La perversión correspondería así a una propiedad de ser fundada en la expropiación de las funciones de vivir. Una expropiación del cuerpo propio y del ajeno será, por consiguiente, el sentido de esa propiedad de ser.

Cualquiera que sea el caso de perversión que lo afecte, el perverso parece enunciar con su gesto una definición de la existencia y como un juicio enunciado *sobre* la existencia. Para que el gesto compruebe de ese modo el hecho de existir, debe corresponder a una representación. Lo que el gesto indica no es comprensible por sí mismo. Por producirse en un medio licencioso, el gesto del perverso no se comprende sino *apartado* de su incomprensible contenido: en ese gesto, jamás se distingue sino una forma desviada de saciar un apetito que encuentra en apariencia la misma solución que los apetitos "normales".

A los ojos de Sade el gesto perverso debe tener una significación que se oscurece en el circuito cerrado de un caso de perversión determinada. La gesticulación perversa es un lenguaje de sordomudo. Los sordomudos tienen la memoria de su código. Por el contrario, el gesto del perverso no pertenece aún a ningún código. En cuanto a su propia perversidad, es su propia memoria. No es tanto el perverso el que recuerda su gesto para repetirlo, como el gesto mismo el que se acuerda del perverso.

Si ese gesto significa algo inteligible, si responde a una representación, si es un juicio, quiere decir que ese gesto

interpreta algo; para hacerlo explícito, *Sade va a interpretar la supuesta interpretación del perverso*. Y esto a partir de lo que descifra en su gesto.

Un caso de perversidad absolutamente central, a partir del cual Sade interpreta todos los demás como principio de afinidad en lo que formará la monstruosidad integral, es el de la sodomía.

Este término bíblico, consagrado por la teología moral, encubre un acto que no se limita a la práctica homosexual; por eso mismo hay que distinguir la homosexualidad, que no es una perversión intrínseca, de la sodomía, que sí lo es. Los hábitos homosexuales pueden dar lugar a una institución del mismo modo que los hábitos heterosexuales, como se ha visto repetidas veces en la historia de las sociedades humanas. Por el contrario, la sodomía se manifiesta por un gesto específico de contrageneralidad, el más altamente significativo a los ojos de Sade: aquel que afecta precisamente a la ley de propagación de la especie y que atestigua así la muerte de la especie en un individuo. No sólo de una actitud de rechazo, sino también de agresión: al mismo tiempo que es el simulacro del acto de generación, es su escarnio. En ese sentido es igualmente simulacro de destrucción que un sujeto sueña ejercer sobre otro del mismo sexo por una especie de transgresión mutua de sus límites. Ejercido sobre un sujeto del otro sexo, es un simulacro de metamorfosis y se acompaña siempre de una especie de fascinación mágica. Y en efecto, en tanto transgrede la especificidad orgánica de los individuos, este gesto introduce en la existencia el principio de la metamorfosis de los seres unos en otros, que tiende a producir la monstruosidad integral y que postula la prostitución universal, última aplicación del ateísmo.

Al tratar de descifrar el gesto del perverso, Sade establecerá el código de la perversión. El signo clave le es revelado por su constitución propia, el del gesto sodomita. Para Sade, de cerca o de lejos, todo gravita alrededor de ese gesto, el más

absoluto por lo que tiene de mortal para las normas de la especie y de algún modo por lo que tiene de inmortal por su recomenzar; el más ambiguo en tanto sólo es concebible por la existencia de esas normas; el más apto para la transgresión ya que no puede efectuarse sino por el obstáculo de esas normas.

Se ve que Sade no trata de saber el origen de la perversión en relación con las normas, ni cómo se habrían depravado esas normas en el individuo. La toma por un fenómeno dado (constitucional o congénito) que conviene explicar racionalmente, como todo lo que manifiesta la naturaleza.

De ahí que Sade introduzca el lenguaje lógicamente estructurado en la perversión que es, con respecto a ese lenguaje, una estructura aparentemente desprovista de lógica.

Este código, en adelante traducido en palabras, se resentirá específicamente del gesto perverso sobre el cual va a estructurarse, como el lenguaje lógico va a reestructurar ese gesto y caracterizar la expresión escrita de Sade. Lo que, por una parte, el lenguaje lógico como lenguaje de la razón viene a adaptar al gesto codificado del perverso, es el ateísmo como "acto de buen sentido", de "sentido común". Lo que, por otra parte, el gesto perverso así codificado introduce en el lenguaje del "sentido común", es el no-lenguaje de la monstruosidad que subsiste bajo ese código. Entre el lenguaje racional de las normas y la anomalía hay una suerte de osmosis que sólo Sade podía lograr; el ateísmo no llegará a ser integral sino en la medida en que la perversión sea razonable, y sólo en la medida en que quiera ser razonable llegará a ser la monstruosidad integral.

A partir de aquí Sade inaugura su creación original con un golpe magistral y decisivo: para crear el personaje que imagina y responder así al tipo de perverso que proyecta, lo extrae de la sociedad licenciosa convencional y sobre todo de la casa de tolerancia. Así rompe con la tradición literaria libertina e introduce el tema de la perversión en la pintura

Institución

de las costumbres. Sade instala su personaje en el mundo cotidiano: es decir, que lo encuentra en el corazón mismo de las instituciones, en el azar de la vida social. De este modo el mundo mismo aparece como el lugar donde se verifica la ley secreta de la prostitución universal de los seres. Así Sade piensa la contrageneralidad ya implícita en la generalidad existente, no para criticar las instituciones, sino para demostrar que por sí mismas aseguran el triunfo de las perversiones.

Sade inventa un tipo de perverso que habla a partir de su gesto singular en nombre de la generalidad. Si ese gesto vale por un juicio, éste sólo se pronuncia a partir del momento en que interviene la noción de generalidad. Si el gesto es singular, indescifrable, no lo es sino con respecto a una generalidad del gesto. La generalidad del gesto se confunde con la palabra. Y si para el perverso su propio gesto tiene un sentido, no hay necesidad de palabras para expresar lo que significa por sí mismo. Ahora bien, el gesto singular del perverso no es precisamente por el gesto que, dentro de la generalidad, tan pronto acompaña la palabra, tan pronto se sustituye al vocablo, tan pronto llega incluso a contradecirlo. El gesto singular del perverso vacía de una vez todo contenido de palabra, ya que es, por sí solo, todo el hecho de existir.

Pero transformado en el personaje tipo de Sade, el perverso hace explícito su gesto singular, según la generalidad del gesto. Por el solo hecho de hablar requiere la reciprocidad de persuasión e invoca su pertenencia a la especie humana.

Resulta de ello que en el momento en que toma la palabra, la singularidad del gesto que era el motivo de su discurso es desautorizada en el sentido de que esta singularidad sería propia de cada uno: el contenido de su gesto no es, pues, singular cuando en el silencio no tenía aún ningún significado; mientras que ahora lo toma en la palabra. Pero si la

singularidad de su gesto es propia de cada uno, como dice, necesita demostrar aun que cada uno puede obrar del modo singular en que obra. Pero cada vez que habla de este modo, es porque está convencido de lo contrario, a saber, que es el único que actúa así. Por el mismo hecho de hablar, se equivoca sobre el objeto de su demostración y suscita el obstáculo instalado en sí mismo: para el perverso que habla, el obstáculo no es el ser singular, sino el pertenecer a la generalidad en su singularidad propia. ¿Cómo franquear ese obstáculo? Si habla, ¿puede demostrar en nombre de la generalidad que no hay generalidad y que las normas de la especie no tienen existencia real? Si esto fuera verdad, no se podría decir tampoco que esta singularidad es propia de cada uno. ¿Cómo demostrar que las normas no existen? La singularidad del gesto se restablece sin que nada de su opacidad haya sido aclarada o iluminada. Como es el único que debe demostrar la validez de su gesto, el perverso se apresura a realizarlo.

El discurso del perverso, por el hecho mismo de invocar la adhesión del sentido común, sigue siendo un sofisma en la medida en que no sale del concepto de la razón normativa. La persuasión sólo puede efectuarse si el interlocutor en sí mismo es llevado a su vez a rechazar las normas. El personaje sadiano no puede obtener la adhesión del interlocutor con argumentos sino con la complicidad.

La complicidad es lo contrario de la persuasión según el entendimiento universal. Aquellos que se saben cómplices en la aberración no necesitan ningún argumento para comprenderse. No obstante, los personajes de Sade, a pesar de las afinidades que se descubren con respecto al gesto único (de sodomía) deben cada vez proclamar la ausencia de un Dios garante de las normas, es decir, profesar el ateísmo integral que pretenden atestiguar con sus actos. Pero entre ellos, el gesto codificado se desprende del lenguaje lógicamente estructurado que lo recubre por precaución oratoria, y el signo clave que ese gesto representa reaparece en su verda-

dero lugar, la sociedad secreta. Allí el gesto se convierte en un simulacro, un rito que los miembros de la sociedad secreta no se explican sino por la inexistencia del garante absoluto de las normas, inexistencia que, en suma, conmemoran como un acontecimiento que sólo puede representarse por ese gesto.

Para que la complicidad con el perverso pueda nacer en el interlocutor normal, primero es necesario que éste se desintegre en calidad de individuo "razonable", y no puede desintegrarse sino por un sobresalto de impulsión o de repulsión que la palabra del perverso suscita en él.

¿En qué podría el perverso reconocer una complicidad en ese interlocutor "normal"? En ese gesto mismo que, en la generalidad del gesto, un sujeto hace en contradicción con lo que dice. El interlocutor que rechaza el sofisma del perverso, hace ese gesto contradictorio en el sentido de que, a pesar de la denegación que expresa, testimonia en el sentido físico, y por lo tanto corporal, su singularidad propia latente en él, como en todos. Pues si el rechazo del sofisma se hace en nombre de la generalidad del sentido común, ¿de qué se defiende entonces el interlocutor transformado en ese momento en sujeto pasivo, sino de esa singularidad latente? No puede hacer ese gesto de denegación y de defensa sino confesando al mismo tiempo su propia singularidad. Este gesto contradictorio es el que atisba el perverso, gesto reflejo, por lo tanto corporal, mudo por lo tanto, que descifra así: "*Considera todas las fatalidades que nos reúnen y fijate si la naturaleza no te ofrece una víctima en mi individuo.*"

CÓMO LA MONSTRUOSIDAD INTEGRAL CONSTITUYE UN ESPACIO DE LOS ESPÍRITUS: LA ASCESIS DE LA APATÍA

Para Sade, el acto sodomita es el modo por excelencia de la transgresión de las normas (lo que supone su manteni-

miento paradójico); al mismo tiempo debe ser el modo de transgresión de los diferentes casos de perversión y constituir así el principio de afinidad de las perversiones entre sí.

En efecto, al suprimir las fronteras específicas entre los sexos como prueba calipigia, constituye según Sade el signo clave de todas las perversiones.

A partir de este acto, interpretado moralmente como muestra de ateísmo y por consiguiente como declaración de guerra a las normas heredadas del monoteísmo, Sade proyecta la perversión al campo del pensamiento, donde la monstruosidad integral forma como un espacio de los espíritus que se comunican entre sí por el entendimiento mutuo de ese signo clave.

De ahí el carácter doctrinal de la obra de Sade, y de las situaciones didácticas que expone; de ahí ante todo la discriminación preliminar que reina en esta singular academia, según la cual los doctores de la monstruosidad se reconocen entre sí, se distinguen del perverso encerrado en su caso aislado y eligen sus discípulos.

Ningún candidato a la monstruosidad integral es reconocido como apto si no ha concebido su modo de actuar como una profesión de ateísmo, y no es ateo el que no es capaz de pasar inmediatamente a los actos. A partir de ahí se sigue una iniciación progresiva que culmina en la práctica de una ascesis: la de la apatía.

Tal como Sade lo sugiere, la práctica de la apatía supone que lo que se llama "alma", "conciencia", "sensibilidad", "corazón", son sólo las diversas estructuras que asume la concentración de las mismas fuerzas impulsivas. Pueden elaborar la estructura de un órgano de intimidación bajo la presión del mundo institucional, como la de un órgano de subversión bajo la presión interna de esas fuerzas, esto siempre de manera instantánea. Pero son siempre los mismos impulsos que nos intimidan al mismo tiempo que nos sublevan.

¿Cómo actúa en nosotros esta insurrección intimidatoria o esta intimidación insurreccional? Por las imágenes previas a los actos, que nos incitan a actuar o a soportar, así como por las imágenes de los actos cometidos u omitidos que vuelven a nosotros y nos causan remordimientos de conciencia, en la medida en que la ociosidad de los impulsos la reconstruye. Así la conciencia de sí mismo y de los demás es la función más frágil y más transparente.

En cuanto nuestros impulsos nos intimidan bajo la forma del "temor", de la "compasión", del "horror", del "remordimiento", por las imágenes de los actos ejecutados o ejecutables, los actos, cualesquiera que sean, son los que debemos poner en lugar de sus imágenes repulsivas, cada vez que esas imágenes tendieran a sustituir a los actos, y de ese modo a prevenirlos.

Sade no emplea aquí el término "imagen": nosotros lo ponemos en lugar de los términos "temor" y "remordimiento" porque suponen la representación del acto cometido o por cometer. Empero la imagen no interviene solamente bajo forma de remordimiento, sino también de proyecto.

La reiteración es ante todo la condición requerida para que el monstruo permanezca al nivel de la monstruosidad; si la reiteración es puramente pasional, queda mal asegurada. A fin de que el monstruo progrese más allá del nivel propiamente alcanzado, necesita ante todo evitar recaer más acá; sólo puede hacerlo a condición de reiterar sus actos en la apatía absoluta. Sólo ella puede mantenerlo en un estado de transgresión permanente. Al proponer esta condición nueva al candidato de la monstruosidad integral, Sade introduce una crítica de lo sensible y, en particular, una crítica del beneficio primario de la transgresión, o sea del gozo inseparable del acto.

¿Cómo el mismo acto cometido en la ebriedad, en el delirio, puede ser reiterado a sangre fría? Para que sólo sea cuestión de repetir ese acto, ¿no es acaso necesario que su imagen que se

re-presenta al espíritu, ejerza, aun siendo repulsiva, un atractivo prometedor de goce?

Lo que Sade sobreentiende con su máxima de la reiteración apática del acto, se puede reconstruir de la manera siguiente: admitiendo que Sade reconozca en ello la alternancia de las diversas estructuras que afectan las fuerzas impulsivas en su movimiento a la vez insurreccional e intimidatorio, parecería que hubiera reconocido también la *conciencia de sí* como una de las estructuras que esas fuerzas, individuándose en el sujeto, han desarrollado bajo la presión del medio institucional, es decir, de las normas. De ahí las variaciones y la inestabilidad de esta estructura que sólo se verifican *a posteriori*: Esas fuerzas tan pronto ponen al sujeto *fuera de sí* y lo hacen *actuar en contra de sí*, violando de ese modo la estructura de la conciencia y descomponiéndola; tan pronto, sobre todo cuando lo hacen actuar así, reorganizan la conciencia (rememorativa) del sujeto en favor de su *inacción*: pero entonces es cuando esas mismas fuerzas *se invierten*; esta inversión constituye la conciencia *cenjurante* del sujeto, censura que se ejerce por el hecho mismo de que la acción de *poner fuera de sí* es resentida como una *amenaza* por el sujeto, en cuanto depende de las normas de la especie. Ahora bien, esta censura ya es experimentada en el acto mismo de la transgresión, es su motivo necesario: para Sade, la conciencia moral sólo responde a un agotamiento de las fuerzas impulsivas (la "paz de los sentidos"), aprovechando ese intervalo en que la imagen chocante del acto cometido se re-presenta bajo la forma del "remordimiento".

En realidad, ya la primera vez que fuera cometido se ofrecía una promesa de goce porque su imagen era repulsiva. Y si ahora la reiteración del mismo acto debe "aniquilar" la conciencia, las mismas fuerzas son las que con su inversión la restablecen. Invertidas en censura, provocan *nuevamente* el acto.

La idea de la reiteración apática expresa aquí una aprensión profunda: Sade siente perfectamente que la transgresión está en connivencia con la censura; pero el análisis lógico que presupone la sentencia no capta la *simultaneidad contradictoria* de lo que él siente, la describe y la descompone en estados sucesivos: insurrección - transgresión - intimidación, mientras que la intimidación y la transgresión permanecen en estrecha interdependencia, provocándose la una a la otra. Por eso quiere eliminar la intimidación con la reiteración apática del acto: aparentemente priva a la transgresión de su beneficio: el goce.

La eliminación de lo sensible debe al mismo tiempo impedir el retorno de la conciencia moral; pero al impedir su retorno, esta ascesis parece extirpar el motivo de la transgresión: el acto sodomita (que forma el signo clave de toda perversión) no tiene valor significativo sino en calidad de transgresión consciente de las normas representadas por la conciencia. La puesta *fuera de sí* buscada responde prácticamente a una desintegración de la conciencia del sujeto por el pensamiento. Éste debe restablecer la *versión primitiva de las fuerzas impulsivas* que la conciencia del sujeto *invertía*. Para el discípulo que practique la doctrina (no para el perverso encerrado en su caso singular) la monstruosidad es la región de *ese fuera de sí —fuera de la conciencia—* donde el monstruo sólo podrá mantenerse por la reiteración del mismo acto. La "*dureza voluptuosa*" que, según Sade, es su fruto, ya no es de orden sensible: "*dureza*" supone una distinción del pensamiento y de la conciencia moral; "*voluptuosa*" alude al éxtasis del pensamiento en la representación del acto reiterado a "*sangre fría*", éxtasis opuesto aquí a su análogo funcional: el orgasmo.

En efecto, el instante del orgasmo equivale a una caída del pensamiento fuera de su propio éxtasis: esta caída fuera del éxtasis que concluye en el orgasmo funcional, es lo que el personaje sadiano quiere impedir con la apatía; él sabe

que el orgasmo no es más que un tributo pagado a las normas de la especie y por eso una falsificación del éxtasis del pensamiento. No basta que el orgasmo no sea sino una pérdida de fuerzas en el acto sodomita, en cuanto goce inútil: este goce inútil se confunde con el éxtasis del pensamiento y ello por la reiteración del acto, esta vez separado del orgasmo mismo.

La reiteración apática del acto hace aparecer un nuevo factor: el número y en particular la relación de la cantidad y de la calidad en el sadismo. El acto pasionalmente reiterado sobre el mismo objeto se *deprecia* (o se diversifica) en favor de la calidad del objeto. Cuando el objeto se multiplica y el número de los objetos lo desprecia, se afirma mejor la *calidad del acto mismo*, reiterado en la apatía.

LA LECCIÓN DE LA APATÍA : ¿ES POSIBLE LA TRANSGRESIÓN DEL ACTO?

Es posible que, para el pensamiento, la reiteración apática no sea sino una parábola y que la transgresión termine por transgredir el acto: "*Por virtud, no concebirás más el arrepentimiento, pues habrás cobrado la costumbre de hacer mal en cuanto ella aparezca y para no hacer más mal impedirás su aparición...*"

Examinemos si esta segunda sentencia contradice o corrobora la de la reiteración apática. Para ello hay que recordar: "Habrás cobrado la costumbre de hacer mal...", y "para no hacer más mal". Aquí hay dos modos de actuar, el primero de los cuales sustituyendo al segundo debe constituir la virtud misma en el no-arrepentimiento, el "no hacer más mal".

La oración coordinada introducida por *pues* (en francés: *car*, qua re) incrimina como motivo del arrepentimiento la *costumbre de hacer mal en cuanto aparece la virtud*. Conexión, pues, de dos tipos de reacciones: el *arrepentimiento* que

no es sino una reacción sufrida por el sujeto; y el *hábito de hacer el mal* ante la aparición de la virtud; hábito que es un *reflejo*, o sea el hecho de reaccionar *inmediatamente por el ultraje*. Primera conclusión: el arrepentimiento y el hábito de hacer el mal son igualmente *reflejos negativos*. Si es así la segunda frase (impedir la aparición de la virtud) quiere sustituir el reflejo del ultraje por una reacción a ese reflejo (por lo tanto, la necesidad del ultraje), que sea en adelante un obrar positivo.

"Habrás cobrado la costumbre de hacer mal...", ¿no era este el propósito de la reiteración apática en tanto que deliberada? Entonces, ¿en qué ya no es la costumbre de hacer el mal? Si es una transposición, es decir un reflejo *reflejado*, ¿en qué se distingue del hábito de hacer el mal, es decir, del ultraje? Pues si no se distingue de él, la segunda sentencia no sería en verdad sino la refutación de la reiteración apática. Al contrario, para que la segunda sentencia sea su explicación, hay que ver cómo desprende del simple reaccionar al ultraje un obrar positivo sin ultraje, impidiendo al mismo tiempo la "aparición de la virtud". ¿Cómo se muestra la virtud, bajo qué aspecto intolerable? Bajo el de la consistencia (del sujeto consciente), que representa el Bien. Según el principio de identidad que emana de la individuación, la inconsistencia es el Mal. Pero para las fuerzas impulsivas que rechazan la individuación, la inconsistencia es el Bien. Como las fuerzas impulsivas son las que mantienen la inconsistencia pero sólo se manifiestan en función de la consistencia que les es intolerable, es necesario que ellas mismas adquieran *constancia* en la inconsistencia. En una palabra, Sade quiso transgredir al acto mismo del ultraje, por un estado permanente de movimiento perpetuo — ese movimiento que mucho más tarde Nietzsche llamó: *la inocencia del devenir*. Pero Sade no hizo sino entrever por un instante esa transgresión de la transgresión por sí misma. La hipérbole de su pensamiento lo lleva nuevamente a su fondo de sensi-

bilidad irreductible ligado a su representación del acto ultrajante, que excluye la noción misma de la inocencia. Por eso las fuerzas impulsivas sólo pueden impedir que aparezca la virtud, o que la consistencia se muestre, por la constancia del acto, o sea su reiteración que, por apática que pueda ser, no es más que una reconstitución reiterada tanto del aspecto intolerable de la virtud como del ultraje que este aspecto provoca.

LA ANDROGINIA EN LA REPRESENTACIÓN SADIANA

En Sade los principales tipos de perversión están generalmente representados por hombres, y el número de mujeres desnaturalizadas que aparecen no figuran en rigor como anomalía. El hombre representa el sexo razonable, porque tradicionalmente ejerce por sí solo la reflexión; por eso también sólo él es llamado a rendir cuentas de la sinrazón.

En cambio, la mujer, por monstruosa, perversa, o delirante que sea, jamás es considerada como "anormal", ya que está precisamente inscrito en las normas que por naturaleza no tiene reflexión, ni equilibrio, ni mesura, y que no representa sino lo sensible incontrolado, más o menos atenuado por una reflexión prescrita por el hombre. Al contrario, cuanto más monstruosa o loca, más plenamente mujer es, según la representación tradicional, siempre matizada de misoginia. Sin embargo tiene recursos que el hombre no poseerá jamás, pero que el perverso comparte con ella.

Ahora bien, la monstruosidad integral proyectada por Sade tiene por efecto inmediato operar un intercambio de los sexos en sus cualidades específicas.

No resulta de ello solamente un simple vuelco simétrico del esquema de diferenciación, en el interior de cada uno de los dos sexos: pederastía activa y pasiva por una parte; lesbianismo y tribalismo por otra.

En la monstruosidad integral como proyecto didáctico

de la polimorfia sensible, los dos representantes, macho y hembra, de la especie se encuentran uno con respecto al otro como frente a un doble modelo; cada uno de los dos sexos se interioriza ese modelo, no sólo en virtud de la ambivalencia propia de cada uno, sino por un enriquecimiento de esa ambivalencia.

El hombre como tipo del perverso sadiano, aunque guarde en apariencia la primacía racional, se presenta en lo sucesivo como el enunciado de lo sensible, pero en el sentido de que lo sensible se ofrece a él en una perspectiva del espíritu: la de lo imaginario. La perversión, decíamos al comienzo, en cuanto verifica el hecho de ser por una suspensión de las funciones de vivir corresponde a una propiedad de ser cuyo sentido sería la expropiación del cuerpo propio y del cuerpo ajeno.

Ideológicamente, el ateísmo integral, como abolición de un garante absoluto de las normas, vendría a corroborar esta expropiación; pues suprimiendo los límites del yo responsable e idéntico a sí mismo, suprime lógicamente la identidad del cuerpo propio. El cuerpo en sí es el producto concreto de la individuación de las fuerzas impulsivas según las normas de la especie. Tratándose aquí de una denominación del lenguaje, se puede decir que esas fuerzas impulsivas hablan así en el perverso: el lenguaje de las instituciones se ha apoderado de ese cuerpo, en particular de lo que hay de funcional en "mi" cuerpo que responda mejor a la conservación de la especie; que ese lenguaje se ha asimilado el cuerpo que "yo soy" por ese cuerpo, al punto que desde los orígenes "nosotros" hemos sido expropiados por las instituciones: ese cuerpo no ha sido restituido sino a "mí mismo", corregido de cierto modo, es decir, que ciertas fuerzas han sido depuradas, otras dominadas por el lenguaje, de modo que "yo" no poseo "mi" cuerpo sino en nombre de las instituciones, cuyo lenguaje en "mí" no es más que el fiscalizador. El lenguaje institucional "me" ha enseñado que ese cuer-

po en el cual "yo soy"; era el "mío". El mayor crimen que "yo" pueda cometer no es tanto quitar "su" cuerpo a "otro", sino desolidarizar a "mi" cuerpo de ese "yo mismo" instituido por el lenguaje. Por reciprocidad lo que "yo" gano, "yo mismo" con un cuerpo, "yo" lo pierdo en seguida, con respecto al "otro" cuyo cuerpo no "me" pertenece.

La representación de tener un cuerpo de una condición distinta de la del cuerpo propio, es evidentemente específica de la perversión; aunque el perverso sienta la *alteridad* del cuerpo extraño, lo que mejor siente es el cuerpo *ajeno como si fuera el suyo*; y aquel que es el suyo en forma normativa e institucional como si fuera realmente *extraño a él mismo*, es decir, extraño a esa función subordinada que lo define. Para que pueda concebir el efecto de su propia violencia sobre otro, *de antemano habita en otro*; en los reflejos del cuerpo de otro verifica esa extrañeza: la irrupción de una fuerza extraña en el interior de "sí". Está a la vez fuera y dentro.

¿Cómo es posible? Ni ante todo, ni a pesar de todo por el recurso a la violencia que puede llegar hasta el crimen, sino por la imaginación previa al acto de violencia, por la primacía de lo imaginario sobre lo racional. Esa prioridad de lo imaginario reside en la representación misma del goce, de donde se ve desdoblarse el impulso en la proyección de su propia imagen, es decir, por la extensión del goce a órganos excluidos de la función de propagación, o sea, por la ociosidad de los órganos funcionales para los fines del goce inútil.

