

III Congreso Internacional Transformaciones Culturales: Debates de la teoría, la crítica y la lingüística. Universidad de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2008.

Variaciones del concepto de Naturaleza en la obra del Marqués de Sade.

Mariano Vilar.

Cita:

Mariano Vilar (Agosto, 2008). *Variaciones del concepto de Naturaleza en la obra del Marqués de Sade. III Congreso Internacional Transformaciones Culturales: Debates de la teoría, la crítica y la lingüística. Universidad de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/mariano.vilar/12>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pgOh/tNa>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Variaciones del concepto de Naturaleza en la obra del Marqués de Sade.

Vilar, Mariano

“Toutes les idées intellectuelles sont tellement subordonnées
à la physique de la nature
que les comparaisons fournies par l’agriculture ne nous
tromperont jamais en morale.”

La philosophie dans le boudoir

1. Introducción

El propósito de este trabajo es analizar las articulaciones del concepto de Naturaleza en las obras del Marqués de Sade, relacionándolas con algunos conceptos dominantes durante el período de la Revolución Francesa. Para esto, nos centraremos en *La philosophie dans le boudoir* (y en particular el ensayo que contiene: “François, encore un effort si vous voulez être républicains”), y *Justine*, aunque tomaremos también algunos pasajes clave de *Juliette* y *Les 120 journées de Sodome*, así como de la “Idea sobre la novela” que precede *Les crimes de l’amour*.

El concepto de “Naturaleza” tal como aparece utilizado en argumentaciones filosóficas, políticas y morales suele implicar la paradoja de pretenderse como originario y necesitar aún así de alguna definición. El “retorno a la naturaleza” es una expresión de deseo que recorre grandes tramos del pensamiento del siglo XVIII –y ciertamente de muchos otros períodos. Pero el problema es, evidentemente, que no hay un concepto homogéneo de Naturaleza en el que todas las corrientes puedan confluir. Como demuestran tan frecuentemente las argumentaciones de los libertinos de Sade, tratar de ubicar la Naturaleza en la pura realidad conduce siempre a algún imaginario.

La posición que ocupa aumenta este efecto, ya que se relaciona de forma directa con los grandes temas de la literatura sadiana: la perversión sólo tiene sentido en relación a un concepto de lo natural, la crítica al cristianismo cobra su fuerza del rechazo de la creación externa (o sea, de una fuerza que trasciende la Naturaleza), y la libertad (o su imposibilidad) es la consecuencia de la posibilidad de apartarnos de sus mandatos.

Es posible aislar tres grandes aspectos de la naturaleza tal como aparece en el discurso de los libertinos de Sade:

1. La naturaleza como fuerza creadora inmanente (o *natura naturans*).
2. La naturaleza como máquina.
3. La naturaleza como origen puro, enfrentado a las convenciones sociales.

Pese a que todos estos temas –y particularmente el último, que en cierto sentido los abarca a todos- se superponen entre sí constantemente, es en principio posible aislarlos y analizarlos individualmente. El primero contiene el germen de la religión natural sadiana, el segundo, determina su filosofía moral; el tercero parece abarcar su forma de concebir la relación entre el hombre y la sociedad.

Simone de Beauvoir ofrece un punto de partida posible para pensar la relación del concepto de Naturaleza en Sade con el pensamiento político y filosófico que le es contemporáneo:

“Pero si se destaca entre todos sus predecesores es porque ellos, tras haber denunciado lo malo de la naturaleza, le oponían una moral artificial proveniente de Dios o de la sociedad: mientras que, del credo generalmente aceptado: *La naturaleza es buena, acatémosla*, Sade desdeña la primera parte para conservar paradójicamente la segunda. El ejemplo de la naturaleza guarda entonces un valor de imperativo aunque su ley sea el odio y la destrucción.”¹

Aunque simplificador, es posible reconocer con de Beauvoir que la mimesis Sadiana de la naturaleza es conjuntamente una inversión de ambos sistemas: al hacer del libertino su espejo y su fiel seguidor, subvierte el principio que guía la teoría política clásica, es decir, la búsqueda de un orden armónico.