Aquí la imaginación, previa al gesto perverso, se constituye sobre correspondencias de intensidad que la razón funcional ha debido excluir para instituirse a partir de la subordinación de las funciones de vivir de la especie. En tanto que la razón (el lenguaje lógico) expresa y al mismo tiempo garantiza el equilibrio que la especie ha encontrado en sus costumbres empíricas — la imaginación capta los esque-

mas de una función ilusoria para los cuales el órgano existente hace las veces de estructura "funcional" ausente, por lo tanto ideal. Es obvio que en esos esquemas la ausencia de la estructura imaginada es un factor de excitación en el sentido de que la estructura existente ofrece un terreno en que el ultraje es infligido *en nombre de lo que está ausente*: así la estructura ideal del andrógino.

Si la presencia en él de esa estructura imaginaria y la falta de solidaridad de su cuerpo son tan fuertes que el perverso pueda conducirse como mujer con su semejante masculino y experimentar mejor en sí mismo la pasividad femenina, no puede comportarse *activamente* si no trata a su semejante masculino como mujer o no trata a la mujer como varón.

Pero a partir de este último caso, Sade elabora, como síntesis, el simulacro del andrógino: no como hombre-mujer sino como mujer-hombre. Así quiso que fuera su Juliette. En efecto, a la inversa del hombre, y sobre todo del perverso sadiano que en la monstruosidad integral define lo sensible, *la heroína sadiana enuncia la razón*. Como no la ejerce, sino para recobrar mejor lo sensible que es, originaria y tradicionalmente, según las normas, sólo la recupera en la medida en que progresa en la insensibilidad y así ofrece el perfecto ejemplo de la moral de la apatía. Este es uno de los recursos secretos de la mujer, aquí instaurado en doctrina: calcado sobre la frigidez femenina, es su aplicación metódica. En fin y sobre todo, la heroína sadiana es quien lleva el ateísmo a su integralidad disociándolo de la razón normativa y antropomorfa para liberar al pensamiento incluso en el orden experimental de la monstruosidad.

La abolición de las normas que este pensamiento implica le importa más que al perverso, en quien las normas sólo existen en ruinas; pues como mujer, queda al menos orgánicamente sometida a ellas, sobre todo por su condición fecundable. Así busca en la apatía su línea de conducta cuyo

primer efecto es la extirpación de todo instinto maternal; una vez más se verifica el hecho de que las normas mismas (aquí corporales) tanto como las instituciones, estructuran las fuerzas que deben destruirlas; "normalmente" prostituable, "normalmente" viciosa, "normalmente" lesbiana y tribada: la razón, es decir su "buen sentido", le dicta ser todo esto a sangre fría; y mientras aprende a soportar a sangre fría los actos perversos cometidos sobre su propio cuerpo, desarrolla la energía viril, como calipigia consumada.

Así Juliette se ofrece al perverso de Sade como simulacro de lo que el acto sodomita designa: en esta figura que determina el trastocamiento de la pasividad sensible en intelección activa, el acto de transgresión por excelencia encuentra su imagen complementaria.

EN QUÉ LA EXPERIENCIA SADISTA VUELVE ILEGIBLE LA FORMA CONVENCIONAL DE SU COMUNICACIÓN

En lo que precede he tratado de examinar el carácter *interpretativo* de la descripción que da Sade de su propia experiencia. Esta parecía abarcar una doble experimentación: la de la representación de lo sensible en un acto aberrante y la de la representación descrita. A partir de aquí conviene volver al hecho de que Sade escribe una obra: ¿cuál es su carácter literario y en qué la distingue su singularidad no sólo de su contexto literario contemporáneo, sino de todo lo que se define como literatura? ¿Es esencialmente moderna, o escapa también a esa definición? Concretémosla aún más la pregunta hecha anteriormente: ¿Qué sucede con la actualización por la escritura de lo sensible en un acto aberrante y de la relación de esta actualización con la ejecución del acto independientemente de su descripción?

Tratándose de una experiencia personal que su naturaleza misma condenaba a permanecer incommunicable, Sade eligió traducirla bajo la forma convencional de toda comunicación:

al mismo tiempo la comunicación convencional se vuelve "ilegible" cada vez que la experiencia incommunicable se afirma; pero tanto más legible cuanto que la misma experiencia desaparece nuevamente. Entonces ¿en qué la experiencia de Sade vuelve ilegible su forma convencional de comunicación? En que está enteramente fundada en la reiteración. La reiteración tiene por objeto provocar un éxtasis y este éxtasis mismo no puede ser expresado por el lenguaje; lo que el lenguaje describe son las vías, las disposiciones que lo preparan. Pero lo que no trasciende es que, el éxtasis y la reiteración son una misma cosa. En la descripción, el hecho de reiterar y el de sufrir el éxtasis son dos aspectos. Para el lector no queda más que la reiteración descrita y el aspecto exterior del éxtasis, que es su imitación, el orgasmo descrito.

Sade parece representarse un lector al cual debe mantener constantemente alerta con la promesa de un nuevo aturdimiento, pero lo que el lector halla finalmente a expensas de su lectura es ese desgano, ese decaimiento de la atención, cuando el conjunto del texto quisiera que fuese sostenida, ese decaimiento del pensamiento proseguido de modo tan laborioso. Se impone aquí una comparación entre el hecho de escribir y el principio de la reiteración apática de los actos. Este principio afecta inmediatamente la expresión literaria de Sade y concierne a lo que ella misma contiene de aparentemente no literario, es decir, de ilegible en el sentido amplio de la palabra. La reiteración apática traduce la propia lucha de Sade por recobrar su experiencia irreductible. Define el fondo de esta experiencia: la actualización del acto aberrante por la escritura corresponde a la reiteración apática de ese acto, ejecutada independientemente de su descripción. Al actualizar el acto, la escritura procura el éxtasis del pensamiento; reiterada a nivel del lenguaje, coincide con la transgresión reiterada por personajes ficticios, en el sentido de que el lenguaje lógicamente estructurado con el

cual Sade se expresa se transforma para él en el *terreno* del ultraje, en el mismo sentido que las normas.

Si Sade se expresa en ese lenguaje, es porque ese lenguaje ha estructurado de antemano el propio fondo de su experiencia, de tal modo que para explicarse a sí mismo por la escritura sólo podía aprehenderlo según las leyes de ese lenguaje, o sea violándolas, nunca sino reproduciendo esas mismas leyes *en* su transgresión. En adelante ¿la estructura lógica del lenguaje es la que exige la reiteración del ultraje, o es el fondo mismo de la experiencia? Sin duda ese fondo mismo ya estructurado por el lenguaje, pero reestructurando su lógica a partir del acto aberrante.

El lenguaje tradicional que Sade mismo utiliza con una fuerza prestigiosa puede soportar todo lo que se ajusta a su estructura lógica: se encarga de corregir, de censurar, de excluir, de callar todo lo que destruiría esta estructura, es decir, el no-sentido. Describir la aberración es enunciar positivamente la ausencia de elementos que hacen que una cosa, un estado, un ser no sean viables. Sin embargo esta estructura lógica es la que Sade acepta y conserva sin discusión; aun más, la desarrolla, la sistematiza, hasta ultrajarla. La ultraja conservándola sólo para hacer de ella una dimensión de la aberración, no porque se describa la aberración sino porque reproduce el acto aberrante.

Reproducir así el acto aberrante equivale a dar el lenguaje como posibilidad del acto; de ahí la irrupción del no-lenguaje en el lenguaje.

Cuando Suetonio describe los actos aberrantes de Calígula o de Nerón, no es para mantener más allá de esos hombres la posibilidad de esos actos por su texto. Ni para identificar su texto con el mantenimiento de esa posibilidad.

El texto de Sade mantiene y conserva la posibilidad del acto aberrante, en la medida en que la escritura lo actualiza. De todos modos esa actualización por la escritura equivale a una censura que Sade se inflige a sí mismo, en consi-

deración al acto ejecutable, aislado de su descripción: la imagen del acto aberrante se ha vuelto ante todo aberración lógicamente estructurada. Ahora bien, así estructurada en el discurso, la aberración agota la reflexión: las palabras vuelven a ser lo que el discurso les había impedido ser por un instante, o sea propensión al acto mismo que restablece la imagen de su ejecución en su mutismo. ¿Por qué en su mutismo? Porque el *motivo* del acto por realizar, el ultraje, no se ha reconocido en esta suerte de monumentalización de la posibilidad del acto por la palabra, los términos, la frase del discurso. El discurso sepultaba al acto por cometer, en tanto que exaltaba su imagen. He aquí que la propensión al acto aberrante destruye esa imagen funeraria y exige una vez más la obediencia a su motivo. Así precipita nuevamente la descripción del acto que vale aquí por su ejecución real, pero no puede valer por tal sino recomenzada.

El paralelismo entre la reiteración apática de los actos y la reiteración descriptiva de Sade, confirma una vez más que la imagen del acto por cometer vuelve a presentarse cada vez no sólo como si no hubiese sido ejecutado nunca sino como si nunca hubiese sido descrito. Reversibilidad de un mismo proceso que inscribe la presencia del no-lenguaje en el lenguaje, es decir, la proscripción del lenguaje por sí mismo.

"Proscripción" quiere decir que algo queda afuera. Ese algo que queda afuera una vez más, es el *acto por realizar* que cuanto menos se cumple, más llama a la puerta: a qué puerta, sino a la de la vacuidad literaria. Los golpes dados a la puerta son las palabras de Sade que, si repercuten actualmente en la literatura, no dejan de ser golpes dados desde afuera. Lo exterior es precisamente aquello que por sí mismo prescinde de comentario. Que para Sade ese afuera venga a comentarse como produciéndose en el interior de su pensamiento, es lo que da al texto su originalidad inquietante.

SADE MI PRÓJIMO

En efecto, ¿leemos a Sade como leemos a Laclós, Stendhal, Balzac? ¡Evidentemente no! Es inútil buscar al pie de las páginas de *Splendeurs et misères des courtisanes* notas que pudieran ser fórmulas o recetas prescribiendo procedimientos o modos de actuar en la alcoba.

En cambio encontramos ese tipo de notas perfectamente pragmáticas al pie de las páginas de *Juliette*. Quizás algunas de ellas fueron agregadas con un fin comercial. Quizás ni siquiera sean de Sade. Pero figuran en las ediciones hechas mientras vivía. Sería falso pudor querer quitarlas del texto. Por el contrario, se identifican con el propósito del libro. Decir que están desprovistas de interés literario equivaldría a no entender nada de la originalidad de Sade. Esas advertencias pragmáticas emanan de su más pura ironía. Pero la ironía sólo tiene sentido si esas notas son efectivamente de valor pragmático. En todo caso son el indicio del fuera y ese fuera no es en absoluto el interior del "boudoir" donde se podría filosofar, sino el interior mismo del pensamiento, que *nada* separa del "boudoir".

En todo caso ese término es zumbón porque designa en Sade el antro sangriento del Cíclope cuyo ojo único es el del pensamiento voraz.

Así la prescripción del pensamiento por sí mismo da a la obra de Sade su configuración singular, ante todo como conjunto de relatos, de discursos y de cuadros que no valen sino por la invitación engañosa de ir a ver afuera lo que *parece no haber* en el texto, *mientras que nada se ve sino en el texto*; tal un vasto terreno de exposición urbana en el seno de una ciudad, confundido con la ciudad, donde se pasa insensiblemente de los *objetos expuestos* a los objetos que se exponen fortuitamente *sin ser exponibles*; en último término uno se percata de que hacia éstos llevan los pasillos de la exposición.

SADE MI PRÓJIMO

SADE Y LA REVOLUCIÓN

I

Al parecer la Revolución ha podido estallar gracias a una vasta combinación de reivindicaciones contradictorias; si en su origen las fuerzas psíquicas enfrentadas se hubieran identificado unas con otras, jamás se hubiera producido su movilización unánime. La atmósfera subversiva llegó a crearse gracias a una suerte de confusión de dos categorías diferentes de reivindicaciones. De hecho, dos grupos compiten: la masa amorfa de hombres medios que exigen un régimen social donde la idea del *hombre natural* pueda mostrar su valor —el hombre natural es aquí la idealización del hombre común, ideal que ejerce en particular su atracción sobre esa parte del pueblo que hasta entonces había vivido por debajo del nivel del hombre común— y una categoría de hombres pertenecientes a clases dirigentes y con un nivel de vida superior, que han podido desarrollar a favor de la iniquidad misma de ese nivel de vida un grado supremo de lucidez. Esos hombres, grandes burgueses o aristócratas esclarecidos, espíritus soñadores o sistemáticos, libertinos de mente o de hecho, han podido objetivar el contenido de su mala conciencia, saben lo que hay de moralmente aleatorio en su existencia, así como la estructura problemática que han desarrollado íntimamente. Si unos desean regenerarse en el transcurso de la conmoción social y encontrar en ella su solución (como Chamfort), otros, al contrario, desean sobre todo

hacer admitir como una necesidad universal su propia estructura problemática y esperan que la Revolución traiga un remodelamiento total de la estructura del hombre; este es al menos el caso de Sade, perseguido por la imagen del hombre integral, de sensibilidad polimorfa.

Hay en el transcurso de la Revolución un período de incubación colectiva durante el cual las primeras transgresiones a que se han entregado las masas hacen creer que el pueblo se ha vuelto capaz de toda clase de aventuras. Ese período de regresión psíquica, enteramente provisional, da por resultado la inmersión de los espíritus libertinos en una especie de euforia; las lucubraciones más atrevidas del pensamiento individual tienen alguna posibilidad de traducirse en experiencia. Lo que esos espíritus han madurado en razón del grado de descomposición que individualmente han alcanzado, creen poder sembrarlo ahora en terreno fértil.

No se dan cuenta de que son, al contrario, el fruto ya podrido que de algún modo se desolidariza del árbol social; van a sucumbir porque son un término, no un comienzo, el término de una larga evolución; olvidan que el suelo sólo recoge la semilla, es decir la parte de lección universal que comporta su ejemplo para la posteridad. Su sueño de dar origen a una humanidad idéntica a ellos mismos, está en contradicción con el fondo mismo de su madurez o de su lucidez; y en el transcurso de crisis similares a aquellas por las que han atravesado, otros individuos, residuos como ellos del proceso colectivo, podrán alcanzarlos en el mismo grado de lucidez y, entonces, establecer una filiación verdadera.¹

A medida que se producen las decisiones brutales e imprevisibles de la masa, las hipótesis de las nuevas facciones toman cuerpo y se transforman en leyes, en tanto que las instancias morales y religiosas de la antigua jerarquía se vacían de su contenido, los hombres problemáticos se encuentran bruscamente perdidos, desorientados, porque eran estre-

¹ Véase apéndice I, pág. 133.

chamente solidarios de los valores sagrados que desprecian, porque su libertinaje sólo se justificaba en el nivel de vida que ocupaban en la sociedad caduca; ahora que el trono se ha derrumbado, que la cabeza seccionada del rey es abofeteada, que las iglesias son saqueadas y el sacrilegio se ha vuelto una cosa cotidiana practicada en masa, esos inmovilistas hacen gala de originales: aparecen como lo que realmente son: síntomas de desagregación que lograron esa paradoja de sobrevivir a la desagregación y que no pueden integrarse en el proceso de recomposición que las hipótesis del Pueblo soberano, de la voluntad general, etc., están efectuando en las conciencias. Bastaría que esos hombres fuesen ante el pueblo y que erigiesen en sistema delante de él la necesidad profunda del sacrilegio, de la matanza, de la violación, para que la masa que en ese mismo instante acaba de cometer todos esos delitos se volviese contra esos filósofos y los hiciese pedazos con no menos satisfacción.

Al parecer hay, ante todo, un problema insoluble: el hombre privilegiado que ha llegado al supremo grado de conciencia gracias a una confusión social tiene una incapacidad absoluta para favorecer a las fuerzas sociales con su propia lucidez. Dicho de otro modo: este hombre es incapaz de identificarse por un instante con los individuos de la masa amorfa y sin embargo llena de posibilidades; la posición moralmente avanzada que ocupa, parecerá ocuparla en detrimento de la masa revolucionaria. Ahora bien, desde el punto de vista de su conservación, la masa tiene razón, pues cada vez que el espíritu humano toma el aspecto incisivo de una fisonomía como la de Sade, corre el riesgo de precipitar el fin de toda condición humana; pero la masa se equivoca, pues sólo se compone de individuos, el individuo representa intrínsecamente la especie y no se ve por qué la especie habría de escapar a los riesgos que implicaría para ella el éxito de un individuo.

Cuanto más logrado está ese individuo más concentra las

energías difusas de su época y más peligroso es para la época; pero cuanto más concentra en él esas energías difusas para hacerlas pesar sobre su propio destino, más libera a su época. Sade hizo de la criminalidad virtual de sus contemporáneos su destino personal, quiso expiarlo él solo, en proporción a la culpabilidad colectiva que su conciencia había investido.

Por el contrario, Saint-Just, Bonaparte, supieron descargar en sus semejantes todo lo que la época había acumulado en ellos. Desde el punto de vista de las masas, eran hombres perfectamente sanos; y ellos mismos sabían que el mejor índice de la salud de un hombre, las masas lo reconocen en su resolución de sacrificarlas. Desde el punto de vista de la masa, Sade es un hombre evidentemente malsano; lejos de encontrar una satisfacción moral en el desencadenamiento revolucionario, no estuvo lejos de padecer la matanza legalizada del Terror como una caricatura de su sistema; después de su encarcelamiento en Picpus, bajo Robespierre, describe en estos términos su estancia allí: *"Un paraíso terrestre; hermosa casa, soberbio jardín, sociedad selecta, admirables mujeres, cuando de pronto, la plaza de las ejecuciones se instala positivamente bajo nuestras ventanas y el cementerio de los guillotizados en el centro mismo de nuestro bello jardín. En cinco días hemos acabado, mi querido amigo, con mil ochocientos, de los cuales un tercio eran de nuestra desdichada casa"* (29 de brumario, año III).

Y más tarde: *"Con todo esto no me siento bien; mi detención nacional, la guillotina bajo los ojos, me han hecho cien veces más daño que todas las Bastillas imaginables"* (2 de pluvioso, año III). De ahí también la necesidad de exagerar siempre en sus escritos, no sólo porque tuvo el derecho de decirlo todo, sino porque, de algún modo, para tener la conciencia limpia de haber infligido un desmentido a las verdades proclamadas por la Revolución, dio entonces la versión más virulenta de su *Justine*; era necesario que el impulso secreto de la masa revolucionaria quedase al desnudo

en alguna parte; pero no la puso en sus manifestaciones políticas, puesto que aun cuando se desnucaba, se ahogaba, se colgaba, se saqueaba, se incendiaba, se violaba, era siempre en nombre del pueblo soberano.

La perseverancia de Sade, durante toda su vida, en no estudiar sino las formas perversas de la naturaleza humana, probará que sólo una cosa le importaba: la necesidad de hacer rendir al hombre todo el mal que es capaz de rendir. El Estado republicano pretende existir para el bien público; pero es evidente que no puede hacer reinar el bien, nadie sospecha que en su fondo mantiene los gérmenes del mal; so pretexto de impedir que los gérmenes del mal surjan, el nuevo régimen social pretende triunfar sobre el mal y eso es precisamente lo que constituye una amenaza perpetua; el mal que puede estallar en cualquier instante, aunque no estalle jamás. Esta probabilidad del mal que no estalla jamás, pero que puede estallar, es la angustia perpetua de Sade; es necesario, pues, que el mal haga explosión de una vez por todas, es necesario que la cizaña cunda para que el espíritu la arranque y la consuma. En una palabra, hay que hacerlo reinar en el mundo para que se destruya a sí mismo y que el espíritu de Sade encuentre al fin su paz. Pero no se trata de pensar en esa paz, es imposible soñar en ella ni siquiera un instante, pues cada minuto está lleno de la amenaza del mal, mientras que la Libertad se niega a reconocer que sólo vive por el mal y pretende existir para el bien.

Sade debe necesariamente experimentar la Revolución jacobina como un competidor detestable que deforma sus ideas y compromete su empresa; mientras que Sade quisiera instaurar el reino del hombre integral, la Revolución quiere dar vida al hombre natural. Para este hombre natural, la Revolución reúne todas las fuerzas que en el fondo pertenecen al hombre integral y deberían contribuir a su expansión.

Para el hombre integral no hay peor enemigo que Dios;

ahora bien, matando al rey, representante temporal de Dios, al mismo tiempo se ha dado muerte a Dios en las conciencias, y ese crimen inconmensurable sólo puede tener una consecuencia inconmensurable: el advenimiento del hombre integral. Así el hombre integral trae el sello del crimen, del más terrible de todos los crímenes: el regicidio. *"Aquí se presenta una reflexión muy singular, dice, pero como es verdadera a pesar de su osadía, yo la diré. Una nación que comienza a gobernarse como república sólo se sostendrá con virtudes porque, para llegar a lo más, siempre hay que empezar por lo menos; pero una nación ya vieja y corrompida que valientemente sacudirá el yugo de su gobierno monárquico para adoptar uno republicano, sólo se mantendrá con muchos crímenes, pues ya está en el crimen, y si quisiera pasar del crimen a la virtud, es decir, de un estado violento a uno apacible, caería en una inercia cuyo resultado sería pronto su ruina."*

Para Sade, la Revolución que atraviesa *la vieja y corrompida nación* no podría ser de ningún modo una ocasión de regeneración; no se trata de que una vez expurgada la nación de su clase aristocrática inaugure la edad feliz de la inocencia natural recobrada. El régimen de la libertad, para Sade, no deberá ser y no será en efecto ni más ni menos que la corrupción monárquica llevada a su colmo. *"Una nación ya vieja y corrompida"*, es decir, que ha alcanzado cierto grado de criminalidad, *"sacudirá valientemente su yugo monárquico"*, o sea, que ese grado de criminalidad al cual la habían llevado sus antiguos amos, la pondrá en condiciones de perpetrar el regicidio para adoptar un gobierno republicano, es decir, un estado social que la perpetración del regicidio habrá hecho acceder a un mayor grado de criminalidad. La comunidad revolucionaria será entonces secreta e íntimamente solidaria con la disgregación moral de la sociedad monárquica, pues gracias a esta disgregación los miembros han adquirido la fuerza y la energía necesarias para

las decisiones sangrientas. Ahora bien, qué significa aquí la corrupción, sino el grado avanzado de descristianización de la sociedad contemporánea de Sade, la práctica de lo arbitrario tanto más irrefrenable cuanto que tenía sus fundamentos, si no en el ateísmo, por lo menos en el escepticismo más profundo.

A medida que ese escepticismo moral, que ese ateísmo de provocación o de convicción se expanden en la sociedad monárquica, ésta llega a tal estado de descomposición que los lazos feudales de señor a servidor consagrados por la jerarquía teocrática están ya virtualmente rotos; la antigua relación entre amo y esclavo de hecho se ha restablecido.

II

DESCOMPOSICIÓN DE LA FEUDALIDAD TEOCRÁTICA Y NACIMIENTO DEL INDIVIDUALISMO ARISTOCRÁTICO

Entre las condiciones antiguas de la esclavitud y la Revolución se estableció en Occidente la jerarquía teocrática, tentativa de la Iglesia por agrupar las fuerzas sociales en pugna en un orden que pudiese asegurar a cada categoría de individuos su significación moral. Se considera que la jerarquía teocrática pone fin a la antigua ley de la jungla; el hombre creado a la imagen de Dios no puede explotar al hombre; todo hombre es servidor de Dios. En el frontón de la jerarquía teocrática está inscrito el proverbio: *el temor del Señor es el comienzo de la sabiduría*. El rey, instituido por Dios, es su servidor temporal; el señor, instituido por el rey, es servidor del rey; y todo hombre que se reconozca servidor de su señor, es servidor de Dios. La jerarquía asigna al señor funciones militares, jurídicas y sociales de las que es investido por el rey y que constituyen para él obligaciones hacia el rey y hacia el pueblo; pero el ejercicio de

esas funciones le asegura el derecho al agradecimiento y a la fidelidad de su vasallo y servidor; por su parte, habiéndose puesto bajo la protección de su señor al que rinde homenaje y fidelidad, el servidor hace acto de fe en su Dios y en su Rey; así, en el último peldaño de la jerarquía, cumple su significación individual porque participa en un edificio cuya clave de bóveda es Dios. Ahora bien, a medida que el rey concentra cada vez más poder, mientras que el señor abandona una por una sus funciones, este último no sólo se emancipa en lo que concierne a sus obligaciones con el rey, sino que pretende mantener los privilegios y derechos que de él emanan; basta entonces con que el señor desarrolle una existencia para sí, y que dé a sus privilegios la forma de un goce del que no tiene que rendir cuentas ni a Dios ni a nadie —a su servidor menos que a cualquiera—, basta con que el señor ponga en duda la existencia de Dios, para que todo el edificio vacile; a los ojos del servidor, el hecho de servir en lo más bajo de la escala social pierde todo significado. En fin; cuando el señor parece querer mantener el edificio de la jerarquía teocrática con el único fin de una existencia gratuita, de una existencia que consiste en demostrar que el temor del Señor es el comienzo de la locura, entonces la ley de la jungla entra en vigor: las condiciones de la antigua relación entre el fuerte y el débil, entre el amo y el esclavo, son restablecidas.

Y en particular el gran señor libertino, en vísperas de la Revolución, es un amo que sabe que detenta con derecho el poder, pero sabe también que puede perderlo en cualquier instante y que es ya virtualmente un esclavo. Como ante sus propios ojos ya no tiene una autoridad indiscutida, mientras que ha conservado los instintos de la autoridad, y como su voluntad ya no tiene nada de sagrado, adopta el lenguaje de la multitud, se dice un taimado, busca argumentos entre los filósofos, lee a Hobbes, d'Holbach y La Mettrie, como quien no creyendo ya en el derecho divino, trata de

legitimar su condición privilegiada por los sofismas de la razón accesible a todos. En esta condición, el gran señor libertino, si no es resueltamente ateo, concibe su propia existencia como una provocación con respecto a Dios, al mismo tiempo que con respecto al pueblo; por el contrario, si es resueltamente ateo, al disponer a su antojo de la vida de su servidor, convirtiéndolo en esclavo, en objeto de sus placeres, da a entender al pueblo que ha matado a Dios en su conciencia y que sus prerrogativas eran el ejercicio del crimen en la impunidad. Ahora bien; el hombre que en el último peldaño de la jerarquía llegaba a Dios en el acto de servir, y que ha caído en la condición de esclavo, ahora que Dios está muerto en la cima de la jerarquía queda como un servidor sin señor en la medida en que Dios vive en su conciencia; no se convierte efectivamente en esclavo sino en la medida en que, experimentando la muerte de Dios en su propia conciencia, sigue soportando a aquel que, de hecho, es el amo; y no se convierte virtualmente en amo sino en la medida en que, habiéndose adherido al asesinato de Dios, perpetrado en la cima de la jerarquía, quiera aniquilar al amo para serlo él.

En efecto, el servidor convertido en esclavo como consecuencia del ateísmo o de la existencia sacrilega de su amo, se rebela; acepta entonces la muerte de Dios; pero cuando va a hacer el proceso a su amo, ¿en nombre de quién lo hará sino en el de la prerrogativa del crimen?; no puede sino volverse inmediatamente cómplice de la rebelión de su amo contra Dios y asumir él a su vez el crimen. El proceso no puede tener otra salida que la asunción, por parte de los esclavos, de las prerrogativas de los amos; y eso comenzando por matar a los amos. Tal parece ser el círculo vicioso de esta tesis insidiosa que quiere que una nación que ha sacudido su yugo monárquico sólo puede mantenerse con crímenes, porque ya está en el crimen; (círculo vicioso en el que Sade quiere encerrar a la Revolución.)

La República, en suma, no puede comenzar jamás; la Revolución no es verdaderamente la Revolución sino en la medida en que es la Monarquía en insurrección permanente. Un valor sagrado sólo puede ser hollado mientras se lo tiene bajo los pies. El principio teocrático no está en tela de juicio; por el contrario, determina la terminología de Sade; si no, ¿qué significaría la palabra crimen?

III

EL REGICIDIO, SIMULACRO DE LA CONDENA A MUERTE DE DIOS

La condena a muerte del Rey por la Nación no es sino la fase suprema del proceso cuya primera parte es la condena a muerte de Dios por la rebelión del gran señor libertino. Así, la ejecución del Rey se convierte en simulacro de la condena a muerte de Dios. Cuando después de haber juzgado al Rey, cuya persona permanece inviolable hasta la suspensión de la monarquía, los Convencionales son llamados a pronunciarse en pro o en contra de la condena a muerte, la tesis que va a reunir la mayoría de los sufragios en favor de la pena capital no será, no podrá ser, sino un compromiso entre el punto de vista jurídico y el político. Sólo algunos hombres aislados, asumiendo el desafío lanzado a la Europa monárquica, se atreverán a decir como Danton: *(no queremos condenar al Rey, queremos matarlo)*. Incluso Saint-Just, preocupado sobre todo por inculcar a la nación un sólido sentimiento de sus derechos, afirma que se trata no tanto de juzgar al rey, como de combatirlo en cuanto enemigo, pues no se puede reinar inocentemente. Pero Robespierre, consciente de la necesidad de crear una nueva noción del derecho público, será quien plantee el dilema de un modo decisivo: *"Aquí no hay un proceso que hacer. Luis no es un acusado. Vosotros no sois jueces. Vosotros no*

sois, no podréis ser sino hombres de Estado, representantes de la Nación. No tenéis que dictar una sentencia a favor o en contra de un hombre, pero sí tomar una medida de salud pública, un acto de providencia nacional que ejercer. En efecto, si Luis puede todavía ser objeto de un proceso, puede ser absuelto, puede ser inocente; qué digo, se supone que lo es hasta que sea juzgado: pero si Luis es absuelto, si Luis puede ser un presunto inocente, ¿en qué se transforma la revolución? Si Luis es inocente, todos los defensores de la libertad se convierten en calumniadores; los rebeldes eran los amigos de la verdad y los defensores de la inocencia oprimida..." Y Robespierre concluye: *"Luis debe morir para que la patria pueda vivir."* Al vender su pueblo a los déspotas del extranjero, el rey ha destruido el pacto social que ligaba a la nación; a partir de allí, el estado de guerra reina entre el pueblo y el tirano que hay que destruir, como se destruye a un enemigo. Tal es el punto de vista de la Revolución que permitirá cimentar un orden republicano. Ahora bien, estas son consideraciones que no entran para nada en el pensamiento de Sade. En el instante en que la cuchilla corta la cabeza de Luis XVI, a los ojos de Sade no es el ciudadano Capeto, ni siquiera es el traidor el que muere; a los ojos de Sade como a los de Joseph de Maistre y de todos los ultramontanos, el que muere es el representante de Dios, y la sangre del representante temporal de Dios y, en un sentido más íntimo, la sangre de Dios es la que cae sobre las cabezas del pueblo insurrecto. Los filósofos contrarrevolucionarios católicos, como Joseph de Maistre, Bonald, Maine de Biran, hablan de la condena a muerte de Luis XVI como de la de un mártir redentor; para ellos Luis expía los pecados de la nación. Para Sade, *la condena a muerte del rey sumerge a la nación en lo inexpiable*: los regicidas son parricidas. Y sin duda porque veía en ello una fuerza coercitiva, Sade quería sustituir la fraternidad del hombre natural por esta solidaridad del parricidio apropiada para ci-

mentar una comunidad que no podía ser fraternal porque era caínica.

IV

DE LA SOCIEDAD SIN DIOS A LA SOCIEDAD SIN VERDUGO

La Revolución quiere instaurar la fraternidad y la igualdad de los hijos de la madre patria. Término extraño: la madre patria. Supone una divinidad hermafrodita cuya naturaleza equívoca parece traducir la complejidad de la condena a muerte del rey; ese término viene de la ambivalencia del acto revolucionario, ambivalencia de la que los Convencionales no pueden evidentemente tomar conciencia, pero de la que rinden cuenta sustituyendo la madre patria por la instancia sagrada del padre, es decir del rey. Pero los esclavos rebeldes, que al sublevarse contra sus amos se han hecho cómplices de la rebelión de sus amos contra Dios, ¿podrían pretender siquiera que fundan una comunidad de inocentes? Para quedar libres de culpa, tendrían que expiar la inexpiable condena a muerte del rey; no les queda sino llevar al extremo la consumación del mal. Robespierre dice en su discurso sobre el proceso del rey: *“Cuando una nación ha sido obligada a recurrir al derecho de insurrección, vuelve al estado de naturaleza con respecto al tirano. ¿Cómo podría éste invocar el pacto social? Lo ha aniquilado: la nación puede conservarlo aún si lo juzga oportuno, en lo que concierne a los ciudadanos entre sí; pero el efecto de la tiranía y de la insurrección es el de romper enteramente con respecto al tirano; constituirlos recíprocamente en estado de guerra. Los tribunales, los procedimientos judiciales, sólo están hechos para los miembros de la ciudad.”*

Pero aquí aparece el punto crucial, la divergencia entre Sade y la Revolución, entre Sade y el Terrorismo, entre

Sade y Robespierre. Una vez aniquilado el tirano, ¿puede el pacto social existir unilateralmente para los ciudadanos entre sí? Los tribunales, los procedimientos judiciales, ¿pueden subsistir para los miembros de la ciudadanía? ¿Cómo es posible? replica Sade. Os habéis rebelado contra la iniquidad, para vosotros la iniquidad consistía en estar excluidos de la práctica de la iniquidad; al rebelaros contra la iniquidad habéis replicado con la iniquidad, ya que habéis matado a vuestros amos como ellos habían matado a Dios en su conciencia. La justicia, para vosotros, a menos que volváis a la servidumbre, la justicia —y habéis dado pruebas sangrientas de ello—, sólo puede consistir en la práctica común de la iniquidad individual. ¿A quién acudiréis sino a Dios, por lo menos a un orden idéntico que os asegurará el tranquilo goce de los beneficios de la insurrección? Todo lo que emprendáis en adelante llevará la marca del asesinato.

Esto es lo que Sade se esfuerza en demostrar en su opúsculo titulado *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, que no es tanto su obra como la de Dolmancé, uno de los personajes de su *Philosophie dans le Boudoir*, en que ese opúsculo está incluido. De todos modos, como tenemos buenas razones para creer que en sus ficciones es donde expresó el fondo de su pensamiento, en la medida en que lo tiene, debemos tal vez dar más importancia a ese extraño documento que a las múltiples protestas de civismo republicano con que gratificó a las autoridades republicanas en el transcurso de sus nueve años de libertad.

El solo título declamatorio: *“Franceses, un esfuerzo más...”* parece muy sospechoso, y nos permite entrever bastante las verdaderas intenciones del autor. El opúsculo se compone de dos capítulos, el primero consagrado a la religión, el segundo a las costumbres. En el primero, donde trata de demostrar que el teísmo no conviene de ninguna manera a un gobierno republicano, Sade utiliza argumentos racionales positivos para minar las bases de la sociedad teocrática. La

cuestión se plantea en los siguientes términos: el cristianismo debe ser rechazado porque sus consecuencias sociales son inmorales; sólo el ateísmo puede asegurar una base ética a la educación nacional: *"Remplazad las tonterías deísticas con las que fatigáis los tiernos órganos de vuestros hijos, por excelentes principios sociales; en lugar de aprender fútiles plegarias... que se les instruya en sus deberes hacia la sociedad; enseñadles a apreciar las virtudes de las que apenas hablabais antaño y que, sin vuestras fábulas religiosas, bastan para su felicidad individual; hacedles sentir que, esa felicidad consiste en hacer a los otros tan afortunados como deseamos serlo nosotros mismos. Si asentáis estas verdades sobre quimeras cristianas, como cometiais la locura de hacerlo antaño, apenas vuestros alumnos hayan reconocido la futilidad de las bases harán derrumbar el edificio y se volverán perversos, sólo porque creen que la religión que han derribado les prohibía serlo. Por el contrario, haciéndoles sentir la necesidad de la virtud, únicamente porque de ella depende su felicidad, serán hombres de bien por egoísmo, y esta ley que rige a todos los hombres será la más segura de todas."*

Se trata de principios materialistas positivos que, de primera intención, parecen irrefutables en el plano racional y propios para sentar las bases de una sociedad nueva. Estos principios pueden provocar pretendidas innovaciones audaces; tales como la supresión de la familia, la autorización de las uniones libres, es decir, de la comunidad de las mujeres para los hombres, la comunidad de los hombres para las mujeres, por fin y sobre todo la nacionalización de los niños, que no conocerán otro padre que el Estado. Todos estos problemas son planteados por Sade (se podrían presentir ciertas ideas falansterianas de Fourier, el proyecto de la *sociedad armoniosa* basada en el *libre juego de las pasiones*) y los resuelve así. En el segundo capítulo, consagrado a las costumbres, pone inmediatamente a los *"Republicanos"* contra la

pared: *"Al conceder la libertad de conciencia y de prensa, pensad, ciudadanos, que en seguida hay que conceder la de actuar y que, excepto todo aquello que choca directamente con las bases del gobierno, os quedan muchos menos crímenes que castigar, porque de hecho hay muy pocas acciones criminales en una sociedad que tiene por bases la libertad y la igualdad..."* La felicidad individual puede consistir verdaderamente en hacer a los demás tan afortunados como deseamos serlo nosotros mismos, como lo pretendía la moral atea? *"No se trata de amar a sus semejantes como a sí mismo,* responde en seguida el segundo capítulo extrayendo las primeras consecuencias de la moral atea; *ello va contra las leyes de la naturaleza y su único órgano debe dirigir nuestras leyes..."* Instituid la comunidad de las mujeres para los hombres y de estos para las mujeres, pero qué sea para llenar los palacios públicos de la prostitución nacional. ¿Y la comunidad de los niños? Desde luego, para hacerlos más accesibles a la sodomía. ¿La supresión de la familia? Ciertamente, pero que una excepción confirme la regla: el incesto. ¿La comunidad de las riquezas? Para el robo, "pues el juramento del respeto a las propiedades no compromete a aquel que nada tiene: castigad al hombre tan negligente que se deja robar, y no a aquel que roba y no ha hecho sino seguir el primero y el más sagrado de los movimientos de la naturaleza: el de conservar su propia existencia, a expensas de quien sea". Pero si la calumnia, el robo, la violación, el incesto, el adulterio, la sodomía, no han de conocer sanciones en un gobierno republicano, el delito que menos debe castigarse es el asesinato: *"Está demostrado que hay virtudes cuya práctica es imposible para muchos hombres, como hay remedios que no convienen a tal temperamento. Ahora bien, ¿cuál no será el colmo de vuestra injusticia si castigáis con la ley a aquel para quien es imposible ceder a la ley?... De estos primeros principios emana, es evidente, la necesidad*

de hacer leyes moderadas y sobre todo de aniquilar para siempre la atrocidad de la pena de muerte, ya que la ley, fría de por sí, no es accesible a las pasiones que pueden legitimar en el hombre la cruel acción del crimen; el hombre recibe de la naturaleza las impresiones que pueden hacerle perdonar esta acción, y la ley, por el contrario, siempre opuesta a la naturaleza y sin recibir nada de ella, no puede ser autorizada a permitirse los mismos motivos y es imposible que tenga los mismos derechos. . . .”

Un gobierno que ha nacido del asesinato de Dios, que subsiste gracias al asesinato, este gobierno ha perdido de antemano el derecho de infligir la pena capital, y en consecuencia no podría pronunciar ninguna sanción contra ningún otro delito: “Un gobierno republicano, rodeado de déspotas, se mantendrá por la guerra, y nada es menos moral que la guerra. . . .” ¿El homicidio es un crimen en política? Atrevámonos a confesar, por el contrario, que desgraciadamente es uno de los principales resortes de la política. ¿Francia no es libre hoy a fuerza de crímenes? . . . ¿Qué ciencia humana necesita más sostenerse por el crimen, que sólo tiende a engañar, que sólo tiene por fin el desarrollo de una nación a expensas de otra? . . . ¡Extraña ceguera del hombre, que enseña públicamente el arte de matar, que premia a aquel que lo logra mejor y que castiga a quien por un motivo particular se deshace de su enemigo! “Os acuerdo vuestra gracia, decía Luis XV a Charolais, que acababa de matar a un hombre para divertirse, pero la doy también al que os matará. Todas las bases de la ley contra los asesinos se encuentran en esta palabra sublime.” Se ve que Sade sabe recordar muy oportunamente los principios de vida de la antigua monarquía, cuya inmoralidad debería en suma consagrar la República: “Yo pregunto ¿cómo se llegará a demostrar que en un Estado inmoral por sus obligaciones, es esencial que los individuos sean morales? Digo más: es bueno que no lo sean. . . . La insurrección no es un estado moral; no obstante, debe

ser el estado permanente de una república; sería tan absurdo como peligroso exigir que aquellos que deben mantener la perpetua confusión inmoral de la máquina, fuesen ellos mismos seres morales, porque el estado moral de un hombre es un estado de tranquilidad y paz; su estado inmoral, un estado de movimiento perpetuo que lo aproxima a la insurrección necesaria, en la cual es indispensable que el republicano sostenga siempre al gobierno del que es miembro.”

Al comienzo de su opúsculo, Sade afirmaba que gracias al ateísmo se inculcaría a los niños excelentes principios sociales; luego extrae una por una las consecuencias que emanan de ellos; precipitarán a la sociedad en un estado de movimiento perpetuo, en un estado de inmoralidad permanente, es decir, fatalmente, a su propia destrucción.

V

En suma, la visión de una sociedad en estado de inmoralidad permanente se presenta como una *utopía del mal*; esta utopía paradójica responde al estado virtual de nuestra sociedad moderna; mientras la conciencia utópica de las posibilidades humanas elabora las anticipaciones de un progreso virtual, la conciencia sadista elabora las anticipaciones de una regresión virtual; estas anticipaciones son tanto más alucinantes cuanto que *el método está al servicio de la regresión*. Ahora bien, a diferencia de las utopías del bien que pecan por abstracción de las realidades malas, la utopía del mal consiste en hacer sistemáticamente abstracción, no de las posibilidades del bien, sino de ese importante factor que es el tedio, pues si éste es con frecuencia el generador del mal, se acrecienta aun más una vez que el mal ha sido hecho, aunque el asco suceda al crimen cuando este ha sido perpetrado con el único fin de cometer un

crimen. Sade retiene sólo las realidades malas, suprimiendo su carácter temporal: de esta suerte, en efecto, el mal llena por sí solo cada instante de la vida social y destruye un instante con el otro. Nacida del hastío y del asco de Sade, la utopía de la sociedad en estado de criminalidad permanente, si fuese tomada al pie de la letra, y si los ideólogos del mal decidieran ponerla en práctica, naufragaría infaliblemente en el asco y el hastío y contra el asco y el hastío no puede haber otro remedio que una puja de nuevos crímenes *ad infinitum*.¹

VI

Imaginamos aquí, como sustrato de la Revolución, una especie de conspiración moral cuya finalidad habría sido la de obligar a una humanidad ociosa, que hubiera perdido

¹ Este pasaje, como el siguiente, atestiguan la desviación tendenciosa del razonamiento del autor en la época en que redactó este estudio. La "utopía del Mal" hace abstracción, no del tedio, sino del carácter *funcional*, es decir, utilitario, que las instituciones de un medio social determinado dan al ejercicio de las fuerzas impulsivas. Si se trata de una utopía del "Mal" es porque, usando el lenguaje mismo de las instituciones, Sade proyecta el ideal de una agrupación humana que para declararse en "insurrección permanente", a partir del estado de "movimiento perpetuo" de sus miembros, tendría conciencia de fundarse solamente en el ejercicio de impulsos liberados de toda legitimación ideológica; por ello mismo la conducta de los individuos, como la naturaleza de sus actos, se verían cambiadas. En esto consistiría la idea utópica de Sade; pues si el asco, el tedio, suceden "al crimen cometido con el solo fin de cometer un crimen", sólo en el mundo institucional existente nace la idea de tal crimen seguido de igual tedio, es, decir, de una disminución de intensidad; tan fuerte es la tendencia funcional de los impulsos institucionalmente estructurados, que el individuo rara vez alcanza a mantenerse en el grado de una intensidad impulsiva, en cuanto cesa de responder, como *medio*, al fin asignado por las instituciones, o sea, de un modo general, a su conservación, a un significado trascendente, al Bien de todos. El verdadero problema sería más bien el de saber qué es lo que en el estado de "insurrección permanente" vendría a estructurar las fuerzas impulsivas y en qué actos se reconocerían esas fuerzas como un fin en sí mismas.

el sentido de la necesidad social, a tomar conciencia de su culpabilidad. Conspiración que se habría servido de dos métodos: un método exotérico practicado por Joseph de Maistre en su sociología del pecado original, y un método esotérico infinitamente complejo *que consiste en ponerse la máscara del ateísmo para combatir al ateísmo; en hablar el lenguaje del escepticismo moral para combatir el escepticismo moral, con el solo fin de hacer rendir a la razón todo lo que es capaz de dar para mostrar su nada.*

La lectura del panfleto de Sade no deja de sumirnos en la perplejidad; y estamos tentados de preguntarnos si Sade no quiso desacreditar a su modo los inmortales principios del 89, si ese gran señor en decadencia no abraza la filosofía de las luces con el solo fin de revelar sus tenebrosos crímenes.

Aquí volvemos a encontrar los interrogantes del comienzo, o bien tomamos a Sade al pie de la letra y lo vemos como uno de los *epifenómenos* más avanzados, más reveladores de un vasto proceso de descomposición y de recomposición sociales. Se mostraría entonces como un absceso en un cuerpo enfermo, que se creyera autorizado a hablar en nombre de ese cuerpo. Su nihilismo político no sería sino el episodio pretendidamente malsano del proceso colectivo; su apología del *crimen puro*, su invitación a perseverar en el crimen, la tentativa de pervertir el instinto político, es decir, el instinto de conservación de la colectividad. Pues el pueblo se entrega al exterminio de aquellos que le son contrarios con una profunda satisfacción; la colectividad huele siempre lo que le perjudica, con razón o sin ella, y por eso puede confundir con la mayor seguridad la crueldad y la justicia sin experimentar el más mínimo remordimiento, pues los ritos que es capaz de inventar al pie del cadalso la liberan de la crueldad pura con que sabe disfrazar la figura y los efectos.

O bien podremos detenernos en ciertos pasajes de su pan-

SADE MI PRÓJIMO

fléto, que hacen esta advertencia: "Que no se me tache de ser un innovador peligroso; que no se me diga que hay riesgo de debilitar, como lo harán tal vez estos escritos, el remordimiento en el alma de los malhechores; que es sumamente dañoso aumentar con la dulzura de mi palabra, la inclinación al crimen que tienen esos mismos malhechores; atestiguo aquí formalmente que no tengo ninguno de esos fines perversos: sólo expongo las ideas que, desde la edad de la razón, se han identificado conmigo y a cuyo surgimiento se había opuesto durante tantos siglos el infame despotismo de los tiranos; tanto peor para aquellos que fueran corrompidos por esas grandes ideas; tanto peor para aquellos que sólo saben captar el mal en las opiniones filosóficas y son susceptibles de corromperse con cualquier cosa. ¿Quién sabe si no se gangrenarían leyendo a Séneca y a Charron? No les hablo a ellos; SÓLO ME DIRIJO A LOS QUE SON CAPACES DE OÍRME Y ÉSOS ME LEERÁN SIN PELIGRO."

Un supremo nivel de conciencia asoma aquí, ese mismo nivel que permite abarcar el conjunto de los procesos de descomposición y de recomposición. Así, mientras reconocemos en Sade su carácter de exutorio, debemos atribuirle una función denunciadora de las fuerzas oscuras disfrazadas de valores sociales por los mecanismos de defensa de la colectividad; así disfrazadas esas fuerzas oscuras pueden seguir en el vacío su ronda infernal. Sade no temió mezclarse con esas fuerzas, pero entró en la danza a fin de arrancar las máscaras que la Revolución les había puesto para hacerlas aceptables y permitir su práctica inocente a los "hijos de la patria".

BOSQUEJO DEL SISTEMA DE SADE

Sin pretender restituir aquí la evolución cronológica del pensamiento de Sade, trataremos de esbozar las diferentes fases de su proceso dialéctico, para poder descifrar las diversas capas de una experiencia que ha permanecido en la oscuridad. Al hacerlo respetaremos la terminología de Sade y al interpretarlo trataremos, tomándolo al pie de la letra, de trazar explícitamente el sistema que esta terminología implica y proyecta. ¿Pero en qué medida esa terminología es la suya?

Imantadas por los acontecimientos que se preparan en el exterior (asalto librado a los principios de la autoridad religiosa y social), las fuerzas oscuras se levantan en el interior de un hombre, y he aquí que se siente obligado a declararlas a sus contemporáneos, so pena de vivir entre ellos como un contrabandista moral. Si no llega a inventar un lenguaje apropiado a esas fuerzas para hacerse entender, si no por sus contemporáneos, al menos por la posteridad, no le quedará otra salida que la de expresarse con ayuda de la terminología recibida, es decir, la de las entidades filosóficas corrientes. Para el caso, Sade depende, en cuanto a los sistemas filosóficos por medio de los cuales especulan sus personajes, del racionalismo de Voltaire y de los Enciclopedistas y del materialismo de d'Holbach y de La Mettrie. Sus personajes tienen además una absoluta soltura para pasar de un sistema a otro siguiendo sus pasiones, sin preocuparse en nada de las contradicciones. Sade quiere demostrar así

que el temperamento es el que inspira la elección de una filosofía y que la *razón misma*, que invocan los filósofos de su tiempo no es sino una forma de la pasión. Por eso los llama indiferentemente sectarios de la virtud, sectarios del vicio, y por lo tanto también sectarios de la razón. Pero en conjunto, Sade es tan prisionero de la terminología de su siglo, como lo fue físicamente de los diferentes regímenes políticos de su tiempo. Prisionero por orden del rey, luego en nombre de la ley por la voluntad del pueblo; *pero mucho más prisionero en nombre de la razón y de la filosofía de las luces, por haber querido traducir con los términos del sentido común lo que ese sentido debe callar y abolir para seguir siendo común, bajo pena de quedar él mismo abolido.* En la época de Sade, es cosa sabida que la religión es una empresa de mistificación y que los actos humanos no tienen otro móvil que el interés. Son estas las dos conclusiones a las que llega el pensamiento del siglo decadente, pensamiento que escamotea el alma al desacreditar, en nombre de la idea de interés, todas las capacidades contrarias a éste: efusiones, sufrimientos del prójimo, sacrificios, que emanan de la generosidad y de la riqueza del ser. Por eso la explicación mecanicista del hombre y de la naturaleza es entonces la única valedera. De este pensamiento corriente Sade retiene esencialmente lo que constituye su criterio fundamental: *la sospecha*, que es uno de los rasgos dominantes de su propio carácter. ¿Me engañan? Por consiguiente hay que engañar. ¿Se disimula? Entonces hay que disimular. ¿Simulan y se enmáscaran? Adoptemos el simulacro y la máscara. Ahora bien, sucede que la mejor de las máscaras, el mejor de los simulacros, sigue siendo precisamente el sentido común de la terminología recibida. Dijimos que Sade no tuvo a su disposición otra terminología ni otra dialéctica que la de la filosofía de las luces; por eso muchos lo consideran hoy ilegible. Pero Sade, con la violencia que le es habitual, hará expresar a ese lenguaje todo lo que es capaz

de expresar; llevará la explicación mecanicista del hombre hasta el delirio y mostrará su aplicación práctica entre las manos de aquellos que, precisamente, el sentido común desconoce. Por lo mismo develará la absurdidad de la psicología mecanicista de su tiempo y denunciará su mentira: *no por interés, sino al contrario, sin preocuparse en lo más mínimo por su propio interés, el hombre puede actuar como se complace en describirnoslo.* Y aun cuando el hombre sólo creyese obedecer conscientemente a su egoísmo, obedecerá siempre, en uno y otro caso, a las fuerzas impenetrables de la razón: más rico de lo que se atrevería a concebirlo, dará pruebas, si es necesario, de una generosidad y de un sacrificio siniestros. Sin duda, Sade parece reconciliarse un instante con el determinismo de los mecanicistas cuando dice, siguiendo las consignas filosóficas de su época, que el hombre no puede actuar de otro modo. Pero refuta en seguida su sistema, que sitúa groseramente la falta de libertad en los reflejos fisiológicos, cuando nos describe al hombre en su extraña manera de actuar y de sentir gobernada por la perversión. Por eso ya en su época se lo consideraba no sólo ilegible sino también repugnantè. En efecto, *en la capacidad de imaginar ad infinitum monstruosos reflejos, el hombre, privado como está de libertad, se presenta a pesar de todo a la busca de una libertad perdida que su fuerza imaginativa le explica y sustituye.* Y si esta pérdida de la libertad original lo deja expuesto a fuerzas oscuras, éstas, por ocupar la imaginación, no dejan de indicar lo que antes se había poseído y se ha perdido ahora; pero esta misma indicación sigue siendo tan oscura como aquellas fuerzas, también irreductibles a toda explicación racional. Materialistas y mecanicistas habían creído reducir en su sistema general de la naturaleza y del hombre el fenómeno irreductible al cual Sade creyó que debía remontarse. Aun más: el sistema materialista o mecanicista no es al fin de cuentas sino la expresión de una mente que acepta tanto más la obnubilación moral consecutiva

a esa pérdida de libertad anterior, cuanto que trata de compensarla con la libertad exterior en el plano social. Al mismo tiempo, se produce un cambio de perspectiva, en el cual no es Sade quien hace las veces de discípulo de los mecanicistas y de los materialistas, sino que son los sistemas de éstos los que aparecen al servicio de esas fuerzas que Sade encarna y denuncia a la vez.