3. Creación, máquina y origen

Dolmancé explica brevemente uno de los núcleos de la filosofía de Sade en el tercer diálogo de *La philosophie*:

“Si la matière agit, se meut, par des combinaisons qui nous sont inconnues, si le mouvement est inhérent à la matière, si elle seule enfin peut, en raison de son énergie, créer, produire, conserver, maintenir, balancer dans les plaines immenses de l'espace tous les globes dont la vue nous surprend et dont la marche uniforme, invariable, nous remplit de respect et d'admiration, que sera le besoin de chercher alors un agent étranger à tout cela, puisque cette faculté active se trouve essentiellement dans la nature elle-même, qui n'est autre chose que la matière en action? Votre chimère déifique éclaircira-t-elle quelque chose?”²

La cita de *La philosophie dans le boudoir* nos coloca directamente en el centro de la cuestión. Dolmancé esgrime este argumento para demostrar que Dios no existe, y en ese sentido, su concepto de la naturaleza es eminentemente negativo: su funcionamiento apunta a una supresión de la trascendencia. Al identificar la naturaleza con un movimiento ciego, parece en principio negarle toda intencionalidad, así como todo contenido positivo.

Sin embargo, en el mismo parlamento encontramos una tesis ligeramente diferente, que Dolmancé presenta como correlativa. Según él, Dios sería un obstáculo molesto para la naturaleza, ya que la voluntad del primero sería sólo el bien, mientras que la naturaleza buscaría un balance: “Il lui faut une somme égale de vice et de vertu, et l'individu qui exerce l'un ou l'autre est la chose du monde qui lui est le plus indifférente”³.

Ya en esta disyuntiva entre la naturaleza como una energía pura y la naturaleza como un principio de organización moral, es posible leer como la pretendida referencia a lo real desemboca en lo imaginario, incluso en el mito, al construir una Naturaleza que tiene *intenciones*, que *desea*. Su visión de la Naturaleza aparece de alguna forma confundida con la Providencia.

Esto puede encontrarse también en el sistema de Pío XII tal como aparece desarrollado en *Justine*, pero aquí ya no se trata de coincidir especularmente con la naturaleza, sino de servir a sus propósitos ocultos. Desde la concepción de Sade, el hombre no puede crear realmente sin quitarle a la naturaleza sus derechos. Por lo tanto, sólo le queda contribuir mediante la destrucción, y lo que puede destruirse es la naturaleza en su aspecto ya creado, “cosificado”, en tanto *natura naturata*. Tal como en los sacrificios (y sacrificar es un verbo muy frecuente en los discursos sadianos), se trata de hacer realidad la energía pura de la naturaleza en el momento de la muerte de la víctima. La división teológica entre *naturans* y *naturata*, secularizada, se convierte en la oposición entre la energía en movimiento y la energía en reposo. Y como señala Deleuze⁴, esta naturaleza en movimiento, no puede captarse por la experiencia y es sólo objeto del razonamiento. Poder reafirmar su existencia es, justamente, el motivo fundamental de la insistencia explicativa de los principales libertinos.

El desprecio constante que expresan los libertinos hacia la reproducción y la maternidad es comprensible dentro de este movimiento. Siendo la creación imposible para el hombre, el engendramiento sólo reproduce lo creado. es más difícil relacionarlo con un conocido párrafo de su *Idea sobre la novela*:

“Oh, vosotros, que deseáis aventuraros en esta difícil y espinosa carrera, tened siempre en cuenta que el novelista es el hijo de la Naturaleza, que ella lo ha creado para que él sea su pintor; si no se convierte en el amante de su madre en el momento en que ella lo da a luz, es preferible que no escriba porque nunca lo leeremos.”⁵

Como observa Lucienne Frappier-Mazur⁶, es bastante difícil relacionar esta afirmación de Sade con lo que aparece enunciado por los libertinos en sus libros, donde, como vimos, el poder generador de la naturaleza está sólo en el padre, así como el poder destructor. Reconocemos el juego irónico entre un lugar común (“seguir a la naturaleza”) y la perversión más célebre (el incesto), pero su aplicación aquí da cuenta más de la plasticidad del concepto de Naturaleza para Sade que de su posible sistematicidad.