El Marqués de Sade crece en una sociedad consciente de basarse en lo arbitrario. El malestar moral de esa sociedad que tiene mucho que temer del cinismo excesivo de algunos de sus representantes, se encuentra en los orígenes de las preocupaciones filosóficas de Sade. Estas últimas traducen ante todo un estado de mala conciencia: la mala conciencia del gran señor libertino, tanto más exigente en Sade cuanto que recibe el empuje de las fuerzas irracionales de su personalidad. Una profunda necesidad de justificación lo lleva a buscar argumentos de defensa en la filosofía de un La Mettrie y de un d'Holbach, mejor aun, de un Spinoza.

Si los procesos, las condenas que provocan sus diversos estallidos, sobre todo los asuntos de Arcueil y de Marsella; sus encarcelamientos reiterados, por fin su larga detención por orden del rey, obra de su suegra, si toda esa represión arbitraria forzosamente le subleva, a él, apologista de la arbitrariedad, contra toda institución, contra toda ley, "humana y divina", ¿debemos ver en esto sólo la proyección hacia el exterior de un proceso interior, de ese proceso que le hace su conciencia? Quizá el castigo que le procura su voluntad inconsciente, ese castigo inicuo, le es necesario precisamente para ganar su proceso interior.

La adhesión al ateísmo materialista ¿conmueve acaso la moral humana contenida en estos términos: no hagamos al prójimo lo que no quisiéramos que se nos hiciese? La negación de Dios ¿no acarrearía la negación del prójimo? Tal

parece ser el problema inicial que se plantea a Sade cuando, encerrado arbitrariamente por la justicia de los hombres, comparece ante el tribunal de su conciencia. Pero preguntará aún: cuando se niega a Dios, es decir al Juez, ¿en qué se transforma el Culpable?

En el *Dialogue entre un prêtre et un moribond*¹, que redacta en 1782, escribe:

"Pruébame la inercia de la materia y yo te concederé el creador, pruébame que la Naturaleza no se basta a sí misma... Tu Dios es una máquina que has fabricado para servir a tus pasiones y según éstas la haces mover, pero cuando molesta a las mías, no tomes a mal que yo la aniquile... mi alma es lo que la naturaleza ha querido que fuese... el resultado de los órganos que se ha complacido en formarme en razón de sus opiniones y de sus necesidades; y como necesita igualmente vicios y virtudes, cuando le ha gustado llevarme a los primeros, así lo ha hecho y cuando ha querido llevarme a los segundos, me ha inspirado los deseos y a ellos me he entregado pese a todo. No busqué sino sus leyes como única causa de nuestra inconsecuencia humana..." La serenidad de esta conciencia se refleja en la belleza de estilo del *Dialogue*. Pero cuando dice: "Es posible que haya cosas necesarias sin sabiduría y es posible, por consiguiente, que todo derive de una causa primera, sin que haya ni razón ni sabiduría en esta primera causa", ¿sospecha hasta qué punto esta frase presagia la tormenta que va a estallar? El caso es que para esta conciencia aparentemente tan serena, "la razón, sólo la razón debe advertirnos que el dañar a nuestros semejantes jamás puede hacernos felices... que contribuir a su felicidad es para nosotros la más grande que la naturaleza nos haya concedido sobre la tierra;

¹ *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, por D. A. F. Marqués de Sade. Publicado por primera vez a partir del manuscrito autógrafo inédito, con un prólogo y notas por Maurice Heine, Paris, Stendhal et Cie., 1926.

toda la moral humana está encerrada en esa sola palabra: hacer a los demás tan felices como desea serlo uno mismo, y no hacer nunca más mal del que querríamos recibir". Estos pasajes muestran claramente que Sade cree aún en la posibilidad de mantener las categorías morales, sin extraer las consecuencias que pueden resultar de la inexistencia de Dios. Pero cinco años más tarde compone la primera versión de *Justine*² que titula entonces *Les Infortunes de la Vertu*, y que comenta así: "Obra de un gusto enteramente nuevo. De uno a otro extremo triunfa el vicio y la virtud es humillada, sólo el desenlace devuelve a la virtud todo el brillo debido y no hay ser que al terminar esta lectura no aborrezca el falso triunfo del crimen y no quiera las humillaciones de la virtud."³ Esta nota al margen de la primera versión de la "infame *Justine*" escrita cinco años después del *Dialogue*, atestigua exactamente la violencia del conflicto que acaba de estallar en Sade, y prueba que su conciencia se encuentra comprometida en un drama dialéctico que durará tal vez toda su vida. En *Les Infortunes de la Vertu*—título de esta primera versión— no sólo se mantienen las categorías morales sino que reaparecen las categorías cristianas; pero sólo servirán de base para el desarrollo del pensamiento de la obra y ya comienzan a ser discutidas y rebatidas por los personajes que la heroína virtuosa encuentra en el transcurso de sus aventuras; de modo que esta versión de *Justine* parece el huevo del cual va a nacer la filosofía sadista: la conciencia todavía moral sólo es el cascarón que estallará por la germinación dialéctica de los problemas que se plantea esta conciencia. Y sin embargo, si esta obra contiene ya los elementos de la filosofía anarquizante de las versiones posteriores, se presenta nuevamente como la ilustra-

² *Les Infortunes de la Vertu*, por el Marqués de Sade. Texto establecido con arreglo al manuscrito original autógrafa y publicado por primera vez con una introducción de Maurice Heine.

³ Cf. *ibid.*, Introducción, págs. XXXVIII-XXXIX.

ción del dogma fundamental del cristianismo: el de la *reversibilidad de los méritos del sacrificio del inocente en favor del culpable*; dogma que Joseph de Maistre retomará 20 años más tarde en las *Veladas de San Petersburgo*. Más tarde Sade y Maistre se encontrarán como reunidos en la sensibilidad de su fraternal lector: Baudelaire.

Así las desdichas de *Justine*, lejos de ser juzgadas como "cosas necesarias sin sabiduría", son aún consideradas por Juliette—que será más tarde la protagonista de las *Prosperités du Vice*— como otros tantos enigmas de la Providencia. Cuando, para agregar algo más a todos sus infortunios, el rayo mata a *Justine* ante los ojos de su hermana Juliette, esta última, que ya ha hecho su carrera en el vicio, ve en ello una advertencia del Cielo: "*Las desgracias inauditas que experimenta esta desdichada, aunque haya respetado siempre la virtud, son demasiado extraordinarias... como para no obligarme a abrir los ojos sobre mí misma; no os imaginéis que me ciego con los falsos resplandores de felicidad con que hemos visto gozar en el transcurso de esas aventuras a los perversos que la atormentaron. Esos caprichos del destino son enigmas de la Providencia que no nos corresponde develar, pero que jamás deben seducirnos: la prosperidad del malvado no es sino una prueba a que nos somete la providencia, es como el rayo cuya luz engañosa embellece un instante la atmósfera sólo para precipitar en los abismos de la muerte al desdichado al que deslumbra...*" ¿Qué pensar del estado de ánimo en que se encontraba Sade al redactar, cinco años después del *Dialogue*, páginas de una inspiración casi jansenista, no del todo ajenas a cierto agustinismo? Apoyando el comentario ya citado, esta conclusión parece tener un sentido que sobrepasa con mucho la simple técnica literaria. Al menos nos negamos a creer que Sade haya querido echar un velo cristiano sobre su propia filosofía. Dicho de otro modo, si sólo fuese un velo, éste existía aun en su conciencia y cualesquiera que fuesen sus osadías, toda-

vía no lo habían desgarrado. Sin duda, ese espíritu atormentado, uno de los más profundos de su siglo, obedecía entonces a fluctuaciones poderosas.

La primera versión de *Justine* marca una etapa en la evolución de la conciencia sadista. El problema del mal está planteado en todo su vigor y bajo una forma casi teológica. Negado primero en el *Dialogue* con la existencia de Dios y, si se quiere, intelectualmente resuelto, reaparece intacto en *Les Infortunes de la Vertu*. Hacia la misma época, Sade concibe ya el plan de su primera gran obra⁴, cuya prodigiosa arquitectura no será superada por la de las obras ulteriores. En esta obra que sienta las bases de una teoría de las perversiones y prepara la metafísica desarrollada sobre todo en *Juliette*, se encuentra la definición exacta del problema del Mal en la conciencia sadista: la desgracia de ser virtuoso en el crimen y criminal en la virtud. Si Sade se adhiere desde el comienzo a la negación del Mal, esta negación no le satisface. Es que el prójimo se encuentra en tela de juicio; y mientras el prójimo existe como ego, le revela la presencia de Dios. En las versiones ulteriores de *Justine*⁵ y en la *Histoire de Juliette*, la liquidación de la noción del mal pasará por varias fases, adoptará varias formas: ya la de una teología destructiva nacida de la mala conciencia del gran señor libertino; ya la de un naturalismo ateo, materialista, estoico y antisocial (teoría del crimen puro), ya la de una ascesis: la ascesis de la apatía. ¿Cuándo salió Sade personalmente de su período problemático? En lo que concierne al problema del mal, tenemos el derecho de suponer que en la época en que redacta la *Histoire de Juliette*, es

⁴ *Les 120 Journées de Sodome ou l'École du Libertinage* por el Marqués de Sade. Edición crítica establecida sobre la base del manuscrito original autógrafa por Maurice Heine. Tomo primero, París, S. et C., por suscripción, para bibliófilos, MCMXXXI.

⁵ *La Nouvelle Justine ou les malheurs de la Vertu*, seguido de la *Histoire de Juliette sa soeur*, 10 vols., in-16., Holanda 1797. Esta edición contiene la segunda redacción de *Juliette* y la tercera de *Justine*.

decir, durante sus años de libertad, entre 1790 y 1798, ya había recorrido todas sus fases. Nada nos permite determinar ahora si alguna vez realizó *afectivamente* esa liquidación del mal.

La mala conciencia del depravado libertino representa en la obra sadista un estado de espíritu transitorio entre el del hombre social y la conciencia atea del filósofo de la Naturaleza. Su comportamiento presenta a la vez elementos negativos que el pensamiento sadista, en su movimiento dialéctico, se esforzará por eliminar, y elementos positivos que permitirán superar ese estado de espíritu intermedio para llegar a la filosofía atea y antisocial de la Naturaleza, a la moral del movimiento perpetuo.

La conciencia del libertino mantiene una relación negativa, por una parte con Dios, por la otra con el prójimo. La noción de Dios y la noción del prójimo le son indispensables.

Relación negativa con Dios; esta conciencia no es atea "a sangre fría" podría decirse con Sade; lo es por efervescencia, en consecuencia por resentimiento; su ateísmo no es sino una forma del sacrilegio: sólo la profanación de los símbolos de la religión puede convencerla de su ateísmo aparente; por eso tal conciencia se distingue nítidamente de la conciencia del filósofo ateo, para quien el sacrilegio no tiene otro significado que el de revelar la debilidad del que lo practica.¹

A veces el ateísmo que afecta la conciencia del libertino y los delitos cuya ejecución ella concibe tienen un carácter de provocación hacia el Dios ausente, como si el escándalo fuese un medio de obligar a Dios a manifestar su existencia: "Si hubiera un dios y si ese dios tuviese poderío, ¿permitiría que la virtud que lo honra y de la que hacéis profesión fuese sacrificada, como va a serlo, al vicio y al libertinaje; per-

¹ Véase *La Nouvelle Justine*, t. VI, págs. 77-78; véase también *La Philosophie dans le Boudoir*.

*mitiría ese Dios todopoderoso que una débil criatura como yo que sería frente a él lo que una larva a los ojos de un elefante, permitiría, repito, que esta criatura lo insultara, lo escarneciera, lo ridiculizara, lo desafiara y lo ofendiera, como lo hago a gusto a cada instante del día?*² La impunidad se agrega a la delectación de esta conciencia, y cuanto mayor sea el castigo merecido, más valor tiene el delito ante sus ojos. El remordimiento actúa siempre en ella y parece el móvil del crimen. Para el depravado libertino, el Mal y no una acción indiferente por ser determinada por el movimiento perpetuo como para el filósofo ateo, será el fin esencial de la extensión de la esfera de los goces: "No es el objeto del libertinaje el que nos anima, es la idea del mal", por consiguiente el objeto del libertinaje ya no tendría interés, si no consistiera en hacer el mal. No solamente no queda excluida la posibilidad de hacer el bien, sino que esa posibilidad constituye todo el precio del crimen. También la conciencia del libertino sádico mantiene el libre arbitrio con las categorías morales, creyendo poder hacer el mal. La conciencia del depravado libertino según los datos de Sade, no sólo aparece aquí en perfecta oposición con el ateísmo, sino que se identifica con el análisis del Mal por el Mal que hace San Agustín en sus *Confesiones*.

Por eso esta conciencia es capaz de elaborar toda una teología destructiva, como la religión del *Ser supremo en maldad*³, la única que quiere profesar Saint-Fond, tipo perfecto del gran señor libertino y descarriado. Esta religión del mal no consiste aún en negar el crimen como filosofía del movimiento perpetuo, sino en admitirlo como emanación de la existencia de un Dios infernal. No es la refutación del dogma de la necesidad del sacrificio del inocente para la salvación del culpable, tesis de la primera versión de *Justine*; es precisamente a la inversa: exalta la necesidad de la injus-

² *Les 120 Journées de Sodome*, Introducción, pág. 73.

³ *La Nouvelle Justine*, t. VI.

ticia en Dios. En efecto, frente al misterio de la Revelación, si la razón escandalizada quiere enunciar el dogma en el lenguaje del escándalo, no puede sustituir el contenido revelado sino por un contenido blasfematorio que expresará exactamente la impresión hecha por el misterio en la razón abandonada a sí misma. Entonces, ante el crimen por una parte y los sufrimientos por otra, imputa a la ortodoxia la pretensión de legitimar los crímenes del culpable por la expiación, la virtud expiatoria de los sufrimientos del inocente, en tanto que de hecho, la ortodoxia pone al crimen en la cuenta de la libertad del pecado y atribuye al sufrimiento del inocente la virtud de expiarlo. Pero lo que la razón escandalizada imputa a la ortodoxia es precisamente lo que ella misma va a enunciar como una doctrina que, contraria en sus conclusiones, tendrá aparentemente el mérito de fundarse en el origen sobrenatural del pecado: todos los males con que Dios abrumba a la humanidad, ¿no serían el rescate a cambio del cual Dios concedería al hombre el derecho de hacer sufrir y de ser infinitamente vicioso? Al punto que se podría ver en Dios al culpable original que habría atacado al hombre antes que éste lo atacase: así el hombre habría adquirido el derecho y la fuerza de atacar a su semejante. Ahora bien, esta agresión divina sería tan inconmensurable que legitimaría para siempre la impunidad del culpable y el sacrificio del inocente.

"Si las desdichas que me agobian desde el día de mi nacimiento hasta el de mi muerte prueban su despreocupación por mí, puedo muy bien equivocarme sobre lo que llamo el mal. Lo que caracterizo así con respecto a mí es probablemente un gran bien para el ser que me puso en el mundo; y si recibo el mal de los demás, gozo del derecho de devolverlo y de la facilidad de hacerlo primero: a partir de aquí, el mal es un bien para mí como lo es para el autor de mis días con respecto a mi existencia: soy feliz por el mal que hago a los demás, como Dios es feliz por el que me hace..."

El Mal "que es un ser moral y no un ser creado: un ser eterno y no perecedero que existía antes que el mundo, que constituía el ser monstruoso, execrable, que pudo crear un mundo tan extraño", sólo puede sostener el universo por el mal, perpetuarlo sólo por el mal; y no permite a la criatura que exista sino impregnada de mal: "Siendo de este modo el alma del creador como es el de la criatura, que de él está formada, existirá lo mismo después de ella. Todo debe ser malo, bárbaro, inhumano, como vuestro Dios: estos son los vicios que debe adoptar el que quiera complacerlo, sin tener de todos modos ninguna esperanza de lograrlo: pues el mal que perjudica siempre, el mal que es la esencia de Dios, no puede ser capaz de amor, ni de agradecimiento. Si ese Dios, centro del Mal y de la ferocidad, atormenta y hace atormentar al hombre por la Naturaleza y por otros hombres durante todo el tiempo de su existencia, ¿cómo dudar de que no actúe del mismo modo y tal vez involuntariamente sobre ese soplo que le sobrevive y que... no es sino el mal?... Ningún hombre, cualquiera que sea su conducta en este mundo, puede escapar a ese destino espantoso, porque todo lo que está animado del seno del Mal, a él vuelve. Tal es la ley del universo. Así los detestables elementos del hombre malo se absorben en el centro de la maldad que es Dios para volver a animar a otros seres que nacerán tanto más corrompidos cuanto que serán el fruto de la corrupción." ¿Qué será del ser bueno? "Pero aquel que llamáis virtuoso no es bueno, o si lo es frente a vosotros, no lo es seguramente frente a Dios que es el Mal, que quiere el Mal, que exige el Mal. El hombre del que habláis es sólo débil, y la debilidad es un mal. Este hombre por ser más débil que el ser absoluta y enteramente vicioso... sufrirá mucho más..." pero "cuantos más vicios y crímenes haya cometido el hombre en este mundo, más cerca estará de su invariable fin que es la maldad: por consiguiente, menos tendrá que sufrir al unirse al foco de la maldad que considero como la materia prima de

la composición del mundo".⁴ Así, "lejos de negar a Dios como el ateo o de lavarle de sus errores como el deísta", la conciencia del depravado libertino consiente en admitir a Dios con todos sus vicios. La existencia del mal en el mundo le da el medio de extorsionar a Dios, el Culpable eterno, porque es el Agresor original, y con ese fin siempre puede recurrir a las categorías morales como a un pacto que Dios habría violado. El sufrimiento se vuelve una letra de cambio sobre Dios.

A partir de aquí esta conciencia necesita establecer igualmente con el prójimo una relación negativa: "estoy contento del mal que hago a los demás, como Dios está contento del mal que me hace..." Extrae su goce del hecho mismo de su continua oposición a la noción del amor al prójimo, oposición que utiliza en su teoría del --placer de comparación: "A mi entender, falta una cosa esencial a nuestra felicidad —dice uno de los cuatro depravados de *Les 120 Journées de Sodome*—: el placer de comparación, placer que sólo puede nacer del espectáculo de los desdichados, y aquí no los hay, la vida de aquel que no goza de lo que tengo y que soporta que nazca el encanto de poder decirse: entonces soy más feliz que él; allí donde los hombres sean iguales, donde las diferencias no existan, la felicidad no existirá jamás: es la historia del hombre que no conoce el precio de la salud, sino cuando ha estado enfermo." Entonces, ¿cómo aliviar a los miserables? "Pero la voluptuosidad que nace para mí de esta dulce comparación de su estado con el mío no existiría si yo los aliviara, pues entonces al sacarlos de su estado de miseria, les haría saborear un instante de felicidad, que al asimilarlos a mí, quitaría todo goce de comparación... para mejor establecer esta diferencia esencial con la felicidad, habría que agravar más bien su situación..."⁵ Así la concien-

⁴ Id., ibid.

⁵ *Les 120 Journées de Sodome*, primera parte, 8ª jornada, pág. 193.

cia del depravado libertino se complace, invirtiéndolas, en permanecer en la esfera de esas categorías morales que la conciencia atea denunciará como forjadas para el débil. Pero por necesidad de comparación, el fuerte hace la crítica de su fuerza. Al comparar su situación con la del desdichado, el hombre afortunado se identifica fatalmente con él. Al torturar al objeto de su lujuria para gozar de su dolor, el libertino se representará su propio dolor y, al representarse así su propio suplicio, se representará también su propio castigo. Saint-Fond, después de haber maltratado e insultado a una familia de gente pobre, se hace asaltar ficticiamente por dos hombres que deben flagelarlo. Tanto que el miedo que inspira al débil, se volverá su propio miedo en la representación del fuerte: "... *me gusta hacerles experimentar eso que turba y trastorna tan cruelmente mi existencia...*"

Llegada a ese punto, la conciencia queda fijada a la realidad del prójimo que aspira a negar, pero que no hace sino intensificar por el amor-odio que le profesa: el malvado permanece atado a la víctima de su lujuria, a la individualidad de esa víctima cuyos sufrimientos quisiera prolongar "*más allá de los límites de la eternidad, si pudiera tenerlos*". El verdadero ateo, en la medida en que realmente exista, no se ata a ningún objeto: obedece a sus impulsos, al movimiento perpetuo de la naturaleza cuyas criaturas no son sólo espuma para él. La conciencia del depravado libertino no puede renunciar a sus aspiraciones humanas, demasiado humanas como sólo sería capaz de hacerlo el estoicismo ateo. Por eso permanece no sólo obsesionada por el prójimo como víctima, sino también acosada por la idea de la muerte: no puede renunciar a la esperanza singular de una vida futura, infernal, es decir, no puede consentir en la destrucción de su "cuerpo de pecado", por su deseo insensato de encarnizarse eternamente en la misma víctima.⁶

Pero en esta fase, la conciencia traiciona una oscura nece-

⁶ *La Nouvelle Justine, Histoire de Juliette*, t. VI.

sidad de expiación, expiación que, si se pudiese elucidar esa necesidad, no tendría otro sentido que el de una liquidación de sí, de una liberación de sí por sí mismo: son los datos positivos de esta conciencia, y ello en la medida en que esta conciencia del depravado libertino representa uno de los momentos de la propia conciencia de Sade. Necesidad de expiación en ese consentimiento a sufrir la condenación eterna, sin duda para regodearse en los sufrimientos de su víctima, pero consentimiento que implica aun el deseo de compartir ese sufrimiento.

El personaje de Saint-Fond revela otro rasgo característico de la conciencia libertina: el orgullo de su condición, el desprecio de su semejante, el odio mezclado de temor por esa "chusma vil que se llama pueblo", todo lo que compone esa actitud altanera marcha a la par con prácticas de vicio humillantes, hechas para chocar la moral popular: "*Sólo cabezas organizadas como las nuestras saben cómo la humillación de ciertos actos de libertinaje sirven de alimento al orgullo*." En efecto, lo que la mentalidad popular, o más bien burguesa, no podría admitir ni comprender, es que aquellos que ella consideraba como los guardianes del orden social puedan, con su degradación voluntaria, volver a poner en tela de juicio el orden social y de hecho derribar todos los valores sociales. Pero en esa humillación —aunque sólo sea ficticia en el libertino sádico— se manifiesta igualmente una necesidad de rebajamiento voluntario: y, en esa necesidad, el sentimiento del derecho que confiere la idea de superioridad: el derecho de revisar la noción de hombre en su propio individuo, *derecho experimental* que sería peligroso conceder al común de los mortales. Ahora bien, el ejercicio de ese *derecho a las experiencias prohibidas* es el que, nacido de la conciencia libertina, constituirá uno de los componentes fundamentales de la conciencia sadista.

II

Cuando el ateísmo quiera mártires, que lo diga y mi sangre está pronta.

La Nouvelle-Justine, T. I.

Consideremos ahora las características del ateísmo materialista de Sade, tal como aparece en las obras escritas diez años después del *Dialogue*; y nunca más volverá a expresarse en el estilo sereno de ese opúsculo. Para los materialistas y los enciclopedistas contemporáneos de Sade, que admiten la materia en estado de movimiento perpetuo como agente universal, excluyendo la necesidad de la existencia de Dios, el conocimiento de las leyes de esa materia permitirá una moral individual y social mejor, así como la explotación racional ilimitada de la Naturaleza por el Hombre. Pero los argumentos de La Mettrie, Helvetius, d'Holbach adquieren, en contacto con el pensamiento de Sade, un desarrollo inesperado: para Sade la sustitución de Dios por la *Naturaleza en estado de movimiento perpetuo* significa, no el advenimiento de una era más feliz para la humanidad, sino solamente el comienzo de la tragedia, su aceptación consciente y voluntaria: se presiente el motivo nietzscheano que opone a los sufrimientos del inocente una conciencia que acepta soportar su culpabilidad, porque sólo se siente existir a ese precio. Este es el sentido oculto de su ateísmo, que lo distingue tan nítidamente de sus contemporáneos. Admitir la materia en estado de movimiento perpetuo como solo y único agente universal equivale a consentir *en vivir como individuo en un estado de movimiento perpetuo*. "No bien un cuerpo parece haber perdido el movimiento al pasar del estado de vida al que se llama impropriamente muerto, tiende en ese mismo instante a la disolución; y la disolución es un gran estado de movimiento. Por lo tanto no existe

ningún instante en que el cuerpo del animal esté en reposo: no muere jamás: y porque no existe ya para nosotros, creemos que, en efecto, ya no existe: ese es el error. Los cuerpos se transmutan... se metamorfosean, pero jamás se encuentran en estado de inercia. Este estado es absolutamente imposible para la materia, sea organizada o no. Que se pesen bien estas verdades y se verá a dónde conducen y qué desmentido dan a la moral de los hombres."¹

Al llegar a esta comprobación, en el umbral de lo desconocido, su pensamiento retrocede volviendo nuevamente sobre sí mismo, se escandaliza de sus propias conclusiones, a pesar de todo inevitables. Luego, lo veremos recuperarse y aceptar sus descubrimientos. Por eso los discursos ateos y materialistas de algunos de sus personajes nos parecen otros tantos momentos de su pensamiento en su esfuerzo por salir de las categorías morales, lo que da a esos discursos un tono tan particularmente dramático. Esa materia en perpetuo movimiento, que se estremece de placer y procura goce sólo en la disolución y la destrucción, ¿es en verdad ciega y carente de voluntad? ¿No hay una intención en ese agente universal? Y asistimos entonces a un extraño espectáculo: Sade insultando a la Naturaleza como insultaba a Dios, Sade descubriendo en la Naturaleza los rasgos de ese Dios que crea el mayor número de hombres con el fin de exponerlos a los suplicios eternos, "cuando hubiese sido más conforme a la bondad, a la razón, a la equidad crear sólo piedras y plantas en lugar de hombres cuya conducta podría atraer castigos sin fin". Pero en qué situación espantosa nos pone la Naturaleza "ya que el asco a la vida es tal en vuestra alma que no hay un solo hombre que quisiera comenzar de nuevo a vivir, si se lo ofrecieran el día de su muerte... sí, aborrezco a la naturaleza: y porque la conozco bien la detesto: enterado de sus horribles secretos, me he replegado sobre mi mismo y he sentido... he experimentado una especie de

¹ *La Nouvelle Justine*, t. IV.

placer al copiar sus atrocidades. Pues bien, existe un ser más despreciable y odioso que el que me dio la vida sólo para hacerme encontrar placer en todo lo que daña a mis semejantes? Sí, apenas naci... apenas sall de la cuna de ese monstruo, me arrastra a los mismos horrores que la deleitan. Aquí, ya no se trata de corrupción... es inclinación, es tendencia. Su mano bárbara sólo sabe amasar el mal: así que el mal la divierte: y yo debería amar a semejante madre! No, la imitaré, pero detestándola, la copiaré, si así lo quiere, pero maldiciéndola..."² En estos términos se expresa el químico Almani, personaje cuya psicología refleja a maravillas una de las posiciones adoptadas por el pensamiento de Sade. Al igual que el depravado libertino, el químico Almani sigue moviéndose en la esfera de las categorías morales: el mal le parece el único elemento de la Naturaleza, así como era el único elemento del Dios "ausente" para la conciencia del depravado libertino, pues el químico criminal también cree que la solución del mal es hacer el mal. El pensamiento de Sade sigue ofreciendo una actitud de rebelión puramente humana, sin otra esperanza que la de seguir siendo una rebelión. El reproche dirigido a la Naturaleza aun más que el reproche dirigido a Dios, está evidentemente destinado a permanecer sin respuesta y sin beneficio psíquico siquiera, ya que se dirige a una instancia cuya noción misma excluye toda idea de justificación. El espíritu ateo que lanza el anatema contra la Naturaleza quiso hacer absurdo ese reproche que no puede reprimir y que le escapa a pesar suyo. La conciencia, al aceptar la Naturaleza como suprema instancia, no ha renunciado aún al mecanismo de las categorías morales que, en su lucha con Dios, había juzgado necesario y útil mantener: podía vengarse de Dios. Pero una vez rechazado Dios, esta maniobra se ve frustrada por el movimiento perpetuo, pues al absorber la noción de movimiento toda idea de aniquilación, y al no ser esta más que

² *La Nouvelle Justine*, t. III.

una modificación de las formas de la materia, el hombre ya no puede responder con el ultraje a lo que considera ultraje de la Naturaleza: el hombre se siente no vengado.

Y sin embargo, vemos que en las palabras de Almani interviene otro factor, aunque el mal aparece en su discurso como un simple término apropiado para traducir el efecto del dinamismo natural con el cual el espíritu del sabio se identifica. En la resolución tomada por Almani de copiar las atrocidades de la Naturaleza, vemos dibujarse una tentativa de reconciliación con el orden o más bien con el desorden universal: mientras que la indignación sigue asombrándose, la curiosidad, la necesidad de conocer se manifiestan: el espíritu tiende cada vez más a considerarse como parte integrante de la Naturaleza, campo de sus investigaciones; si descubre en los fenómenos naturales, no ya solamente leyes ciegas y necesarias, sino también sus propias intenciones, es decir, una coincidencia entre sus intenciones y los fenómenos, estos le aparecerán como otras tantas sugerencias que el espíritu se siente obligado a realizar.

"Los castigos son siempre proporcionados al crimen y los crímenes siempre proporcionados a los conocimientos del culpable; de manera que el diluvio supone crímenes inauditos y esos crímenes suponen conocimientos infinitamente superiores a los que poseemos." Así se expresa Joseph de Maistre refiriéndose al pecado original; recordemos aquí la noción del crimen-conocimiento. ¿No está singularmente representada esa noción por el pensamiento de Sade y en particular por algunos de sus héroes? Si el conocimiento ha terminado por transformarse en un crimen, lo que se llama crimen debe contener aún la clave del conocimiento. Así, extendiendo cada vez más la esfera del crimen el espíritu, al alcanzar los crímenes inauditos, recobrará los conocimientos perdidos, "conocimientos infinitamente superiores a los que poseemos".

III

Con semejantes disposiciones, Sade extremará el ateísmo materialista hasta darle la forma de un fatalismo trascendental, tal como en ese *Sistema de la Naturaleza* que el Papa expone largamente a Juliette.¹ Allí, el pensamiento de Sade trasciende resueltamente su condición humana para tratar de integrarse en una cosmogonía mítica, la única salida que aparentemente tiene para librarse del proceso en que se siente siempre acusado como al comienzo, buscando en vano un juez que lo absuelva después de haber retirado su jurisdicción a la instancia moral de los hombres.

Sade admite en primer lugar una *Naturaleza original y eterna*, fuera de los tres reinos, de las especies y de las criaturas. "Si la Naturaleza se encuentra sometida a otras leyes, las criaturas que resultan de las leyes actuales ya no existirán, y la Naturaleza existirá siempre, aunque con leyes diferentes." Las criaturas "ni bellas, ni buenas, ni preciosas" son el resultado de esas leyes ciegas. La Naturaleza crea, pues, al hombre a pesar suyo; crea también las leyes peculiares del hombre y desde ese momento ya no tiene poder sobre él; esa Naturaleza original es, al comienzo del discurso del Papa, enteramente distinta de la naturaleza del hombre: pero si el hombre ya no depende de esa Naturaleza original, tampoco puede apartarse de las leyes que le son propias, leyes de su conservación personal, de su multiplicación. Leyes que, sin embargo, de ningún modo son necesarias a la Naturaleza, y esta es una de las pruebas de su inutilidad en el seno del universo: podría cuadruplicar su especie o aniquilarla del todo y el universo no experimentaría ninguna alteración. Pero aquí Sade ve que esta Naturaleza toma conciencia del antagonista que su propio movimiento le ha suscitado: "Si el hombre se multiplica, desde su punto de

¹ *La Nouvelle Justine*, t. VII.

vista tiene razón; si se destruye, siempre se equivoca; pero a los ojos de la Naturaleza todo eso cambia; si se multiplica está en error; pues priva a la Naturaleza del honor de un fenómeno nuevo, puesto que el resultado de sus leyes son necesariamente criaturas; si las que son lanzadas no se propagasen, ella lanzaría otras y gozaría de una facultad que ya no tiene..." Al multiplicarse, el hombre, siguiendo una ley inherente sólo a él, purjudica decididamente los fenómenos naturales de que la Naturaleza es capaz. Sade, previendo entonces el conflicto, modifica su terminología para volverla más adecuada al proceso que se dramatiza: "Si las criaturas se destruyen, tienen razón frente a la Naturaleza, pues entonces dejan de hacer uso de una facilidad recibida, pero no de una ley impuesta, y vuelven a obligar a la Naturaleza a desarrollar una de sus facultades más bellas..." La multiplicación deja pues de ser considerada como una ley a la cual la criatura no podría sustraerse, para ser sólo una facultad que hace competencia a la facultad original de la Naturaleza. Cada vez más, a medida que el razonamiento describe el conflicto, la Naturaleza, admitida al principio como obediente a leyes ciegas, se revela como intencional: como "evolución creadora". Mejor aun, Sade dice expresamente que el hombre al propagarse, o al no destruirse, liga a la Naturaleza a las leyes secundarias de la especie y la priva de su potencia más activa.² Si la Naturaleza es así la primera esclava de sus leyes, no por ello deja de ser plenamente consciente de ello y de manifestar con más ímpetu el deseo de romper las cadenas de sus leyes: "Acaso no nos prueba hasta qué punto nuestra multiplicación le molesta... cómo desearía escapar una vez más destruyéndola... nos lo prueba por las calamidades con que nos agobia sin cesar, por las divisio-

² No solamente Sade habla como precursor del evolucionismo, sino que también emite aquí una idea que corresponde a ciertos conceptos actuales de las facultades pasadas y presentes de la Naturaleza en lo que concierne a las especies: ¿el hombre es verdaderamente un término?

nes, por la cizaña que siembra entre nosotros. . . por esa inclinación al crimen que nos inspira a cada instante. . . Así esos crímenes que nuestras leyes castigan con tanto rigor, esos crímenes que suponemos el mayor ultraje que se le pueda hacer, no solamente, como lo ves, no le causan ningún perjuicio, no pueden hacerle ningún mal, sino que se vuelven aun, de algún modo, útiles a sus miras, pues la vemos imitarlos con tanta frecuencia que, con toda seguridad, no lo hace sino porque desearía la aniquilación total de los seres creados, a fin de gozar de la facultad que tiene de crear nuevas criaturas. El mayor perverso de la tierra, el asesino más abominable, el más feroz, el más bárbaro, es sólo el instrumento de sus leyes. . . el móvil de sus voluntades y el más seguro agente de sus caprichos."

En estas páginas medimos el camino que ha recorrido la conciencia sadista, que ha llegado a ese concepto de la Naturaleza desde la teología del Ser supremo en maldad. La hemos visto primero aceptar la existencia de Dios, para declararlo culpable y sacar partido de su culpabilidad eterna; la hemos visto luego confundir ese Dios con una Naturaleza no menos feroz, siempre colocándose desde el punto de vista de las categorías morales. Pero esta satanización de la Naturaleza no preparaba sino la liquidación de las categorías humanas. El concepto de una Naturaleza que aspira a recuperar su potencia más activa denota, en efecto, la deshumanización misma del pensamiento de Sadé, deshumanización que toma ahora la forma de una metafísica singular. Si Sadé, contrariamente a todo lo que suele afirmar, llega a considerar al hombre como enteramente distinto de la Naturaleza, es ante todo para hacer resaltar mejor un profundo desacuerdo de las nociones del ser humano con el universo, y además, para explicar también hasta qué punto la magnitud de las tentativas que atribuye a esta Naturaleza para volver a sus derechos, debe estar en relación con ese desacuerdo. Podríamos ver en esto la voluntad de Sadé de desolidarizarse

del hombre, imponiéndose el imperativo categórico de un procedimiento cósmico, exigiendo el aniquilamiento de todo lo que es humano. Sin duda Sadé espera, a imitación de esta Naturaleza, esclava de sus leyes, su liberación total. Pero la Naturaleza, como se dice en el *Sistema del Papa Pío VI*, si bien trata de recuperar fuerzas haciendo perecer de tiempo en tiempo poblaciones enteras por enfermedad, cataclismos, guerras, discordias o crímenes de los perversos, sólo beneficia con ello a esa naturaleza secundaria de los tres reinos regidos por leyes de una metempsicosis perpetua, y cuando envía grandes criminales o grandes azotes capaces de aniquilar esos tres reinos, no comete sino un acto de impotencia, pues para hacerlos desaparecer la Naturaleza tendría que destruirse a sí misma totalmente, de lo cual no es dueña. . .

"De este modo el perverso, con sus crímenes, no solamente ayuda a la Naturaleza a obtener fines que ella jamás alcanzaría a cumplir, sino que hasta ayuda a las leyes que los reinos recibieron desde el primer impulso. Yo digo primer impulso para facilitar la comprensión de mi sistema, pues no habiendo habido jamás creación y siendo la Naturaleza eterna, los impulsos son perpetuos mientras haya seres, dejarían de serlo si ya no los hubiese y favorecerían entonces segundos impulsos, que son los que desearía la Naturaleza, y a los que no puede llegar sino por una destrucción total, fin al que tienden los crímenes: de donde resulta que el criminal que podría trastornar los tres reinos a la vez, aniquilándolos a ellos y a sus facultades productivas, sería el que mejor habría servido a la Naturaleza. . ." Una armonía demasiado perfecta tendría aun más inconvenientes que el desorden: si la guerra, la discordia y los crímenes llegasen a ser proscritos de la faz de la tierra, el espíritu de los tres reinos se volvería demasiado violento y destruiría entonces a su vez todas las otras leyes de la Naturaleza: "Los cuerpos celestes se detendrían todos, las influencias quedarían suspendidas por el imperio excesivo de una de ellas, no habría

más gravitación ni movimiento. Los crímenes del hombre son los que al perturbar las influencias de los tres reinos, impiden a estas influencias alcanzar un punto de superioridad y mantienen en el universo ese perfecto equilibrio que Horacio llamaba [rerum concordia discors.] Por lo tanto el crimen es necesario en el mundo, pero los más útiles sin duda son los que perturban más; tales como el rechazo de propagación o la destrucción... esos son los crímenes esenciales para la Naturaleza..." Y sin embargo "... jamás se cometerán crímenes bastantes sobre la tierra, en relación con la sed ardiente que de ellos tiene la Naturaleza".

Sade se eleva hasta el mito. La filosofía de su siglo ya no le basta cuando se trata de resolver el problema planteado por la crueldad, que, como acabamos de ver, él quisiera integrar en un sistema universal, en el que esa misma filosofía sería de nuevo llevada a su estado puro, recobrando su función cósmica. A partir de entonces, las pasiones —desde las pasiones simples hasta las pasiones complicadas— tienen un alcance trascendental: si el hombre cree satisfacerse obediéndolas, no hace en realidad sino satisfacer una aspiración que sobrepasa su individualidad: "Ese asesino cree que destruye, cree que absorbe, y de ahí nacen a veces sus remordimientos; tranquilicémosle totalmente a este respecto; y si el sistema que acabo de desarrollar no está aún a su alcance, probémosle por los hechos que transcurren ante sus ojos, que ni siquiera tiene el honor de destruir, que el aniquilamiento de que se enorgullece cuando está sano o del que se estremece cuando está enfermo, es enteramente nulo, y que desgraciadamente es imposible de lograr."³

³ Id., t. VII. En esta perspectiva sadiana de una naturaleza original eterna, que existe independientemente de sus criaturas, del hombre en particular, sería interesante seguir las prolongaciones de la lección "atea" de Spinoza: "Deus sive Natura", siendo "Deus" interpretado como una precaución oratoria. Por eso en la primera parte de Juliette, la Delbène recomienda a ésta el autor de la Ética, asimilándolo a Vanini y a d'Holbach: "Nútrete de los grandes principios de Spinoza..."

Comparemos un instante el principio de vida y de muerte que determinará en Sade la nueva posición del problema de la destrucción con la noción del instinto de muerte de Freud, quien, al oponer a ese instinto el Eros, el instinto de vida —de la vida orgánica— ha establecido por medio de esas dos nociones su teoría ontológica. En tanto que Freud encara la vida sólo en el sentido orgánico, Sade, más metafísico a pesar de las apariencias, al no admitir diferencias entre la vida en estado orgánico o inorgánico y al colocarse fuera de las consideraciones relativas a la especie, en último término relativas al medio social, concibe un principio único:

"El principio de vida en todos los seres no es otro que el de la muerte: recibimos y nutrimos en nosotros, a los dos a la vez. En ese instante que llamamos muerte, todo parece disolverse; lo creemos por la excesiva diferencia que se encuentra entonces en esa porción de materia que ya no parece

Relacionamos algunas de las ideas de Spinoza con lo desarrollado por Sade sobre la Naturaleza: Dios, o la Naturaleza, "no existiendo con ningún fin, tampoco actúa para ninguno, y al igual que su existencia su acción tampoco tiene principio ni fin. Por otra parte lo que llamamos causa final no es nada más que el apetito humano considerado como el principio o la causa primitiva de una cosa. (Éthique, N. prefacio, trad. Ch. Appuhn) "... todas las causas finales no son más que ficciones de los hombres..." (Ibid. I. app.) "Dios no da leyes a los hombres para recompensarlos cuando las cumplen o castigarlos cuando las violan: las reglas que Dios ha establecido en la naturaleza y según las cuales todas las cosas nacen y duran. Si queremos llamarlas leyes — son de tal suerte que jamás pueden ser transgredidas; así que el más débil debe ceder ante el más fuerte, que ninguna causa puede producir más que lo que contiene en sí misma, etc. Todas las leyes que pueden ser transgredidas son leyes humanas por la razón de que si en todo lo que los hombres decretan, tienen como mira su bienestar, no se deduce de ello que la Naturaleza entera deba también complacerse, sino al contrario, pueden tender a la destrucción de muchas otras cosas... el hombre en calidad de ser particular, no tiene finalidad más prolongada que la que pueda alcanzar su esencia limitada, pero en vista de que es una parte y un instrumento de la Naturaleza entera, esta finalidad del hombre no puede ser la finalidad última de la Naturaleza, ya que ella es infinita y emplea al hombre, lo mismo que a todo el resto, como instrumento suyo" (court traité, II, cap. XXIV, 4-6 trad. Ch. Appuhn).

animada; pero esa muerte es sólo imaginaria, sólo existe figuradamente y sin ninguna realidad. La materia, al ser privada de esa otra porción sutil de materia que le comunicaba movimiento, no por ello se destruye; no hace más que cambiar de forma, se corrompe y esta es ya una prueba del movimiento que conserva; provee jugos a la tierra, la fertiliza y sirve a la regeneración de los otros reinos, como a la suya. No hay, en fin, ninguna diferencia entre esta primera vida que recibimos y esta segunda que es la que llamamos muerte: pues la primera se hace por la formación de la materia que se organiza en la matriz de la hembra, y la segunda es la misma materia que se renueva y se reorganiza en las entrañas de la tierra... La primera generación es una especie de ejemplo: esas leyes no alcanzan a la primera generación sino por el agotamiento: no llegan a la otra sino por la destrucción. La primera necesita una especie de materia corrompida, la segunda de materia putrefacta; y esta es la única causa de esa inmensidad de creaciones sucesivas; no son en las unas y en las otras sino los primeros principios de agotamiento y de aniquilación." *

Corrupción, putrefacción, disolución, agotamiento y aniquilación: estos son los aspectos de los fenómenos de la vida que tendrán para Sade un significado tanto moral como físico. Únicamente el movimiento es real: las criaturas sólo representan sus fases cambiantes: nos vemos tentados de relacionar, sin duda con mucha reserva, este concepto del movimiento perpetuo con el de la doctrina hindú del Samsara. Esta aspiración de la Naturaleza a escapar, a recuperar el estado incondicionado, ¿no sería un sueño cercano al del Nirvana, en la medida en que un soñador occidental es capaz de él? Pero Sade, en lugar de internarse en la vía que buscó Schopenhauer, abre un camino al que llegará Nietzsche: la aceptación del Samsara, del eterno retorno de lo idéntico.)

* Idem.

IV

Una vez que la conciencia sadista ha adquirido la noción de una Naturaleza, no ya astuta como el ser supremo en maldad, no ya voraz como el Minotauro, sino de una Naturaleza que es la primera esclava de sus leyes, la primera entre las víctimas de este universo; esa conciencia ¿no va a considerarse de algún modo como el microcosmo de dicha Naturaleza, sufriendo como ella, por su propio movimiento? Movimiento que en lugar de dejarle cumplir su realización total, no le permite sino crear, destruir y recrear con sus propias criaturas las pruebas de su impotencia. El "Sistema" del Papa nos mostraba dos fuerzas en competencia: la aspiración de la Naturaleza a recobrar su potencia más activa y el principio de vida y de muerte de los tres reinos, principio del movimiento perpetuo que conduce a las creaciones sucesivas; pero son en realidad el mismo fenómeno: el movimiento perpetuo es ciego, pero la aspiración a escapar a las leyes de ese movimiento (por los desórdenes y los crímenes), es la toma de conciencia de ese movimiento. La conciencia sadista va a descubrir en esa dualidad su propio conflicto y tal vez a entrever su solución final. El problema de la creación-destrucción de las criaturas que se plantea a la Naturaleza, ¿no es acaso el problema de la realidad del prójimo que se planteaba a la conciencia sadista? Así como la Naturaleza se crea obstáculos por su voluntad de creación, la conciencia sadista ¿no creaba al prójimo, en su voluntad de crearse a sí misma? ¿Todo ello por la necesidad de destruir al otro? Ella aspiraba a romper esa necesidad; pero por esa aspiración a la inocencia admitía al prójimo, otorgaba realidad al prójimo y sin embargo permanecía en la necesidad de destruir: y como quería mantener al prójimo, se volvía culpable desde el instante mismo en que mantenía al otro para destruirlo. Del mismo modo que esa Naturaleza que siempre

aspira y renuncia a la vez a su potencia más activa, ¿podrá la conciencia sadista renunciar al prójimo y aceptar destruirlo?

V

Si la comparación con el desdichado, indispensable a la conciencia libertina para sentirse feliz, suponía la existencia del prójimo, el primer paso en el sentido de una *renaturalización* de la crueldad será negar la realidad del prójimo, vaciar de su contenido la noción de prójimo. Al implicar al prójimo, el placer de comparación implicaba el mal: la conciencia libertina cometía el error de convertir *el amor al prójimo*, esa "quimera" que persigue a Sade, en un *amor-odio* del prójimo. Este *amor-odio* no podría ser sino una etapa en el camino de la liquidación de la realidad de los demás y de sí mismo.

¿Cómo podría la conciencia sadista renunciar jamás a su objetivo, es decir al prójimo, para aceptar destruir con toda pureza, según su representación de una Naturaleza liberada de la necesidad de crear? Renunciando no sólo al prójimo, sino aun a su condición individual en tanto que *yo*.

En los términos de un solipsismo aparente, muchas declaraciones de los personajes de Sade implican una doctrina de conclusiones absolutamente opuestas. Bajo la entidad de una Naturaleza que aspira a su potencia más activa, establece como principio el deseo absoluto y soberano. Pero en nombre de ese principio, establece entre el yo y el otro una reciprocidad negativa: "Las falsas ideas que tenemos sobre las criaturas que nos rodean siguen siendo la fuente de una infinidad de juicios erróneos sobre la moral: nos forjaremos deberes quiméricos hacia esas criaturas; y eso porque ellas creen tenerlos hacia nosotros. Tengamos la fuerza de renunciar o lo que esperamos de los demás y nuestros deberes ha-

cia ellos terminarán en seguida. ¿Qué son, pregunto, todas las criaturas de la tierra frente a uno solo de nuestros deseos? ¿Y por qué razón me privaría del más insignificante de esos deseos, para complacer a una criatura que no es nada para mí y que en nada me interesa...¹

De ello resulta que si el otro no es *nada* para mí, no solamente no soy ya *nada* para él, sino *nada* tampoco en relación con mi propia conciencia y todavía falta saber que esa conciencia siga siendo *mía*. Pues si rompo con el prójimo en el plano moral, habré roto en el plano de la existencia misma con mi propiedad: a cada instante puedo caer a merced del otro, que haría la misma declaración. Tengamos la fuerza de renunciar... Pero esta apuesta es de orden pragmático. La reflexión que la prepara va mucho más allá en sus investigaciones, previas a ese género de afirmaciones.

El nihilismo moral que tiende a suprimir la conciencia de sí mismo y de los demás en el plano de los actos, pero que implica no menos contradicciones en Sade, aparece como la última consecuencia de su ateísmo. En efecto, Sade no podría limitarse a negar la existencia de un Dios personal, principio del yo responsable, garantía de su propiedad y de su secreto; se enfrenta también con este último. Así como lo hemos visto enfrentarse con la conservación y la propagación de la especie, debe también poner en tela de juicio incluso el principio normativo de la individuación, para dar libre curso a las fuerzas disolventes que ha descrito, es decir las perversiones, las anomalías, las apariciones, pues, de la polimorfia sensible en el individuo a cuyas expensas se ha efectuado en los seres la individuación consciente. Pero lejos de conformarse con describirlas, les ha prestado la elocuencia de sus personajes que refutan la existencia de un Dios garante de las normas, para defender con el lenguaje de esas mismas normas, las anomalías que representan. Ahora bien, las pretendidas anomalías no son tales porque

¹ La Nouvelle Justine, t. III.

se expresan en ese lenguaje, el de la conciencia, que sólo podría rendir cuentas de su contenido positivo: la polimorfía sensible, negativamente, según la terminología racionalista de la que Sade sigue siendo tributario. Pero si llegamos aquí a la singular afinidad de Sade con la razón, a la interacción constante de la anomalía y del pensamiento, a la contradicción entre la razón que se quiere universal pero que, bajo la forma más extrema de la razón reducida a sí misma, intercede a favor del caso particular de la anomalía, encontramos al mismo tiempo la aventura de la conciencia, sus malentendidos, sus trampas, dado que al reflejar las fuerzas hostiles a la individualización, las traduce, invertidas en el razonamiento que requiere el soporte.

Sade esclarece ese malentendido sin desenmarañarlo de manera explícita, pero ha disfrazado la trampa por medio de sus personajes, formando el resorte de la conciencia sadista.

La dosis de crueldad con que la Naturaleza ha provisto más o menos a cada individuo no sería, pues, sino el impulso contrariado del deseo con el cual cada uno se identifica en el egocentrismo primario, como si fuese su agente exclusivo, cuando este impulso tendería a destruirlo tanto como tiende a la destrucción de los otros.

Aquel que pregunta: ¿Qué son todas las criaturas de la tierra frente a uno solo de nuestros deseos? es ya víctima del malentendido, juguete de un impulso que se interroga, individuado, pero que guarda rencor a su individuación. El impulso del deseo puede prestar su carácter absoluto al individuo, quien a su vez presta su lenguaje al deseo sin palabras. La palabra cobra la violencia del impulso encerrado en el individuo, que sufre tanto como querría hacer sufrir al prójimo. De ahí que se vuelva contra los otros el desafío que ha constituido en su propio objeto. Tenemos la fuerza de renunciar a lo que esperamos de los otros... fórmula de ruptura que compensa su solipsismo retórico, sometiendo a discusión la conciencia de sí mismo.

Ahora bien, a partir de eso, Sade intentó encontrar una salida a la necesidad de destruir, con una negación de la destrucción, puesto que su concepto de una Naturaleza *destructora de sus propias obras*, identificaba la destrucción con la pureza del deseo. Este es el propósito de su moral de la apatía, cuya terapéutica debe obtener ese renunciamiento a la realidad de sí mismo.