Las declaraciones de los libertinos en oposición a la ficción cristiana del libre albedrío son frecuentes: “Todas estas cosas dependen de nuestra conformación, de nuestros órganos, de la manera en que nos afectan, y somos menos dueños de cambiar nuestros gustos que de lo que somos de variar la forma de nuestros cuerpos.”⁷

No es complicado relacionar este tipo de declaraciones con la filosofía materialista del siglo XVIII, derivada del intento de suprimir la dualidad cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, otorgándole realidad sólo a esta última, cuyo desenvolvimiento puede explicarse únicamente por causas mecánicas. Julien Offroy de La Mettrie, con su clásico *El Hombre Máquina* es el representante evidente de esta tendencia. Para Sade, la complejidad de asociar esta determinación material con el crimen proviene de que parece deshacer toda su capacidad de trasgresión (¿qué es un

crimen si su realización está determinadas por la naturaleza, y si esta misma naturaleza lo prescribe?). Suelen señalarse dos posibilidades: puede entenderse que el crimen sigue siendo tal en tanto lo es para la consciencia del *hombre común*, cuya relación con el *hombre natural* es siempre discutida (tanto por Rousseau como por Sade). O puede seguirse la sugerencia de Klossowski según la cuál el sistema sadiano mantiene a Dios como una instancia necesaria de provocación. Como veremos más adelante, la trasgresión de la Naturaleza no adopta esta estructura, en tanto implica un nivel superior de la dialéctica sadiana.

En este movimiento, podemos percibir el aspecto fundamental que separa la moral sadiana de las principales corrientes que buscan encontrar en el concepto de naturaleza su principal punto de apoyo: para Rousseau, La Mettrie e incluso Spinoza – cada uno con inflexiones propias-, la Naturaleza es parte central de una cadena indisoluble que asocia racionalidad, virtud y placer. En otras palabras, armonía. La suposición esencial de estas corrientes es que la naturaleza responde a un orden providencial, y ese orden es necesariamente el del bien.

Sabemos que el problema de las teorías que intentan encontrar un fundamento definitivo para la moral es que suelen presuponer una idea general del Bien, y sólo buscan confirmarlo en un plano cuya realidad no pueda ser discutida como meramente convencional. Es cierto que estos cuestionamientos pueden abarcar zonas importantes y cuestionar ideologías del poder (típicamente al cristianismo, al menos en el siglo XVIII) pero se presume que no conducirán a declaraciones opuestas a las de las leyes canónicas.

La Mettrie es buen ejemplo: luego de denunciar con argumentos materialistas la supuesta existencia del espíritu, y de presentar una Naturaleza que coincide en numerosos puntos con la de los libertinos sadianos, llega a la conclusión de que la ley natural “nos enseña aquello que no debemos hacer porque no quisiéramos que se nos hiciese a nosotros”.⁸ Con lo que el principio cristiano del reconocimiento del prójimo se limita a un cambio de enunciación.

El caso de Spinoza es sin duda el más complejo, ya que elude los dualismos en los que desembocan rápidamente las corrientes menos elaborados (tales como naturaleza/opinión) al unificar toda la existencia en una única sustancia inmanente. De todas formas, no por eso deja de reencontrar en esto un retorno a la armonía, ya que distingue que en la naturaleza del hombre hacer “el bien” (aunque la definición de Spinoza es más compleja) es lo único que se adecua a su felicidad. Por otro lado, hay un señalamiento en una de las cartas de Spinoza a Blijenbergh que puede leerse perfectamente en clave sadiana:

“Si conviniera mejor con la naturaleza de alguien ahorcarse, ¿podrían darse motivos para que no lo hiciese? Concedo empero la posibilidad de que tal naturaleza se dé y entonces digo, ya sea que yo admita el libre albedrío o no, que si alguien viera que puede vivir mejor en la horca que en su mesa, pasaría por loco si no se colgara, y que quien viese claramente que de hecho disfrutaría de una esencia más perfecta si cometiese crímenes que siguiendo la virtud, sería él también loco si no los cometiera. Porque los crímenes serían virtud respecto de una naturaleza humana tan extraña”.⁹

Spinoza se acerca a Sade al buscar demostrar la adecuación entre naturaleza y virtud sin apelar a los sentimientos. Sin embargo, Sade se diferencia de su filosofía en cuanto no plantea la naturaleza como un absoluto, sino que mantiene la dualidad entre natural y anti-natural, colocando a Dios y a todo lo relacionado con la moral cristiana en la segunda categoría.