La práctica de la apatía tal como la sugieren los personajes de Sade, supone que lo que se llama *alma, conciencia, sensibilidad, corazón*, son las diversas estructuras que afectan la concentración de las mismas fuerzas impulsoras. Pueden elaborar tanto la estructura de un órgano de intimidación bajo la presión del mundo de los demás, como la de un órgano de subversión bajo la presión interna de esas fuerzas, siempre de una manera instantánea. Pero son siempre los mismos impulsos los que nos intimidan al mismo tiempo que nos sublevan.

Apaga tu alma... trata de encontrar placeres en todo aquello que alarma tu corazón: no bien alcanzada la perfección de ese estoicismo, sentirás nacer en esa apatía una multitud de placeres nuevos, mucho más deliciosos que los que crees encontrar en la fuente de tu funesta sensibilidad... ¿Crees que yo no tenía un corazón como el tuyo en mi infancia?, pero he comprimido su órgano y en esa dureza voluptuosa he descubierto el foco de una multitud de extravíos y de voluptuosidades que valen más que mis debilidades... de mis errores he hecho principios; y desde ese mismo momento he conocido la felicidad.

¿Cómo actúa en nosotros esa insurrección *intimidante* o esa intimidación *insurreccional*? Por las imágenes previas a los actos que nos incitan a actuar o a soportar, como también por las imágenes de los actos cometidos que nos vuelven y dan remordimientos de conciencia, en tanto que los impulsos ociosos la reconstituyen. *Pero, por un lado la imposibilidad de la reparación, y por el otro la de poder adivinar*

de qué hay que arrepentirse más: y la conciencia se aturde y calla; a tal punto que os volvéis capaces de prolongar el crimen más allá de los límites de la vida; lo que os hace ver que esa situación de la conciencia tiene esta particularidad con respecto a las otras afecciones del alma: la de aniquilarse en razón de aquello con lo que se la acrecienta.²

Y sin embargo Sade observa en otro pasaje que lo mismo ocurre con la sensibilidad: *extenderla es aniquilarla*.³ Por lo que se confirma que los mismos impulsos obran en una y otra estructura, como órgano de intimidación o como órgano de subversión. Así la conciencia de nosotros mismos y de los demás es la función más frágil y transparente. Como nuestros impulsos nos intimidan bajo la forma de temor o de remordimiento, ya sea por las imágenes de las acciones cometidas o por aquellas que se cometerán, los actos, cualesquiera sean, son los que deben sustituir a sus imágenes, cada vez que las imágenes tiendan a sustituir a los actos, o de ese modo a impedirlos. Por eso se recomienda a Juliette que haga, en el instante de sangre fría, lo mismo que en la embriaguez ha podido causarnos remordimiento. De esta manera se choca fuertemente a la virtud cuando reaparece y esa costumbre de molestarla positivamente en el instante en que la calma de los sentidos la incita a aparecer, es uno de los métodos más seguros de destruirla para siempre: *emplea este secreto, es infalible, en cuanto un instante de calma deja llegar la virtud hasta ti en forma de remordimiento, pues este es siempre el disfraz que adopta para recordarnos, en cuanto te das cuenta de ello, haz de inmediato aquello de que ibas a arrepentirte*.⁴

¿Cómo sería viable esta práctica de la apatía para llegar a la dureza voluptuosa? Nada parecería más contradictorio, en efecto, que esa ruptura con el prójimo en Sade, cuando

² La Nouvelle Justine, Histoire de Juliette, t. VII.

³ La Philosophie dans le boudoir.

⁴ La Nouvelle Justine, Histoire de Juliette, t. VII.

precisamente la abolición de nuestros deberes hacia él y por consiguiente la exclusión del otro de mi sensibilidad, se traduciría siempre por actos que, por ser violentos, requieren al prójimo y al mismo tiempo restablecen la realidad del otro y de mí mismo.

Si el otro no es nada para mí, y yo mismo nada soy para el otro, ¿cómo se ejercerán esos actos partiendo de una nada sobre otra nada?

Para que esa nada nunca sea colmada de nuevo por la realidad del otro y de mí mismo, ni por el goce, ni por el remordimiento, necesito desaparecer en una reiteración sin fin de actos que corro el riesgo de lamentar, en cuanto suspendiéndolos me vuelve la realidad del otro, o de sobreestimar el goce que me procuran, en cuanto relaciono ese goce o esa pesadumbre conmigo mismo o con aquel que sería su causa.

¿Cuál era en este sentido el error de Saint-Fond, tipo perfecto de libertino perverso, que no sobrepasó la etapa de la simpatía negativa? El de conceder a su víctima tanta realidad como a sí mismo. En efecto, su conciencia está intimidada por sus propios impulsos, para querer encarnizarse así en su víctima, siempre la misma y hasta la eternidad. La conciencia de sí sigue siendo función de la representación que no deja de tener de la conciencia que su víctima tiene de sí misma mientras sufre y de este modo se hace cómplice de las delicias de su verdugo.

¿A qué apunta la reiteración de semejantes actos dictados por la moral de la apatía? Sade captó muy bien la dificultad, aunque no hubiese resuelto el dilema: el goce que me procuraba todavía el contacto negativo con el otro debe ser tan impedido como el remordimiento. Pues el remordimiento no es sino el reverso del goce y entre los dos conforman un comportamiento diferente de los impulsos mismos. En adelante, los actos ya no deben ser informados por el goce que procuraría la calidad particular de una sola "víctima";

SADE MI PRÓJIMO

sino por la sola negación de los objetos que provocan tales actos. Y para que su reiteración pueda valer como negación de la destrucción misma, hasta vaciarla de todo contenido, el número, la (cantidad de objetos sacrificados) responden a esos actos reiterados. En la cantidad se menosprecian los objetos, se disuelve la realidad del otro y de sí mismo. Así, la moral de la apatía que gobierna la mayor agitación impulsional, quiere hacerla coincidir con una vigilancia no menor para asegurar su pureza. Y si su práctica consiste en hacer en el instante de sangre fría la misma cosa que, hecha en la embriaguez, ha podido darnos remordimientos, igual regla podría servir tanto a la virtud como al vicio, cada vez que la virtud nos produjera algunos remordimientos. *Por virtud misma, ya no concebirás el arrepentimiento, pues habrás adquirido la costumbre de hacer el mal en cuanto aparezca y para no hacer el mal, le impedirás que aparezca.*

¿Sería esta la solución misma del drama dialéctico de la conciencia sadista? ¿Y si esa conciencia, por su propia definición, no excluyera toda solución? Para superar la noción del mal condicionada por el grado de realidad concedido al prójimo, lo hemos visto llevar hasta el colmo la exaltación del yo; pero el colmo de esta exaltación debía hallarse en la apatía, en que el yo se anula al mismo tiempo que el otro, en que el goce se disocia de la destrucción, en que por fin, la destrucción se identifica con la pureza del deseo. De ese modo la conciencia sadista reproduce en su reflexión el movimiento perpétuo de la Naturaleza que crea, pero se suscita obstáculos con sus mismas creaciones y sólo vuelve a encontrar por un momento su libertad destruyendo sus propias obras.

BAJO LA MÁSCARA DEL ATEÍSMO

I

DESTRUCCIÓN Y PUREZA

Ahora volvamos a Sade. Hasta aquí no hemos hecho más que construir un sistema por medio de las ideas y de las prácticas de sus personajes, por el hecho de que él mismo se sirve de ellas para volver inteligible lo que vivía inexorablemente; los términos *naturaleza, movimiento perpetuo* no han servido sino para llevar el misterio y la incompreensión de Dios a entidades metafísicas sin resolver ni agotar ese misterio del ser: la posibilidad del mal y de la nada. De ese desarrollo de representaciones forjadas con ayuda de la terminología del siglo, retengamos el pathos que no deja de expresarse. Pathos del alma encadenada que sacude sus cadenas y que sólo ve en el universo que habita una creación que se ha encadenado a sí misma hecha a imagen de una naturaleza creadora impotente para realizarse de una vez por todas. Pathos del encárcelamiento y de la impotencia, de la impaciencia de ser una criatura, Pues el ser es experimentado como la prisión última, como el recinto más exterior; y la duración del tiempo insoportablemente largo y vacío, como el encadenamiento a su propia condición. Más allá del recinto está la libertad del no-ser, la libertad de Dios al que acusamos de encerrar a sus criaturas en la prisión del ser.

En el alma del gran señor libertino del siglo de las luces despiertan motivos muy antiguos: es imposible no reconocer todo el viejo sistema de la gnosis maniquea, hasta las visiones de un Basilides, de un Valentin y sobre todo de un Marción. El origen de esa concepción radica siempre en el sentimiento de una caída del espíritu y en el recuerdo oscurecido de la pureza original; el estado presente acusa la decadencia, y el tiempo actual no puede ser llenado a falta de una redención sino por la espera, por el sentimiento de una continua caída, de una degradación progresiva; concepto contrario a toda idea de progreso que Sade opone radicalmente a su siglo entero, que lo levanta contra Rousseau, Voltaire, Robespierre, y lo acerca singularmente, sin duda, más allá de Saint-Just, a Joseph de Maistre y a Baudelaire.

Siendo el acto de crear una consecuencia de la caída, pues ella es sólo la rebelión de un demiurgo contra el Dios puro de los espíritus, la creación entera lleva el sello de la maldición, y el cuerpo humano, como todo organismo físico es la imagen, no de un creador divino, sino del encarcamiento de los espíritus. Todos esos motivos vuelven a encontrarse fácilmente en el pensamiento sadista; sin embargo, si ese sentimiento de caída y de maldición entronca a Sade con el pensamiento maistriano, la experiencia de ese sentimiento es demasiado oscura bajo el reino de la terminología racionalista, como para reconocerse en el dogma del pecado original que de Maistre tendrá que reafirmar; así ese sentimiento recurre al mito, que no es sino la forma de pluido de una verdad revelada.

Por eso Sade tiene muchas más afinidades de fondo con los grandes heresiarcas de la gnosis, en su obra clandestina: aun las escenas eróticas se distinguen del género literario corriente en su época, por el odio del cuerpo y la impaciencia que suscitan en sus héroes los pacientes y las pacientes sobre los que se encarnizan, y por ese culto frenético del

mito

beating

orgasmo que fue en ciertas sectas maniqueas una forma del culto a la luz original.

En su obra pública, particularmente en los *Crimes de l'Amour*, como en las obras clandestinas, el leitmotiv es el del mito de la pureza original convertida en algo inaccesible: de ahí la obsesión de la virginidad, experiencia básica del temperamento de Sade.

Mito nacido de la coacción que el genio y el temperamento de Sade sufren bajo la disciplina terminológica de su tiempo: la referencia positivista a los fenómenos de la naturaleza lleva a Sade a proyectarse él mismo en la naturaleza: por eso hay verdaderamente en él un espectáculo de la naturaleza al que asiste como al espectáculo de su propio espíritu. Así se acerca secretamente no sólo a los gnósticos de la antigüedad cristiana, sino a esos gnósticos alemanes que eran *Naturphilosophen* y en particular Schelling y Hegel, en quienes la naturaleza es una procesión dramática del espíritu. Por eso, al hablarnos de una naturaleza original y de sus naturalezas rivales que la privan de su potencia, construye no tanto una cosmología como una pneumatología expresada en términos de una filosofía materialista de la época, una teoría gnóstica de la caída de los espíritus, teoría que por otra parte los alemanes no habían cesado de cultivar bajo una forma más tradicional en razón de un sentido más viviente del fenómeno numinoso. De ese modo la ficción de una naturaleza original que suscitara las naturalezas rivales (tres reinos, especie humana) en ese movimiento perpetuo que la llevaría a realizarse de una vez por todas, sin llegar jamás a otra cosa que a crear o a destruir, sin escapar jamás al aprisionamiento en las criaturas, cómo no reconocer la caída de un espíritu puro, ya sea el Dios puro de los espíritus, ya sea uno de esos espíritus rebeldes contra Dios y condenados a la impotencia del movimiento perpetuo? *El Ser supremo en maldad de Saint-Fond* (el Primer Ministro en *Juliette*), tiene todas las características

del demiurgo de Marción, es decir, a los ojos del heresiarca, del Dios creador de Moisés quien, por ser Dios de la ley y de la justicia, habría sido el adversario de un Dios *extranjero* en este mundo creado por el sufrimiento: ese Dios extranjero es el que, verdadero Dios del Amor, envió por pura bondad a su hijo, como la luz en ese mundo de tinieblas del demiurgo. *La naturaleza original*, como lo expone el Papa a Juliette en su "sistema", aparece con respecto al Dios de Saint-Fond, como una divinidad intermediaria entre el Dios malo y justiciero de Marción y un espíritu caído que recordara oscuramente el esplendor de que gozaba aún en la pureza de su condición primera, anterior a su rebeldía contra el Dios de los espíritus, tal el Lucifer de Orígenes. ¿Acaso este Padre de la Iglesia de Oriente, no admitió por esa misma razón que la Redención de Cristo, al abarcar a todos los mundos creados, tanto el de los espíritus como el de los hombres, se extendería también al infierno del mismo Satanás que, al final de los tiempos, sería a su vez el último salvado y redimido?

A partir de entonces, en ese sistema de la naturaleza original y de naturalezas rivales, el fin secreto del movimiento perpetuo no es el movimiento en sí, sino la pureza original de los espíritus, y el agente de esa aspiración de la naturaleza a cumplirse de una vez por todas, es decir, la destrucción, se encuentra estrechamente asociada a la idea de pureza: de ahí la idea sadista del crimen puro. Habría en eso como una extraña síntesis de los dioses antagónicos de Marción: la naturaleza sadista parece recordar el estado de pureza del Dios extranjero de Marción, pero para alcanzarla, como ha caído en la trampa de su propia creación, necesita recurrir al Dios creador justiciero y cruel que Marción confundía con el Dios revelado. Se asiste entonces a la lucha de un espíritu que, en lugar de manifestar en la creación sus riquezas virtuales y en la historia sus supremas intenciones a la manera del espíritu hegeliano, toma con-

ciencia de sus errores al ponerse en contacto con sus criaturas, pero lejos de socorrerlas se sirve de ellas para su propia redención, para su propia liberación; es la economía inversa de la salvación; los sufrimientos humanos redimen un espíritu caído, permitiéndole purificarse.

II

EL HOMENAJE A LA VIRGEN

El mito que asocia la pureza y la destrucción sólo tiene interés en cuanto ilumina la propia conciencia sadista; en ese mito ésta no hace sino describir cómo alcanza a conocerse para gozar de su propia organización.

La pureza es una cualidad absoluta que la conciencia sadista ha *disociado* del Dios creador. Siendo la criatura una ocasión de caída, hay que abolir al Creador y destruir a la criatura. Pero aquel que quiere *destruir por pureza* es a su vez una criatura que *participa del ser*. De ahí el movimiento natural de *atarse* primero al objeto amado para conservarlo. A los ojos de aquel que ha concebido la pureza fuera del Dios creador, (destrucción y pureza) se confunden y llegan a ser una *sola exigencia absoluta*, a la que no puede ya sustraerse él como no puede sustraer al objeto amado al cual se ve naturalmente llevado a atarse. A partir de entonces, el adepto de la pureza no se ata al objeto y sólo lo conserva para destruirlo y, por exigencia de pureza, se vuelve impuro y cruel. Encontramos siempre los mismos motivos de contrariedad: la criatura es una ocasión de caída y, por consiguiente, se ve interpretada como un signo de caída; por lo tanto hay que abolir ese signo al mismo tiempo que se afirma la necesidad de conservar esta criatura porque permite ejercer la destrucción.

La criatura es una ocasión de caída. ¿Pero cuál es esa

criatura para Sade? La encarnación misma de la pureza, la virgen que sin embargo es criatura. La virgen, imagen de la pureza divina, es al mismo tiempo un signo de la decadencia de aquel que la desea como simple criatura. Imagen de la pureza de Dios, la virgen es sustraída a la posesión del hombre, quien no puede olvidar que puede ser poseída. En Sade la virgen se convierte en un motivo de exasperación de la virilidad al mismo tiempo que en su prohibición.

Para Sade la imagen de la virgen, por la reacción que provoca en él, es ya una imagen de su propia crueldad, que anuncia y provoca. Nos encontramos aquí ante una réplica de la ascesis religiosa tal como se expresó en el amor cortés¹: aquí la imagen de la pureza virginal exalta la virilidad más allá del instinto de procreación y la asocia al amor de Dios. De manera que la imagen de la virgen, encarnación de la pureza celeste, desde luego objeto adorable en sí, se vuelve mediadora de la adoración, purificada de toda pasión carnal. En cambio, en la experiencia sadista, la imagen de la virgen, experimentada como criatura paradójica, lleva la virilidad a la exasperación y vuelve a la virilidad exasperada contra el instinto de procreación en lugar de exaltarlo más allá de este instinto; aquí esta imagen tiene por efecto asociar estrechamente la virilidad con el ejercicio de la crueldad. Así, la imagen paradójica de la virgen, signo prohibitivo de la posesión viril, a los ojos de Sade, tiene el

¹ De hecho, en el amor, se trata no tanto de la "virgen" como de la "dama de los pensamientos", es decir, de la mujer inaccesible, casada con un señor feudal o también la "Reina", que tiene como la "virgen" el mismo carácter del objeto vedado, pero en general objeto de una pasión adúltera que va espiritualizándose. En Sade, familiarizado con la tradición provenzal del amor cortés, se encuentra la extraña relación que mantiene con la sombra de su antepasada Laura de Sade, celebrada por Petrarca, que se había vuelto para él una figura tutelar. Cf. carta de Sade a su mujer, fechada en el torreón de Vincennes en 1781, relatando el sueño en que Laura se le aparece y expresa su compasión por su descendiente.

valor de asimilar la pureza celeste a la destrucción y la carne virginal no poseible a la maldición de la virilidad. Al no sentirse jamás sino como el motivo de la pérdida de su objeto, la virilidad maldita encuentra en su maldición misma el sabor compensatorio de su amargura: la virgen, fuente de crueldad, es su objetivo escogido. En adelante, la imagen de la pureza celeste encarnada será para el alma de Sade el pretexto indispensable de su aspiración destructora de la pureza incorpórea. Entre esa imagen, objeto de posesión como criatura, que excluye la posesión como signo, y la virilidad, por eso mismo maldita, se establece una sor-da complicidad: ofensible por ser adorable, la imagen virginal inspira a Sade la peor ofensa que la virilidad maldita pueda infligir a su objeto. De este modo el alma de Sade no solamente compensa sino que afirma la compensación de su derrota inicial.

Tal es la experiencia fundamental del temperamento de Sade y de su más profunda creación literaria: la historia de Justine, la historia de una virgen sometida a los rigores del resentimiento de una virilidad exasperada. Es el proceso de la virginidad no sólo porque encarna la pureza de Dios, sino también porque representa la seguridad de esa pureza: la inmortalidad del alma y la eternidad bienaventurada, fruto y compensación de los sufrimientos de aquí abajo, incluso ese sufrimiento de la virilidad exasperada del propio Sade. Ahora bien, Sade no quiere otras compensaciones que las que la exasperación de la virilidad le ha procurado: el pleno ejercicio de la crueldad.

El proceso de la virgen, de la idea religiosa de virginidad nada tiene de extraño en una época materialista y anticristiana: la virginidad aparece como un estado tan absurdo desde el punto de vista del incrédulo, como la idea de fidelidad conyugal. No por ello el alma de Sade deja de aspirar oscu-ramente a la pureza y a la fidelidad como a fines que se han vuelto incomprensibles.

Para Sade la pureza no puede ser sino desencarnada y sólo puede resultar de la destrucción, así como la fidelidad no puede consistir sino en el encarnizamiento incansable en la misma víctima: por eso en él la crueldad es una fidelidad y un homenaje a la virgen y a Dios, homenaje que llega a ser incomprensible para él mismo.

Toda la obra de Sade parece un único grito desesperado lanzado a la imagen de la virginidad inaccesible, grito envuelto y como engarzado en un cántico de blasfemias. *Estoy excluido de la pureza, porque quiero poseer a la que es pura. No puedo no desear la pureza, pero al mismo tiempo soy impuro porque quiero gozar de la ingozable pureza.*

En Sade el sentido de la palabra *virtud* no es otro que el de la pureza virginal. A ésta hay que macularla constantemente para tornarla presente. Tal es el tema subyacente de la historia de la pareja de hermanas, Justine y Juliette: Justine, virtuosa joven lanzada incesantemente en las peores y más humillantes situaciones para arrancarle su secreto. En último término habrá que recurrir nada menos que al rayo para suprimirla: el rayo, a la vez imagen de la pureza y de la cólera, imagen de la cólera de Dios y de la cólera del condenado al infierno de la impureza. Con este holocausto, Sade exalta y consagra definitivamente a la virgen.

Juliette, la joven viciosa, no puede sino redoblar su encarnizamiento en el vicio para compensar el fervor de la pureza de Justine. Ante Sade, es una Justine poseída en su secreto, pero de hecho imposible; un crimen no basta, ni diez ni cien para revelar el secreto, hay que empujarla a delitos cada vez más enormes, a la medida de la infinita pureza de su hermana Justine. Al narrarnos sus aventuras, que no tienen por qué terminar nunca, Sade quiere olvidar el pesar que le causa la pérdida de la imposible Justine.

Todo en Sade lo predispondrá, pues, al declinar el siglo de Voltaire, a hablar la lengua de un *jansenismo larvado*: la naturaleza corrompida y el amor humano sufren las con-

secuencias de la maldición, y la fe desfalleciente no los libera ya de los castigos eternos que ellos mismos han pronunciado. Pero esa fe desfalleciente es aún ese pesar inconsolable que termina por remplazar a la misma Fe; a la espera de que se convierta en un *valor* cuyo ejemplo más característico habría de ser la obra de un Sénancour, se ha convertido en el núcleo del alma de Sade, pero escapa a su entendimiento engegüecido por el racionalismo; asimismo la terminología que emplea el autor de *Justine* le ofrece nociones desprovistas de su contenido por una época que había creído ver en el interés el móvil de los actos humanos. Por el contrario, esa estrechez, esa pobreza de la psicología convencional habían obligado al Monstruo-autor a imaginar situaciones inverosímiles² para describir la realidad que soportaba: lo

² De ahí esas prodigiosas "mises en scène" de la *Histoire de Justine et de Juliette* que redacta durante los años del Directorio, para compensar la pérdida de su manuscrito *Les 120 Journées de Sodome*, que nunca volverá a encontrar. Pérdida cargada de consecuencias para toda la época de actividad entre su encierro en la Bastilla y su internación definitiva en Charenton. En su origen, la *Histoire de Justine* sólo tiene las proporciones de un cuento titulado *Les Infortunes de la Vertu* cuya protagonista figura con el nombre revelador de *Sophie*, cuento compuesto en la Bastilla al mismo tiempo que los relatos de *Les Crimes de l'Amour*, al margen de la gran obra sistemática que era para el autor de las *120 Journées*. Entre los relatos de menor envergadura, *Les Infortunes* era a ojos del Marqués más apropiado para colmar el vacío dejado por la desaparición de las *120 Journées*, ya fuera porque la trama de la historia de las dos hermanas permitiese reconstruir una galería de retratos clínicos, o porque el tema de esta historia y la lección que se desprende de ella echasen una luz metafísica sobre las escenas a veces estrictamente documentales de la crónica del Castillo de Silling. Por eso los *Infortunes* iban a desarrollarse en los diez volúmenes de la *Histoire de Justine et de Juliette*. Esta última obra representaría, a falta de las *120 Journées*, la suma clandestina del pensamiento de Sade, presentada bajo el anonimato a un público traumatizado por el terror, público que aspira a liberarse de sus efectos en lecturas que le permitan dominar sus emociones y "beneficiarse de ellas..." Por el contrario, en *Les Crimes de l'Amour* este mismo pensamiento, divorciándose de algún modo de sí mismo, se entrega a un esfuerzo de normalización de sus motivos más imperiosos. Este esfuerzo, basado en criterios sospechosos tanto a los ojos del autor como desde el punto de vista de la tradición, se legitima por la necesidad de comunicar y plantear al mismo

terrible de la pureza virginal es que me esconde tal vez aquello por lo cual se me escapa; sospechar de su pureza, ¿no es el medio más seguro de lograr su posesión, no de una mujer, pero sí del secreto de la pureza?

Algunos cuentos entre los que integran les *Crimes de l'Amour*, tratan de traducir en normas convencionales los diferentes aspectos de ese motivo fundamental: *Florville*, *Eugénie de Franval*, *Ernestine*, *Miss Henriette Stralson*.

Florville se presenta a su futuro esposo como una joven honesta y sincera que insiste en ilustrarlo sobre su pasado extrañamente cargado; en esta historia la sospecha no aparece en el hombre; M. de Courval no sólo no parece celoso de aquellos que le han precedido accidentalmente ante su futura esposa, sino que se lo diría sumergido en una especie de inconsciencia de la cual despertará poco a poco; esta misma inconsciencia tiene su significado; él buscaba su felicidad en la vida conyugal (en realidad el olvido); él también es culpable y este es el verdadero móvil de su simpatía por Florville. Cuando ella termina su confesión, todo parece arreglarse: Courval, que es descrito primero como un hombre que sólo desea gustar los honestos placeres de la vida conyugal, no tiene otra preocupación que celebrar su matrimonio, en razón, según parece, de las aventuras escabrosas de su futura esposa. Es evidente que bajo la apariencia de una generosidad excepcional, Courval encarna la satisfacción sadista de poseer el secreto aparentemente develado de Florville, pero en realidad la sospecha sadista se encarna en la protagonista misma: *Florville es por sí misma un enigma*, como el alma humana lo es al comienzo de su iti-

tiempo un problema: ¿cuál es exactamente la función de la obra pública al lado de la obra clandestina, fuera de su papel de biombo? ¿No habría, a pesar de los medios utilizados, a pesar de una duplicidad flagrante, una profunda aspiración a salir a luz, no de la sociedad sino del juicio? ¿No habría acaso, una oscura confesión de la insatisfacción con que lo dejaría la expresión clandestina?

nerario, antes de poder conocerse como sólo Dios la conoce. En Florville se ha alojado el propio demonio del autor; va a poseerla hasta revelarla a sí misma tal como es. “¿Por qué la desdichada Florville, que es el ser más virtuoso, más amable y más sensible, tiene que ser por un desdichado encadenamiento de fatalidades, el monstruo más abominable que haya podido crear la naturaleza?”

Educada en un convento donde pasa sus años de adolescente, Florville pone fin a sus días ante la enormidad y la acumulación de sus delitos. Este no es un desenlace, es la solución de un enigma. Las peripecias han revelado un alma culpable antes de sus actos.