Pero el aspecto donde su coincidencia es más fuerte es en la teoría de las pasiones y los afectos. Si bien vimos como la armonización con la Naturaleza en Spinoza tiende a conducir al bien y a las acciones virtuosas, no deja de ser cierto que su perspectiva sobre las pasiones implica un movimiento de coordinación entre el racionalismo y el estoicismo, cuyo propósito no es, como dice la ética tradicional, evitar todas las pasiones posibles, sino transformar las pasiones en acciones mediante un acto de entendimiento. La filosofía mecanicista tanto en Sade como Spinoza, en tanto asume la determinación causal de todo lo que sucede según un esquema fijo, no puede pretender del hombre que evite las pasiones a las que está naturalmente condicionado. De lo que se trata, entonces, es de comprenderlas racionalmente y dentro de su propia perfección, con lo que el alma pasa a concebirlas como actos. Las “pasiones” son sólo actos comprendidos imperfectamente.

Maurice Blanchot¹⁰, sin hacer referencia a Spinoza, descubre este principio en el par Justine-Juliette, señalando inteligentemente que las aventuras de ambas hermanas son esencialmente muy similares, con la diferencia de que Justine sufre lo que Juliette goza. Es la perspectiva de Juliette la que convierte el vicio –más allá de que ocupe un lugar activo o pasivo en él- en una “acción” que puede entenderse en su propia perfección. No es particularmente difícil pensar toda la obra de Sade como una racionalización de sus pasiones, como un intento de demostrar que ellas también son racionales y perfectas en sí mismas. Ya hemos visto en nuestro apartado anterior que este modelo presenta siempre la complejidad entre una armonía del equilibrio (la naturaleza necesita mal y bien en cantidades parejas) y un caos del movimiento (la naturaleza es perpetua destrucción de lo creado).

Sabemos que el mecanismo por el cuál los libertinos reorganizan sus pasiones es la célebre “apatía”, que consiste -como dicen una y otra vez los personajes-, en quitar toda dimensión pasional del acto de violencia, que solo ejercido desde la pura frialdad puede considerarse pleno. La apatía deshace los condicionamientos de lo dado para liberar la energía y cortar todo gasto innecesario, impidiendo la posibilidad de recaer en la moral luego del acto. Funciona como la demostración negativa de la asociación entre naturaleza y moral tal como aparecía, por ejemplo, en *La Mettrie*:

“Los criminales, los malvados, los ingratos, aquellos, en fin, que no sienten la Naturaleza, tiranos desdichados e indignos de la luz, en vano hacen un cruel placer de su barbarie. Hay momentos calmos y de reflexión en que la conciencia vengadora se levanta, testimonia contra ellos y los condena a ser destrozados casi sin cesar por sus propias manos.”¹¹

No hace falta explayarse sobre la diferencia entre este párrafo y el que citamos de Spinoza un poco más arriba. *Sentir la Naturaleza* se entiende aquí en un sólo sentido, y la lista que propone la Mettrie (criminales, malvados, ingratos) demuestra lo cerca que aparece su concepto de ley natural del de la ley moral en su visión más extendida.

El problema de la Naturaleza es el fundamento que posibilita un imaginario naturalista, en tanto funciona como una búsqueda de lo real en el ser humano.

La insistencia en la necesidad de volver hacia el origen puro de la Naturaleza es lo que emparenta a Rousseau con Sade, y ambos coinciden en un rasgo esencial: la necesidad de lograr este movimiento mediante una educación. Pero se trata de una educación que sea, en cierto sentido, más negativa que positiva: o sea, de des-aprender (o en el caso de Emilio, objeto experimental, jamás conocer) una gran parte de las costumbres y hábitos mentales de la educación occidental tradicional.

En ese sentido, por más lejos que esté en principio el educador del Emilio del libertino sadiano, ambos toman para sí el complejo lugar de enunciación de *delegado* de la Naturaleza, lo que no deja de implicar cierta paradoja, ya que hacen de su discurso un medio artificial para volver a una realidad que no sería esencialmente discursiva, y que en principio, no debería necesitar fuerzas exteriores para imponerse sobre los hombres. Esto se hace evidente en la desconfianza de Rousseau por el signo y la imaginación. Sade utiliza el diálogo socrático, donde la aceptación de las verdades naturales enunciadas por Dolmancé tienen todo el aspecto de demostraciones socráticas, donde a cada afirmación se sigue una serie de acatamientos inmediatos (en una sucesión similar a las interjecciones de placer), con la posible excepción de la disputa con el caballero.

Rousseau reconoce dos características esenciales al hombre en su estado de naturaleza:

“(…) creo percibir dos principios anteriores a la razón, de los cuales el uno interesa profundamente a nuestro bienestar y propia conservación, y el otro nos inspira una repugnancia natural a la muerte o al sufrimiento de todo ser sensible y principalmente de nuestros semejantes.”¹²

No hace falta citar a Sade para reconocer inmediatamente cual de estos dos principios rechaza (“mi felicidad depende de la desigualdad y de la miseria de otros”). Gran parte del discurso del libertinaje se basa en la demostración de que entre el primer y el segundo principio roussoniano existe un abismo, abismo que no puede superarse sólo mediante la apelación a los sentimientos innatos. Lacan asocia a Sade con Kant en el rechazo de este sentimentalismo: precisamente el punto que los une es esta persecución de una ética que no se estructura apelando a la patología del sentimiento, y que por lo tanto, no asocie acríticamente el placer con la virtud¹³.

Sin embargo, Sade mantiene una ambigüedad constante en este aspecto. Si consideramos, como gran parte de la crítica, que la apatía es la auténtica cima de su *scientia sexualis*, efectivamente comprobamos que la negación del placer en provecho de un razonamiento frío es la forma que encuentran los libertinos sadianos para ser parte de una idea del crimen desde la Razón pura. Sólo de esta forma pueden percibir a la naturaleza como energía de la destrucción (ya que los sentidos y las pasiones conducen siempre hacia lo creado). Sin embargo, por más innegable que es la recurrencia de la apatía en momentos clave, no deja de ser cierto que lo que observamos constantemente en sus escenas eróticas es una interpelación directa al goce sensorial.

De hecho, esta ambigüedad es característica, y es lo que se ha descrito como el esfuerzo sadiano por erotizar el razonamiento (quizás sería mejor decir “sexualizar”, siguiendo el señalamiento de Barthes¹⁴ según el cuál el término “erótico” no describe

bien el estilo del marqués). Se trata de un anudamiento complicado. Como hemos señalado, la naturaleza como fuerza de movimiento perpetuo sólo resulta accesible mediante el razonamiento. Pero la naturaleza entendida como las pasiones que afectan el cuerpo –según el esquema mecanicista que vimos en el último apartado- es la que fundamenta la mayoría de las acciones del libertino, cuya justificación tradicional es “seguir a la naturaleza” en este último sentido.

La distinción de Rousseau entre “virtud” y “bondad”, tal como aparece en el *Emilio*, responde a un esquema similar. La bondad es lo que se adquiere naturalmente, pero en la virtud está la posibilidad del hombre de sostener esa disposición en un estado de cosas donde la naturaleza ha sido postergada en relación a la cultura. Al salvaje y al niño les basta con ser bondadosos, el hombre debe alcanzar la virtud para ser tal. Si entendemos la apatía como la virtud perseguida por los libertinos sadianos, puede encontrarse cierto paralelismo, en tanto formas de reconocer una imposibilidad de mantenerse asociado a la naturaleza por lazos puramente afectivos o pasionales. Es en este punto donde la asociación especular libertino-naturaleza adquiere la forma de una transgresión frustrada. Blanchot considera que consiste exclusivamente en un momento definitivo de negación, donde la misma naturaleza –ya dejada de lado la distinción entre *naturans* y *naturata*- aparece como negada en favor de una idea absoluta del sujeto soberano. La apatía es la forma sadiana de desapasionar la relación del hombre con la naturaleza, introduciendo un punto de quiebre y de independencia.

Pero la diferencia más significativa es el énfasis sadiano en la *particularidad* del mensaje de la Naturaleza. Hemos visto como para La Mettrie cada individuo es una máquina determinada por distintas capacidades, y Spinoza también busca entender a cada ser en relación a su capacidad de afección. Pero, salvo en los casos que ellos mismos pueden llegar a percibir como extrañas monstruosidades, se asume que el contenido de estas afecciones, aun con su variabilidad, no pueden ser incompatibles con la felicidad conjunta de los individuos, e incluso fomentan universalmente esta felicidad. Rousseau, en el *Emilio*, apenas parece admitir la posibilidad de que haya diferencias en lo que la naturaleza puede producir en los individuos, ya que su interés mayor es señalar todos las modificaciones –negativas- que producen las formas canónicas de la educación.