Los protagonistas de Sade son sonámbulos en pleno día. La estupefacción de un alma ante sí misma: tal es el verdadero tema de esta historia.

Eugénie de Franval reitera el tema de los celos y de la sospecha bajo su forma más espantosa: el incesto paterno conscientemente ejercido como un desafío lanzado a las leyes divinas y humanas; el tipo de Franval, así como el de su esposa, no carecen de elementos autobiográficos. Mme. de Franval posee todos los rasgos, todas las virtudes de amor, abnegación y resignación de la Marquesa, frente al carácter reincidente del Marqués. Por su parte, Franval, más aun que otros personajes, presenta todo el impulso irrefrenable de Sade, incluso esa astucia que llega hasta a disfrazar unos celos y una sospecha más profundos, bajo los celos y la sospecha de un esposo reivindicador. Ahora bien, una vez más, Franval no es sino una imagen de esa obsesión de la pureza codiciada e inaccesible, y el incesto paterno un medio inmediato para tomar posesión de la virginidad. Eugénie no puede ser poseída sino en la desgracia y su posesión implica su corrupción y por lo tanto su propia pérdida. Si Franval no tropieza con ningún obstáculo ni ninguna traba en sí mismo para consumir su incesto, no deja por eso de forjar sus trabas afuera, porque su libertad interior no puede ejer-

cerse sin crimen y le cuesta su libertad social. Las ramificaciones de una primera transgresión, con todas las que ésta engendra irremediamente, son descritas con el vigor acostumbrado en el Marqués: del incesto al adulterio, del adulterio al falso testimonio, del falso testimonio al crimen. En vano el sacerdote encargado de representar en esta historia el papel, no tanto de la religión, como de la moral del sentido común, quisiera demostrárselo al sofisticado Franval. Este defiende su situación con un fanatismo, hasta con un fervor que, aun sumergido en el pecado y tal vez porque lo está, lo acercan más al Dios cuya cólera provocan de lo que lo haría la moral deísta y social del eclesiástico que lleva las marcas de la incredulidad humanitaria de su siglo. Llegamos aquí al misterio de Sade. El incesto, como cualquier perversión, aparece en todo lo que el pecado tiene de irreductible a la razón humana. La razón nada puede para corregir a la naturaleza privada de la gracia porque privada de la Fe la razón es el juguete de esa naturaleza. La negativa a inclinarse ante una autoridad moral, y por ende estrictamente humana, es en Franval una provocación dirigida a Dios, ajena al espíritu del siglo. ¿Por qué esos relatos que pretenden ser morales nos parecen tan equívocos? Porque la moral racional que sirve de criterio al relator supone una conciencia y una libertad humanas que desbordan a cada instante las fuerzas oscuras en juego; esas fuerzas tienden a la vez hacia una luz y hacia unas tinieblas que la moral racional del interés y la conciencia limitada a sus proporciones sociales, no pueden sino ignorar. Por lo demás, esa luz y esas tinieblas son conocidas en el orden revelado; y las fuerzas oscuras exigen, no un Ser supremo, sino la referencia a un Dios personal, el único que las conoce, cuya maldición han sufrido hasta olvidar a Dios mismo; sólo queda entonces el movimiento hacia las tinieblas para terminar en aquellos a quienes mueven y trastornan, después del olvido de su juez, *el olvido mismo de su propia existencia*. El mundo que nos

describe Sade es el de la falta que se ignora *de nuevo*. Ante un Decálogo oscurecido y sin vida, *la falta se ha vuelto nuevamente una forma de la afectividad*, un mal que, tratando en vano de extinguirse con la muerte de los personajes de Sade, les sobrevivirá en los sueños de un Obermann, obsesionará a Adolphe, hará delirar a un Maldoror.

En *Justine et Juliette*, —como si Sade no hubiese tenido nada más urgente que desacreditar el ateísmo— el libertinaje y los crímenes son la aplicación inmediata de la negación teórica de la inmortalidad del alma. Reducir sus víctimas al estado de andrajos humanos —provocar los reflejos de la naturaleza animal en el ser humano—, este es, ante todo, el fin racional de los personajes de Sade. Pero esta no es más que una demostración desigual: la reiteración de los suplicios y el encarnizamiento continuo en una sola víctima (pasan a disgusto a otra víctima porque tienen conciencia de no haber alcanzado su fin) prueban, por el contrario, que la insaciabilidad de sus almas está en relación con su inmortalidad. Tanto que sus operaciones parecen tender a una demostración contraria: el alma destruye el cuerpo porque no alcanza a destruirse a sí misma. Y quizás un odio oscuro, un odio completamente maniqueo de la creación, preside estas orgías. Los personajes de Justine y Juliette se pasan el tiempo matando su alma: al final de los diez volúmenes de la novela hay que deducir que no lo logran. ¿Qué significa entonces el suicidio de los personajes de *Les Crimes de l'Amour*? Franval no puede resistir la "violenta sacudida del remordimiento" a la que su hija ya ha sucumbido. Florville quiere sustraerse a su propia monstruosidad. Unos y otros esperan encontrar el reposo en el *sueño eterno* que las potencias de sus almas y las leyes divinas y humanas les habían negado. Habría mucho que decir sobre la necesidad de reposo en esas criaturas de Sade. Recordemos aquí su gesto que nos parece algo más que un medio expeditivo de terminar una historia. Esos suicidios serían punitivos y li-

...lores si creyéramos en sus palabras. Pero éstas una vez más, son sólo una ficción, como la conciencia moral que las inspira. En suma, el alma no ha logrado darse muerte: entonces recurre al simulacro de la muerte del alma que es el suicidio. "Cum ergo quisque credens, quod post mortem non erit, intolerabilibus tamen molestiis ad totam cupiditatem mortis impellitur, et decernit atque arripit mortem, in opinione habet errorem omnimodae defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis. Quod autem quietum est, non est nihil: immo etiam magis est, quam id quod inquietum est." (SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*.)

NOTA ADICIONAL SOBRE JUSTINE

Sade confió la aventura de sus ideas a dos figuras femeninas, cada una a su manera, una padeciéndolas, la otra experimentándolas: las dos hermanas, Justine y Juliette, en quienes parece haberse puesto por entero antes que en los personajes masculinos. Relatar las vidas paralelas de dos mujeres jóvenes igualmente bellas pero de temperamentos diferentes, puestas en situaciones análogas pero que reaccionan cada una según principios opuestos, era sin duda de gran interés moral y seguramente útil para sus demostraciones. Además, es evidente que al identificarse con sus dos personajes femeninos, al experimentar el mismo las emociones como pueden experimentarlas las mujeres, el creador de Justine y Juliette extraía de su propio fondo, como de sus propias experiencias, la sustancia de esas dos figuras. En el personaje de Justine, Sade habría volcado los tormentos y la amargura de su conciencia, las humillaciones y las vejaciones sufridas por su propia franqueza. En efecto, el destino de Justine, que personifica la moral cristiana, según la ingenuidad de su sensibilidad propia, podría muy bien, "mutatis mutandis", representar el destino de aquel que habiendo extralado todas las consecuencias morales de su profesión de ateísmo, se viera expuesto a las persecuciones de una sociedad aparentemente cristiana. Sin embargo, en el seno de esa misma sociedad evoluciona Justine, y por honestidad en ella desempeña su papel. Ahora bien, esta sociedad precisamente no existe, como no existe una naturaleza humana "normal". Fiel a esta ilusión, Justine se convierte en el pretexto y punto de partida del desarrollo de todas las ignominias, de todas las perversiones, de todos los crímenes, es decir de todas las "anomalías". Aun más: como consecuencia de su propia ilusión, de su propia pu-

reza, con su sola aparición en cualquier lugar, Justine provoca el mal en los diversos personajes que encuentra. La atracción que ejerce sobre los hombres y las mujeres sirve para conocer en los demás nuevas formas de perversidad, pero los dilemas que le suscita su pureza en cada nueva situación la hacen cómplice de los crímenes que se cometen a su alrededor. Justine personifica pues el tabú indispensable para la empresa sadista. La acción se desarrolla a partir del estado existente, a partir de normas admitidas, a partir de las instituciones que se trata de trastrar en el interior mismo del personaje femenino que es su intérprete sin cesar contrariado, violentado y siempre desconsolado. Al mostrar a Justine siempre igual a sí misma, desde la primera violación hasta los peores ultrajes, Sade sabe explotar con gran fuerza el espanto y la angustia de una conciencia reducida a sus últimos baluartes, donde se ve alcanzada en la inviolable posesión de sí, en la representación que el yo tiene de su propia integridad, mientras que la conciencia permanece inseparable de ese cuerpo perdido ante sus ojos, en la medida en que los reflejos carnales amenazan traicionar su secreto. Éste reside en el riesgo de la alienación del yo por sí mismo, y por lo tanto de la pérdida de su identidad. Justine tiene así la experiencia de la conciencia desdichada por no haber admitido la realidad absoluta del mal en su propia carne ni la perversidad en su propia naturaleza, pues la peor de sus humillaciones es la de experimentar a su vez los goces prohibidos que le hacen sufrir sus verdugos. Tal es el objeto de la experimentación sadista sobre el personaje de Justine. La originalidad consistía aquí en describirla de tal modo que el lector pudiese seguir la resonancia de cada operación en la conciencia de la protagonista, hasta ver a Justine fuera de sí, atacando los principios de su propia conciencia: "¡Siempre entre el vicio y la virtud, es fatal que la ruta de la felicidad no se abra jamás para mí sino entregándome a infamias!..."

La figura de Juliette, concebida mucho más tarde que la de Justine, es también por ello más compleja: la perspectiva de Justine era la de una víctima por su ilusión sobre las normas y las instituciones. La perspectiva de Juliette es la de los verdugos y los monstruos en cuyas manos están las instituciones explotadas para los fines de sus anomalías. (Con respecto a lo que representa ese personaje en la obra de Sade, ver lo que decíamos del andrógino en el estudio sobre el "Filósofo malvado".)

III

DELECTATIO MOROSA

Para la virilidad maldita, la crueldad es el medio de superar la experiencia de la pérdida del objeto amado: cede a la crueldad el objeto que se le escapa y encuentra en ello una exaltación que le ha sido negada en el amor. Los personajes de Sade adquieren así, deteniéndose junto a sus víctimas, el hábito de *perder ficticiamente: quiero que ceses eternamente de existir para que yo pueda perderte eternamente, eternamente destruirte*. Su conducta constituye pues lo contrario de la de los personajes románticos, quienes, por temor de hacerse culpables de impureza hacia el objeto amado y de exponerse al castigo que su pérdida sería para ellos, le imploran así: *Quiero sufrir para merecer conservarte eternamente*. Pero los personajes románticos tienen en común con los de Sade la experiencia de la deficiencia del ser y del tiempo sin eternidad. Si los románticos del tipo Jean-Paul, Jacobi, Hölderlin, tienen la esperanza de conulgar con lo eterno en lo absoluto de la pasión que les hace las veces del amor de Dios, en cambio los del tipo Chateaubriand, Sénancour, Benjamin Constant, se emparentan estrechamente con los personajes sadistas que sólo experimentan lo eterno bajo la forma del tedio de sus almas ociosas. Estos últimos encuentran a la vez en el tiempo destructor el cómplice y la expresión de su propia tendencia a la destrucción. Ahora bien, lo que les hace aceptar esta tendencia es la necesidad de superar la experiencia misma de la pérdida del objeto amado que persigue también a los personajes románticos. En el origen se encuentra siempre el divorcio consciente respecto de Dios y la pérdida del sentimiento de lo eterno que no por eso alcanza a la unión afectiva del alma. Pero como no se puede alienar al alma hecha para la eternidad,

esta pérdida del sentimiento de lo eterno se traduce en el eterno tedio del alma.

La noción de *Delectatio morosa*¹ creada por los doctores de la Iglesia medieval, expresa singularmente ese estado característico de las generaciones posteriores a los tiempos de la fe, como si esos conocedores profundos del corazón humano hubieran captado el mal de los tiempos modernos y del cual el Apocalipsis dice *que es el tormento que causa el escorpión cuando pica al hombre. En esos días los hombres buscarán la muerte y no la encontrarán; desearán morir y la muerte huirá lejos de ellos* (Apocalipsis IX, 5-6). Pues en su hastío el alma trata de darse muerte: separada de Dios, su inmortalidad se ha trocado en amargura.

El sufrimiento del alma presa del largo tiempo pasado en el hastío, en que el alma siente todo el peso de la propia inmortalidad que ha llegado a serle ajena, el goce que alcanza en su propio delirio liberador del hastío, esto es lo que designa la *Delectatio morosa* que es la actividad habitual del alma de Sade, contraída en el curso de los largos años de reclusión en las prisiones de Estado.

La delectación morosa consiste en ese movimiento por el cual el alma se inclina voluntariamente hacia las imágenes de actos carnales o espirituales prohibidos, para detenerse

¹ Los latinos derivaban *morosus* de *mos*, costumbre, y de *mora*, plazo, retraso, de donde hemos formado *demeurer*, de *demorari*. Como las costumbres parecen extrañas de un pueblo a otro, de una provincia a otra, y como también el retraso causa inquietud e impaciencia, nuestra palabra significaba, por una parte, extraño, singular, raro; y por otra, apenado, triste, inquieto. El siguiente verso expresa a la vez el doble origen y la doble significación:

mos me morosum, mora me facit esse morosum.

La lengua francesa ha conservado *morose* en su sentido secundario de *mora*, y lo hace significar triste, taciturno, sombrío.

Los teólogos, que tienen un lenguaje particular, han adoptado el sentido primitivo de *mora*; utilizan *morose* para calificar las cosas que permanecen cierto tiempo, una delectación morosa, es para ellos una delectación de cierta duración. (La expresión tiene en español este último sentido. N. de la T.) M. Lachort, *Somme Théologique de saint Thomas*, t. V, pág. 70, Paris, Vives, 1863.

en su contemplación; esas imágenes de la tentación o del pecado ya consumado pertenecen al fantaseo espontáneo y su aparición no constituye en sí misma un estado pecaminoso desde el punto de vista de la teología moral, puesto que la tentación del pecado no es el pecado mismo. Sólo a partir del momento en que el alma se empeña en fijar esas imágenes cuando se presentan en el capricho del fantaseo, o bien en el sentimiento de su presencia oculta, en evocarlas, cuando aparentemente se han desvanecido en la zona oscura de la conciencia, como medios de placer que el alma tuviera de reserva en sus profundidades, sólo entonces, al intervenir la voluntad, el alma se entrega a una ocupación necesariamente culpable. Punto de vista primordialmente jurídico de la teología moral, cuya misión es determinar *el instante* en que el pecado de delectación morosa es flagrante. Pero esta determinación es puramente *casuística* y no tiene otro fin que el de prevenir los escrúpulos de una conciencia perturbada, así como el de poner en guardia a las almas demasiado propensas al fantaseo.

El interés de esta noción de *delectatio morosa* reside en que denuncia y describe esta adhesión voluntaria del alma al movimiento espontáneo del fantaseo. ¿Pero dónde se detiene el fantaseo propiamente dicho y dónde comienza la delectación morosa? ¿El fantaseo no es ya el síntoma de un alma salida de su condición sobrenatural, que trata de *sustraerse a su vocación propia* y que conoce a partir de entonces el tedio consecutivo a su desarraigo, al abandono de Dios, a la enajenación del sentimiento de lo eterno? El fantaseo, ¿no es acaso la *adhesión espontánea al movimiento de ruina del tiempo*, no ya al de la maduración en la oración, del alma prometida al tiempo de Dios?

No es inútil recordar aquí las disposiciones que introducen el fantaseo: la conciencia se abandona a un lento trabajo de disolución por las fuerzas oscuras, que prosigue en el sueño de la conciencia dormida. Pero el fantaseo permite

sorprender las primeras etapas del trabajo de disolución: la conciencia puede hacerse cómplice de esta disolución del modo deliberado con que la conciencia del asceta somete las potencias de su alma al ejercicio del despojamiento, ejercicio en cuyo transcurso la intención inicial, concebida en la fe, sobrevive a las etapas de la *ascesis* y encuentra en ella su realización. A diferencia del asceta cristiano que se sirve del tiempo vivido como de una escala para acceder a la eternidad del fondo divino del alma, donde Dios es aun más íntimo para el alma de la que ella lo es para sí misma, el soñador se lanza en el tiempo como el hombre desesperado que sin haber podido resolverse al suicidio decide al menos tirarse a un Océano embravecido dejando al elemento la libertad de tragarlo, corriendo la suerte de salir de allí sano y salvo si recobra el vigor de sus brazos. En este último estado la conciencia de Sade asiste a su invasión progresiva por las potencias del alma con todos los objetos que las han afectado.

En Sade la *delectatio morosa* se ha convertido así en una función creadora y de hecho constitutiva de su conciencia; Sade no sólo sueña: dirige y lleva su sueño hacia el objeto que está en los orígenes de su fantaseo, con el método perfecto de un religioso contemplativo que pone su alma en estado de oración ante un misterio divino. El alma cristiana toma conciencia de sí misma ante Dios. Pero si el alma romántica, que no es sino un estado nostálgico de la fe, toma conciencia de sí misma al presentar su pasión como un absoluto, de modo que el estado patético se convierte en ella en función de vivir, el alma sadista sólo toma conciencia de sí misma por el objeto que exaspera su virilidad y la constituye en estado de virilidad exasperada que llega a ser una forma paradójica de vivir: sólo se siente vivir en la *exasperación*.

El alma cristiana se entrega a Dios, el alma romántica a su nostalgia, el alma sadista a su exasperación. Pero al

entregarse a Dios, el alma sabe que Dios se entrega al alma; por el contrario, ni la nostalgia ni la exasperación pueden restituir el alma sino en el estado permanente de nostalgia y exasperación.

Mientras que en la realidad exterior el sujeto se ve sometido a las condiciones espaciales de la persecución, la búsqueda y el encuentro de los seres y las cosas, en la realidad íntima, en el espacio del alma, se produce lo contrario: los seres y las cosas vienen al sujeto y lo alcanzan a través del sentimiento que éste tiene de ellos en espera de su llegada.

Para el religioso contemplativo, para el asceta, esta interiorización del mundo visible, esta existencia íntima de los seres y de las cosas en el espacio del alma va a competir con las realidades espirituales del mundo invisible, con las imágenes de las realidades divinas. Todos los ejercicios de la vía purgativa —la purificación de los sentidos que actualizan las cosas ausentes— consisten en una lucha sin cuartel con esa multitud amenazante de imágenes trascendidas de los bienes y de las criaturas terrestres, lucha por hacer abrir el camino del alma hacia su fondo divino.

Para aquel que se aplica al fantaseo diurno y que se ejercita en retener sus imágenes, la *delectatio morosa* se presenta exactamente como un ejercicio espiritual a la inversa: pues, materialmente hablando, consiste precisamente en *cultivar el recuerdo de los sentidos frustrados en su objetivo, en convertir ese recuerdo en una facultad evocadora de las cosas ausentes, a tal punto que la ausencia misma de los objetos se vuelve la condición sine qua non de esa facultad de representación de la sensibilidad frustrada.*

El asceta cristiano y el soñador despierto (que es Sade) conocen pues una experiencia análoga del tiempo vivido: el fantaseo espontáneo trae y representa el pasado de sus vidas, sea bajo la especie de un pecado consumado, sea bajo la forma de una tentación; y el presente en la soledad corre siempre el riesgo de llenarse con la representación de las

cosas ausentes o pasadas; a esto el asceta opone la plegaria, la meditación, la oración, que no sólo son estados de pura y simple aspiración a Dios, sino una acción eficaz que *priva a la sensibilidad natural de su facultad actualizadora de las cosas ausentes* para volverla puramente receptiva de una *presencia* de la que esa misma facultad la apartaba. Más aun: esa facultad actualizadora de las cosas ausentes se ejercía en el *espacio puramente psíquico* del alma donde se mueven esas fuerzas oscuras que la teología ascética llama las potencias inferiores. La *reacción orante* del alma, su resistencia al movimiento espontáneo del fantaseo, la emancipación con respecto a su facultad actualizadora de las cosas ausentes en beneficio de una presencia que es la de su propio fondo divino, ha abierto al alma, al mismo tiempo, el *espacio de la realidad espiritual*; sólo entonces el alma se conoce como lugar de la presencia divina y siente a Dios como *su lugar propiamente original*, al mismo tiempo que como objeto supremo de su codicia más profunda. Por el desarrollo de sentidos espirituales orientados hacia la representación de las realidades santas, el asceta anula el mundo de las cosas pasadas; y no solamente quedan entonces concluidas para él, sino que ni siquiera están *ausentes*; han salido del ser porque los sentidos nuevamente desarrollados tienen otro alimento. La apreciación de la vida pasada como vida pecadora ante Dios —ante Dios que es fuente de afecto inagotable para sus nuevos sentidos— da al alma la fuerza para emanciparse de la necesidad de recomenzar actos que quebrarían ese afecto; estos actos o sus proyectos ya no pueden exigir su repetición o su ejecución porque el alma, alcanzado su fondo divino, ya no trata de afirmarse en esos actos: Dios, su sola afirmación, es también su libertad. Pero el alma soñadora de Sade, que está privada materialmente por una coacción quizá tan interior como exterior de la ejecución de lo que sueña, conoce el tiempo que experimenta como una duración intolerable de sí misma, sufre por su ser en

potencia como si no cesara de salir de la nada sin alcanzar jamás el ser: *Existo para no existir.*

A la inversa del alma creyente que se define por la presencia de Dios en ella como su propia afirmación, el alma de Sade, ocultando su exasperación innata bajo una conciencia atea, se define ante todo como *su propia negación*. Para esta alma, se trata de olvidar su herida secreta, a lo que sólo llega alienando a Dios, su Creador y Juez; pues Dios, como la imagen de la virgen, es el llamado doloroso de la virilidad maldita. Se aparta pues de lo eterno, de su fondo divino, para entregarse toda entera al fantaseo, a una contemplación soñadora del tiempo que arruina los seres y las cosas, en la esperanza del olvido y de la destrucción de su recuerdo esencial. Así la conciencia atea, nacida del alma herida de Sade, trata de renegar de su inmortalidad al mismo tiempo que de la existencia de Dios, *obedeciendo a la pesadumbre del alma renegada*. Esta conciencia, al ahogar el remordimiento para obtener el olvido, querrá menospreciar pura y simplemente lo que el alma haya vivido antes; y en el movimiento de su meditación, se imaginará que es libre, volviendo a proyectar un acto (ya proyectado y hasta consumado antaño), del que en apariencia no queda ninguna traza en ella; mientras que en realidad, si recomienza a proyectarlo y cree poder recomenzarlo impunemente (a semejanza del personaje ficticio que Sade concibe con ese fin)², es porque como el acto anterior no ha sido sancionado moralmente, exige ser ejecutado una vez más, teniendo el alma la necesidad secreta pero absoluta de haber cometido ese acto y no pudiendo tranquilizar la conciencia sino después de haber asumido su responsabilidad; tanto que al proclamarse irresponsable por el órgano de su conciencia atea, el alma de Sade expe-

²Poco importa que se trate de un proyecto no realizado o de un acto consumado: delante de Dios el alma es tan responsable de los proyectos a los que su voluntad presta atención (precisamente en esto consiste el pecado de delectación morosa) como de la realización de los actos que ordena esa voluntad.

rimenta con más fuerza la necesidad de afirmarse en un acto culpable.

Por eso no deja de representarse ante su mente una misma situación delictuosa que este soñador imagina; el tiempo vacía de contenido los actos delictuosos del pasado y deja subsistir la imagen de las cosas con las que se relacionan esos actos; la imagen de las cosas y de los seres pasa a ser una presencia provocadora de actos nuevos, sin que el proyecto alcance a agotar la provocación.

En Sade, la delectación morosa tiene la originalidad de no concluir en una composición literaria. (Al detenerse ante el objeto de su virilidad exasperada, ante la imagen de la virgen que hace de esa virilidad una virilidad maldita, el alma sadista expresa una vez más el temor de perderse como conciencia, de perder el origen mismo de sus funciones, pero en ese detenerse ante el objeto, la virilidad exasperada sólo reconoce y aprende a reconocer ese mismo estado de maldición; la facultad creadora que la exasperación ha desarrollado en la delectación morosa es, en el fondo, estéril; lejos de liberar encadena nuevamente.) Por eso Sade transmite esa delectación morosa a personajes ficticios. Al observarlos, no sólo describe su propio fantaseo, describe a soñadores capaces de realizar sus sueños o más bien los de él mismo. Pero a esos soñadores que realizan, les da necesariamente su propia psicología de soñador insatisfecho, desprovisto de todo medio de realización, excepto el de la creación literaria. Por eso los muestra atados a infatigables recommenzos, sin que ninguna empresa lograda alcance jamás a saciarlos, sin que el hecho consumado lo sea jamás de una vez por todas: esa impotencia para alcanzar el hecho consumado de una vez por todas denuncia la conciencia misma de su autor. No es que los medios de realización hubiesen dispensado a Sade de escribir: la realización, como lo probó durante sus años de juventud, habría quedado más acá de la concepción, cualesquiera que hubiesen sido los medios.

Los diferentes modos de la delectación morosa, en particular el de la *espera destructora del presente*, se traducen en los personajes de Sade en esos argumentos desconcertantes sin los cuales no pueden entregarse a su *libertinaje experimental*. Dado que la felicidad no consiste en el goce sino en el deseo de romper los frenos que se oponen al deseo, no es en la *presencia*, sino en la *espera de los objetos ausentes* que se gozará de esos objetos —es decir, que se gozará de su *presencia real al destruirlos* (asesinatos de libertinaje) o, si decepcionan— y *parecen negarse a la presencia* (resisténdose a lo que se querría hacerles soportar), se los *maltratará para hacerlos a la vez presentes y destruidos*. En ciertos personajes de Sade, la decepción en la espera termina por convertirse en una ficción erótica: sin duda el objeto no decepciona, *pero se lo trata como si decepcionase*. Y uno de sus personajes demasiado favorecido confiesa que, bastándole desear para tener, su goce jamás ha sido motivado por los objetos que lo rodean, *“sino por aquellos que no están”*. “Es posible cometer crímenes, como se los concibe y como usted dice; por mi parte, confieso que mi imaginación siempre ha estado por encima de mis medios, he concebido siempre mil veces más cosas de las que he hecho y siempre me he quejado de la naturaleza que dándome el deseo de ultrajarla, me ha quitado siempre los medios de hacerlo.” Una vez más la *naturaleza* es vivida como una presencia que se oculta a la *espera agresiva de la virilidad*, de un modo no menos exasperante que la pureza virginal a la virilidad maldita. La conciencia de Sade se ve frente a su propia eternidad, de la que ha renegado y a la que no puede ya reconocer bajo los rasgos de la *astuta naturaleza* cuya imagen ha concebido; mantenida por una parte en las funciones orgánicas de su individuo, hace la experiencia de su finitud; por otra parte, en los movimientos de la imaginación, tiene la sensación de lo infinito; pero en lugar de recobrar en ello su condición eterna y de sentirse en la

universal unidad, advierte como en un espejo el infinito reflejo de las diversas y múltiples posibilidades perdidas para su alma. El *ultraje por infligir a Dios* sería dejar de ser esa alma que El ha extraído de la nada, para volver inmediatamente a todas las eventualidades que contiene la nada, previas a la vocación del alma, a una pseudoeternidad, a la existencia atemporal de la polimorfía perversa. Habiendo renegado de la inmortalidad del alma, los personajes de Sade, en cambio, presentan su candidatura a la monstruosidad integral; negando así la elaboración (temporal) de su propia personalidad consciente, su espera los vuelve a colocar paradójicamente en el estado de posesión de todas las potencialidades de desarrollo, lo cual se traduce en su sentimiento de poder absoluto.³ La imaginación erótica, que se desarrolla a medida que el individuo se forma contrapesando tan pronto una perversión, tan pronto el instinto de propagación, y que elige los momentos de soledad y de espera del alma —momentos en que el mundo y los seres están ausentes— para sumergir su personalidad consciente, correspondería así a una tentativa de recuperar todo lo posible vuelto imposible como resultado de la toma de conciencia del alma —al haber la conciencia obligado al alma a la experiencia de la realidad del prójimo, de su posesión y de su pérdida. De modo que en su espera permanente, el alma de Sade se entrega a una imaginación en que se desarticula del objeto que espera, a fin de volver a la condición atemporal en que la posesión de todo lo posible excluía aún la posibilidad de la experiencia dolorosa de la pérdida. Por boca de sus personajes, Sade mismo confiesa: *“Yo inventaba horrores y los ejecutaba a sangre fría: en situación de no negarme nada, por dispendiosos que pudieran ser mis proyectos de desenfreno, los emprendía al instante.”* En efecto, el solitario, el prisionero Sade, privado de todo medio de acción, dispone al fin del mismo poder

³ Véase apéndice III, pág. 144.

SADÉ MI PRÓJIMO

que el héroe omnipotente con que sueña: potencia incondicionada que ya no conoce obstáculo ni fuera ni en el interior de sí mismo, que no tiene más que la sensación de su transcurrir ciego. *“Los emprendía al instante.”* Apremio que no alcanza sin embargo a agotar el movimiento de *“esa especie de inconstancia, flagelo del alma y patrimonio harto funesto de nuestra triste humanidad”*. Así el alma de Sadé, que aspira a la liberación, es presa de una esperanza contradictoria; espera escapar a la dolorosa experiencia de la pérdida negando al objeto su presencia, mientras que en el mismo instante muere del deseo de ver que el objeto, restablecido en el presente, quiebra en ella el movimiento del tiempo que la arruina y la exalta más allá de la virilidad maldita.

APÉNDICES

I
¿QUIÉN ES MI PRÓJIMO?
(*Esprit, diciembre de 1938*)

"Al referirse a los principios de la razón universal, la voluntad general pretende eliminar las fluctuaciones de lo particular sensible, pues, en efecto, toda fluctuación de la sensibilidad humana se revela en el error, y toda fluctuación de la sensibilidad particular como el error propiamente dicho. Permite así que la masa mayoritaria, constituida en pueblo soberano, considere que representa por sí sola las razones de ser de toda la especie. La voluntad general reposa, pues, en ese malentendido, inherente a la ética, de que el individuo no podría por sí solo representar a la especie de una manera intrínseca; en el seno de esa voluntad general sólo cuenta aquel que, al reducirse él mismo a una reivindicación determinada, logra identificarse con otros individuos reducidos como él a esa reivindicación. La lógica ordena entonces retirar el derecho de existir a aquel que, al quedar fuera de la especie, es necesariamente un monstruo. Si es verdad que "los Jacobinos tienen todas las virtudes", la virtud cívica no se ejercerá sino conforme a la voluntad general que encarnan, y la pura y simple abstención traicionará un carácter vicioso. Pero el mundo de la voluntad general, al pretender excluir las posibilidades del error, excluye las probabilidades de la sensibilidad, y como esas probabilidades son las únicas dignas de ese nombre, excluye toda probabilidad en general. De modo que aquellos que no pueden

tener probabilidad, tendrán al menos la satisfacción de ver que nadie la tiene. Por eso no hay más que una relación aleatoria entre el individuo y la soberanía popular; no habrá más fraternidad vivida, porque la fraternidad sólo puede vivirse en las fluctuaciones de la sensibilidad que, bajo el régimen de las instancias abstractas, son sólo las fluctuaciones del error: entre justos, no sólo la fraternidad deja de ser manifiesta, sino que desaparece; no hay más que individuos extraños e indiferentes unos a otros; individuos que son libres los unos con respecto a los otros, a tal punto que necesitan ligarse por contrato; por eso, bajo el régimen de la voluntad general, un pueblo de hermanos es sólo una metáfora, pues ni siquiera la mayoría que se expresa por la voluntad general es un pueblo de hermanos. En efecto, la práctica de la virtud decretada en común, la posesión de las cualidades cívicas y morales no bastan para establecer ni lazos de fraternidad ni la experiencia de esos lazos; la fraternidad vivida exige un lazo filial vivido común a todos, que ligue a cada uno a la misma instancia familiar. Ahora bien, está en la naturaleza de una instancia abstracta no tener de concreto sino la negación; su único contenido será una sensibilidad que, de atreverse, sólo se atreverá a castigar, que se consumirá por entero en el castigo de lo particular sensible. La soberanía popular ha nacido del parricidio: se funda en la condena a muerte del rey, simulacro del asesinato de Dios. La fraternidad revolucionaria era pues real, en la medida en que estaba sellada por el parricidio del rey: esto es lo que la conciencia del Marqués de Sade sentía tan profundamente cuando exigía que la República se considerase resueltamente dentro del crimen y que asumiese su auténtica culpabilidad moral en lugar de adoptar su simple responsabilidad política.

II

EL PADRE Y LA MADRE EN LA OBRA DE SADE

La psicología analítica admite en general como un hecho debidamente comprobado e indiscutible que el odio al padre constituye el conflicto inicial de la mayoría de los hombres. "Sería interesante hacer algunas excepciones: en otros individuos se origina un conflicto en el sentido inverso..."¹ Así, en Sade, "los principales acontecimientos de su vida parecen haber favorecido singularmente el complejo mucho más raro y por lo general menos manifiesto del odio a la madre, para que podamos reconocer fácilmente y a cada instante sus huellas en su obra, al punto de poder considerarla como el tema de la ideología sadista". ¿Hay pues que remontar la formación psíquica de Sade a "una decepción que la madre habría provocado en el pequeño Sade"? Momento traumático motivado por circunstancias reales o debido a una interpretación del niño, que desde entonces habría reforzado en el hijo un sentimiento de culpabilidad hacia el padre, por haber descuidado demasiado a este último.

En Sade nos encontraríamos en presencia de un complejo de Edipo negativo, no determinado, como es el caso de un gran número de neuróticos, por una inhibición del incesto procedente de la angustia de la castración, sino debido al pesar de haber querido sacrificar el padre a ese falso ídolo: la madre. Mientras que ciertos neuróticos homosexuales, habiendo abandonado la conquista de la madre por temor del padre, se conforman con adoptar una conducta femenina hacia este último, sin atreverse a sustituirlo —o bien habiendo vuelto contra sí mismos la agresividad originalmente di-

¹ A título documental, reproduzco aquí algunas partes de mi artículo titulado "Éléments d'une étude psychanalytique sur le Marquis de Sade" (*Revue de Psychanalyse*, t. VI, 3-4, 1933).

rigida contra el padre, se encuentran sometidos a los rigores de un Superego de inexorable severidad—, Sade, por el contrario, se alía al poder paterno y asistido por su Superego asocial vuelve contra la madre toda su agresividad disponible.

Pero ¿cuáles son esos reproches que el joven Sade hace a su madre en el fondo de su alma? Precisamente aquellos con que abrumará más tarde a su esposa: *“el no ser más que una buscona impúdica”*. Ante todo le guarda rencor por su egoísmo de “hembra”, él, que predicará un día una filosofía anarquista. Pero en el curso de la evolución psíquica, todos los motivos del odio a la madre van a ser los elementos que Sade exaltará como los atributos del poder paterno. A los ojos del hijo, la hipocresía de la madre debe forzosamente legitimar todos los crímenes del padre *abandonado*, y a partir de entonces el delito (el Mal) será para el hijo arrepentido el único medio de pagar su deuda hacia el padre asesino, incestuoso y sodomita.

El “sadismo” de Sade sería pues la expresión misma de un factor de odio primordial que habría “elegido” la libido *agresiva* para poder ejercer mejor su misión: la de castigar el poder materno bajo todas sus formas y revolucionar por esa vía las instituciones. Cuando, al salir de una adolescencia muy desenfrenada y ya libertina, Sade ve levantarse, bajo los rasgos de la presidenta de Montreuil² la maternidad celosa de sus prerrogativas, disponiendo tiránicamente de su progenitura, el contacto con su suegra, esa segunda madre, será el que hará pasar su agresividad al plano de la conciencia y lo orientará hacia el odio de los valores matriarcales: piedad, beneficencia, agradecimiento, sacrificio, fidelidad, que se esmerará en desenmascarar así como “el interés y el temor que los inspiran”.

Sus relaciones con su esposa no harán sino reforzar este odio. Sabiendo que no es amada, tal vez haya tratado de

² Que lo perseguirá hasta reducirlo a la impotencia con sus terribles medios.

imponerse con una abnegación sin límites. Sade lo sentirá como una cadena: verá el único fin de esa abnegación: René de Montreuil, al no poder despertar amor en él, lo obligará por lo menos a la gratitud que hará las veces del amor. Por eso en todos sus escritos se encarnizará en criticar el sentimiento de gratitud. Cuando Sade está preso en Mions, René sola lo libera; su detención se prolonga en Vincennes, en la Bastilla; únicamente las gestiones de René pueden darle alguna esperanza: ese estado de dependencia con relación a una mujer a la que no ha amado le es intolerable, y en sus obras se vengará de esta inferioridad; pero poco a poco ese sentimiento de dependencia se generaliza; Sade lo profundiza, lo extiende de tal suerte que terminará por parecerle una imperfección original del género humano: “... las mujeres... no son sino un segundo medio de la naturaleza que la priva de actuar por sus propios medios y por consiguiente la ultraja de algún modo, y... estaría bien servida si al exterminar a todas las mujeres, o al no querer gozar jamás de ellas, se obligase a la naturaleza a recurrir a sus primeros medios para perpetuar la especie”. Esta idea no está visiblemente inspirada en la rebelión contra la gratitud original que el hombre debe a la mujer por haber salido de su seno?

Mientras que en otras grandes figuras del período prerromántico el deseo nostálgico de volver a la serenidad del seno materno se trasluce en la visión de una edad de oro, de otro mundo, un Sade nos parece perpetuamente presa de la obsesión de ahogarse en el seno de la madre: *sus actos, sus ideas, son la manifestación consciente de su lucha por desprender su ser de su envoltura original*. Razón de más, a nuestro juicio, para creer que su larga encarcelación haya actuado sobre su persona como la exteriorización de su obsesión de la cárcel original y que, como tal, el período de detención haya contribuido a hacerle tomar la actitud que adoptó entonces frente a la sociedad.

Ya sea en *Justiné*, en *Juliette*, en la *Philosophie dans le Boudoir*, la madre figura siempre como un ídolo tiránico, derribado del altar donde lo había puesto la veneración social y religiosa y reducida, en el sentido sádico de esa palabra, a su condición de objeto de placer del hombre. Este conflicto del hombre con su madre reaparece frecuentemente en sus libros. En los *Infortunés de la Vertu*, Bressac concibe un odio puramente misógino por su madre: a los ojos de este sodomita, el hombre es el único espécimen perfecto de la raza humana; las mujeres, sólo su deformación. Su madre, mujer austera que quiere volver a llevarlo por el buen camino, es para él un pretexto para contrañar su vida y sus costumbres; se le aparece pues como su peor enemiga: ... decidido a desembarazarse de ella, espera convencer a Justine de que le preste ayuda: "... el ser al que yo ataco, le dice, es el ser que me ha llevado en su seno. Y qué, ¿casó esa vana consideración podría detenerme? ¿qué título tiene para lograrlo? ¿Pensaba en mí esa madre cuando su lascivia le hizo concebir el feto del que he salido? ¿Puedo deberle agradecimiento por haberse ocupado de su placer?..." Sade está tan convencido de la sensatez de esta puntualización, que no ha dejado de repetir el argumento de Bressac en todas sus otras obras. Pero, dirán los defensores del principio matriarcal, ¿la madre no tiene ningún mérito por los cuidados que da a sus hijos? Sade prevé estas objeciones y Bressac tiene su respuesta pronta: "Si nuestra madre procedió bien con nosotros cuando éramos capaces de disfrutarlo — continúa — podemos amarla, tal vez debamos hacerlo... si sólo tuvo malos procederés encadenados por alguna ley de la naturaleza no sólo no le debemos nada, sino que todo nos lleva a deshacernos de ella, por esa fuerza poderosa del egoísmo que induce natural e invenciblemente al hombre a deshacerse de todo aquello que le perjudica."

He aquí ahora, después de la crítica al sentimiento de gratitud hacia la madre, la de la gratitud por las buenas ac-

ciones y, de hecho, la crítica a la beneficencia, a la abnegación, al sacrificio. Obsesionado por su propia esposa, Sade se encarniza en destruir el ideal de la mujer abnegada: Justine no hace más que agravar su situación, tratando de obligar por la beneficencia, precisamente porque sólo hacía el bien con el fin de "tranquilizar su conciencia y para su propia salvación". No solamente aquellos que le deben algún agradecimiento se lo niegan, sino que, como Dalville, se dicen ofendidos por haber sido obligados; la necesidad de ser agradecidos es, para ellos, la más humillante de las condiciones. Sade piensa también en la abnegación y el sacrificio de Renée cuando hace hablar así a Dalville, a quien Justine ha salvado la vida: "¿Qué entiendes por ese sentimiento de gratitud con que te imaginas haberme cautivado? ... razona mejor, misera criatura, ¿qué hacías cuando me socorríste? Entre la posibilidad de seguir tu camino y la de venir a mí, elegiste la última como un movimiento que tu corazón te inspiraba... ¿Te entregabas a un goce? ¿Cómo diablos pretendes que yo esté obligado a recompensarte por los placeres que te has procurado?" Así, hacer el bien, como engendrar un niño, sería el resultado de una satisfacción profunda que, ante todo, uno se da a sí mismo. A los ojos de Sade, la abnegación maternal, ya venga de la esposa o de la madre, no es sino la maniobra de un egoísmo tan monstruoso como disimulado.

La rivalidad típica entre la madre y la hija no podía faltar en el repertorio de Sade. Pero esta rivalidad no parece tanto provocada por el deseo de poseer al padre, cuanto por el de quedar liberada por el padre de los deberes maternos, que la madre transmite a la hija. *La Philosophie dans le Boudoir* o *Les Instituteurs libertins, dialogues à l'usage des jeunes demoiselles*, que expone su método de educación antimaterna, nos muestra a la madre castigada por el padre en favor de la hija.

Con una alegría auroz, Sade se complace en describir

minuciosamente escenas en que la madre es humillada ante los ojos de sus hijos o por sus hijos mismos. ¿Pensó acaso en su suegra —a la que salvó sin embargo del cadalso—, vengándose así mejor de la presidenta al ejecutarla en efigie, profanando los principios de que estaba imbuida esa mujer autoritaria? Ya en el personaje de Justine, Sade había idealizado a la mujer "tribada" (es decir, la mujer sin compromiso social), opuesta al ideal social de madre. Dolmancé, el hombre que "jamás duerme en paz sino cuando se ha mancillado suficientemente en las circunstancias que los tontos llaman crímenes", expone su concepto de la naturaleza, de donde resulta que la destrucción y la creación no son sino los dos aspectos de una sola ley fundamental. Partiendo de este argumento —de donde derivará la idea final: *el asesinato es una modificación de las formas de la materia*, y que lo llevara a exaltar la tribadía, la sodomización de las mujeres, la pederastia— Dolmancé combate la procreación como noción moral y ataca el principio paterno, principio de conservación social. ¿Cómo es posible, cabe preguntarse, que nada aluda particularmente al odio que Sade habría podido concebir por su propio padre, instigador de su desdichado matrimonio? Dejemos a los biógrafos el cuidado de reconocer en el presidente de Blamont y su amigo d'Olbourg, personajes de *Aline et Valcour*, caricaturas del conde de Sade y del presidente de Montreuil, y en sus actuaciones y su manera de disponer de sus hijos con fines de libertinaje, una caricatura novelada de las circunstancias del matrimonio de Sade; sería para mejor vengarse que los pintó con trazos tan negros. Venganza que no excluye la complicidad. Los padres de *Aline et Valcour* como el de *Eugénie de Franval* son las variantes de ese tipo de personaje que reaparece siempre tanto en las obras clandestinas como en las obras públicas del marqués, encargado de la gran misión subversiva que Sade le ha confiado al crearlo: el *padre de familia destructor de su familia*. Precisamente al darle el papel de héroe negro, y no el de

hombre virtuoso y respetable, Sade establece entre su propia persona y la de su padre una identificación que toma la forma de una verdadera adoración del padre, como contrapartida de ese odio a la madre que desempeña siempre el papel de la mujer honorable para ser hollada mejor.

"La sangre de la madre, dice Bressac en el momento en que perpetra su matricidio, no es la que forma al niño, sino sólo la del padre; el seno de la hembra fructifica, conserva, elabora, pero no provee nada, y por esta reflexión jamás hubiese atentado contra los días de mi padre, mientras que me parece la cosa más sencilla cortar el hilo de los de mi madre." Concepto anatómico tal vez voluntariamente falseado, que nos muestra mejor hasta qué punto Sade está obsesionado por la necesidad de que el hombre nazca de la mujer, necesidad que le parece una degradación de la naturaleza y del género humano. Por eso nos pintará al padre perpetuamente irritado contra la esposa-madre que, en todas las novelas sadistas, es el obstáculo de las relaciones directas entre el padre y sus hijos, y sobre todo de las relaciones sodomitas entre el padre y el hijo.

Sade exalta la sodomía y el incesto, como los atributos de la paternidad: el padre debe romper las cadenas conyugales que le impiden gozar físicamente de sus hijos; sin embargo ninguna ley natural se opone a ello. La sociedad ha erigido en leyes sociales ciertas leyes naturales, no ha legitimado otras; por eso los padres sadistas tienen que recurrir a la astucia, a esconder su paternidad a sus hijas para poseerlas a gusto, una vez que han alcanzado su edad núbil.

No hay ejemplo más típico del complejo antimaterno que el de Bressac, huérfano de padre;... en lugar de transformar (aprovechando la ausencia del padre) su condición de hijo en un papel de segundo esposo para la madre (complejo de Edipo positivo), representa al contrario la virilidad y crueldad natural del padre ausente, *venga*, por así decir, su ausencia. Mientras en el complejo de Edipo la supresión

del padre permite restablecer la unión primitiva de la madre y del niño, *la supresión de la madre ejecutada juntamente por el padre y el hijo* —tal como se narra en la historia de Brisa Tresta (*Juliette*)— hace más evidente la rivalidad latente entre la madre y el hijo, y revela esa comunidad entre el hijo y el padre. En Sade, particularmente, *el Padre al castigar a la madre en favor del hijo*, o romper con su esposa por amor al hijo, lo libera de la prisión materna.

El motivo secreto del odio por la Madre (cuyo carácter *carcelero* es una elaboración secundaria) podría estar más cerca de lo que parece del resentimiento con respecto a la virgen. La Virgen, que encarna la pureza, se confundiría al comienzo con la Madre idolatrada por el hijo. Luego un acontecimiento, o la simple sospecha del acontecimiento (la sospecha actúa constantemente en Sade) hace aparecer a la Madre bajo su aspecto carnal inspirando a la vez atracción y repulsión; *¿ha habido una atracción del elemento adorable? De ningún modo, ese elemento adorable guarda todo su valor intrínseco: pero no pertenece propiamente a la Madre: es la misma esencia pura. Entonces la imagen de la Madre es sustituida por la de la virgen.*

Pero esa imagen conserva el carácter prohibitivo edípico de la madre, dirán los analistas que deben mantener la teoría del complejo de Edipo, y agregarán: por ser una variante de la imagen edípica de la madre, la virgen mantiene ese carácter que excluye su posesión. Los analistas ven una génesis continua de motivos; son incapaces de admitir la idea de la *discontinuidad de los planos*, la única que permite al alma fijar un valor en sí mismo irreductible. Sin valor irreductible no hay conciencia, no hay sublimación. Ahora bien, la imagen de la pureza bajo su aspecto femenino, si aparece al niño Sade ante todo encarnada en su madre, no deja de existir libremente en su espíritu como una cualidad identificable con los objetos de la religión y, por tanto, ya venerable, ya *blasfemable*, como debía ocurrir en Sade.

En Sade, la Madre tiene el papel castrador propio del Padre en el complejo de Edipo. Ella es la rival del hijo (en el plano homosexual) ante el Padre como lo es ante su hija. Así, no sólo la madre despojada de toda atracción edípica representa *el encarcelamiento, el ahogo* (por las leyes sociales y la religión), sino que pierde esa atracción en beneficio de la virgen inaccesible, atracción sacrilega que pertenece a la esfera religiosa y espiritual y se relaciona con un amor trascendido.

El hecho inicial de Sade escapa a las investigaciones. Pero se reproduce en las circunstancias de su casamiento: su madre es sustituida por su suegra, la *Presidenta de Montreuil*; su inclinación lo llevaba a la hermana menor de la esposa que le es impuesta: así la situación incestuosa se realiza en la pasión prohibida que sentirá por su cuñada. Un incidente capital agrava esta situación: rapta a su *cuñada*, que es *Canonessa*, y la hace su amante en el curso de su primer viaje a Italia. Sade no puede olvidarla, aun después de varios años de matrimonio. De ahí la acción obstinadamente punitiva de la *Presidenta de Montreuil*, prototipo de la madre sofocante (*Bastilla*, etc.).

La imagen del Padre destructor de su familia, aparece aquí como una fabulación compensadora de la conciencia atea del alma de Sade; por esa visión Sade sale de la prisión materna y puede comunicarse con la esencia de la pureza, que se encarna en la virgen; en efecto, al carácter exclusivo de la virgen, Sade opone el carácter transgresor del Padre. La vocación virginal implica el renunciamento a la condición de madre y por consiguiente a la creación de una familia carnal, y esto en nombre de una maternidad espiritual. En la mente de Sade no hay evidentemente vocación que valga, pero existe la imagen, para él equívoca, de la pureza virginal; tampoco es cuestión de renunciamento, pero de un modo obsesivo esta imagen de la pureza virginal, que ataca la posesión viril, implica una prohibición de la fami-

lia nacida de la unión carnal. Por esos motivos insinuantes, la visión del *Padre destructor de su familia* se convierte en cierto modo en el contexto sacrilego de la inaccesible pureza.

Para concluir, subrayaremos *el carácter una vez más maniqueo* de esa mitología íntima: el odio por la madre y el odio por la materia es todo uno; más aun, la adoración del Padre destructor procede de la aspiración destructora a la pureza original.

III

La aspiración frenética a experimentar *todas las formas de goce imaginables*; a convertirse en el sujeto capaz de agotar la *totalidad de las experiencias posibles*, cuando esa totalidad de lo posible no se puede alcanzar y lo *posible es de hecho imposible de agotar*, por lo tanto *inagotable*; esa aspiración a la monstruosidad integral, en Sade, cómo no relacionarla con la doctrina herética de Carpocrate, el sectario agnóstico cuya aspiración a la pureza original por una práctica que agote todos los crímenes, arroja una luz reveladora sobre la organización de un espíritu como el que estudiamos?

"Conciliate en seguida con tu adversario mientras vas con él por el camino; porque no acontezca que el adversario te entregue al juez, y el juez te entregue al alguacil, y seas encarcelado. En verdad te digo, que no saldrás de allí mientras no pagues el último cuadrante." (Mateo V, 25-26).

La secta de los Carpocratianos daba una interpretación profunda de este pasaje: veían en él la doctrina de la no-resistencia al creador de este mundo de tinieblas del que Jesús ha venido a liberar al hombre para restituirlo a la luz del Padre celestial. Según ellos, la omisión de los pecados enfañaría la reencarnación del alma, exigida por el creador de este mundo, hasta que ésta hubiese consumido toda su culpabilidad. El crimen es un tributo pagado a la vida, di-

cen, tributo deducido por el creador de esta vida. Por eso el alma tiene que entregarse al pecado, en cuanto la tentación se presenta, so pena de ser entregado al juez (el Dios malo creador de este mundo) que la aprisiona — en un nuevo cuerpo — hasta que haya pagado todas sus deudas — del último cuadrante. Para ellos, el Evangelio enseña a los hombres cómo hay que devolver a la luz lo que es de la luz, restituyendo a las tinieblas lo que es de las tinieblas. Ahora bien, el mito de la reencarnación del alma — admitido por todos los agnósticos — supone un concepto cuantitativo del alma integral; las reencarnaciones sucesivas agotan su culpabilidad.

La razón de ello es que los Carpocratianos no han querido reconocer en Jesús al Hombre-Dios cuya Encarnación viene a asumir toda culpabilidad y suprimir toda necesidad de una reencarnación del alma en el sentido carpocrático, o bien toda reiteración del acto transgresor en el sentido de Sade. No bien se rechaza la representación de Dios encarnado de una vez por todas en el hombre, la idea de una reencarnación para agotar lo que queda de pecado por cometer, como la necesidad de recomenzar indefinidamente el pecado, o por fin la necesidad del eterno retorno de lo Mismo que, según Nietzsche, hace recorrer al alma una serie de existencias y de identidades diversas antes de volver a una primera identidad consciente, se presentan al pensamiento como otras tantas economías del Ser.

INDICE

<i>Advertencia</i>	11
EL FILÓSOFO MALVADO	15

SADE MI PRÓJIMO

Sade y la revolución	51
Bosquejo del sistema de Sade	71
Bajo la máscara del ateísmo	105

<i>Apéndices</i>	131
------------------------	-----