En cambio, Sade presenta la Naturaleza como una fuerza eminentemente variable, y es en la cultura donde percibe un intento perverso de homogeneización artificial.

4. Un esfuerzo más.

A lo largo del ensayo, Sade reproduce la mayoría de los argumentos que hemos estado comentando hasta ahora sobre la Naturaleza como fuera creadora original, y sobre la determinación absoluta que ejerce sobre el hombre. Pero hay dos aspectos en particular que resultan claves en su reflexión sobre el gobierno revolucionario y que se sostienen también sobre su concepción de lo Natural: la Naturaleza como energía en perpetuo movimiento, y la Naturaleza en contraposición con la Ley.

El estudio de Le Brun¹⁵ está centrado sobre la primera de estas cuestiones, en tanto busca definir al sistema sadiano como una “máquina atea” de denuncia y negación, que no acepta la instauración de nuevos sistemas de valores que promueve la revolución

(particularmente a través de los jacobinos). Es cierto que la caracterización de la negatividad sadiana por parte de Le Brun pareciera dejar de lado el carácter “positivo” de sus afirmaciones, es decir, aquellos aspectos donde Sade hace de su discurso un sistema pedagógico de transmisión de conocimientos (*los instructores inmorales, la escuela del vicio, etc.*), más allá del carácter trasgresor que estos conocimientos puedan tener.

La relación entre el movimiento de la Historia y el movimiento de la Naturaleza en Sade es difícil de desentrañar. No casualmente, este problema está directamente relacionado con el mismo significado del término “revolución”, en tanto sabemos que su uso primario está relacionado con la repetición de fenómenos naturales, como la revoluciones de los astros.¹⁶ Es claro que la relación que establece el discurso Revolucionario entre el movimiento de la Naturaleza y el de la Historia no podría analizarse sin un desarrollo que excede por mucho nuestros objetivos concretos. Podemos mencionar que ocupa un lugar central en los debates sobre el calendario, en cuanto se debatía si debía reproducir el movimiento de la historia francesa o si en cambio debía relacionarse con los ciclos naturales (como finalmente sucedió).

Es interesante ver algunos de estos problemas en un texto pre-revolucionario, el “Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres” de Rousseau:

"Del seno de estos desórdenes y revoluciones, el despotismo, elevando por grados su horrible cabeza y devorando todo cuanto hubiera percibido de bueno y de sano en todas las partes del Estado, llegaría por fin a hollar con sus plantas las leyes y el pueblo, y establecerse sobre las ruinas de la República. Los tiempos que precederían a este último cambio serían de confusión y de calamidades, pero al fin, devorado todo por el monstruo, los pueblos no tendrían ya ni jefes ni leyes, sino solamente tiranos (...) Es ése el último término de la desigualdad y el punto extremo que cierra el círculo tocando el del punto desde donde partimos. Aquí todos los individuos conviértense en iguales, porque no son nada, pues no teniendo los esclavos otra ley que la voluntad del amo, ni éste otra regla que sus pasiones, las nociones del bien y los principios de justicia se desvanecen incesantemente. Aquí todo lleva a la imposición de una sola ley: la del más fuerte, y por consiguiente a un nuevo estado natural diferente del primitivo, puesto que mientras el uno representa la naturaleza en toda su pureza, el otro es el fruto de un exceso de corrupción."¹⁷

En este párrafo, Rousseau mantiene un concepto de "revolución" ligado a su significado primario, esto es, el de los ciclos naturales. Se puede ver en la idea del "cierre del círculo" que comienza en la naturaleza idílica y acaba en la naturaleza corrompida, pero cuyos extremos se tocan, ya que la forma más corrupta de gobierno -el despótico- es también la que más se acerca a lo "natural", pero sólo luego de dar toda la vuelta por el ciclo de las perversiones administrativas.

Desde esta perspectiva, pareciera que Sade, que reconoce el despotismo del libertino en todo su valor, y en particular, en cuanto reduce sus víctimas a la nada, podría entenderse como una extremación voluntaria cuyo objetivo es el retorno a un estado auténtico de la naturaleza, lo que recuerda a la tesis de Klossowski sobre el deseo de Sade de *expiar* todos los crímenes de su época. Para eso, Sade -y en cierto sentido también Rousseau, en *el Contrato Social*- reconoce la necesidad de una enorme

potencia destructora, encarnada en el despotismo más anárquico, aquel que reivindicaban los libertinos de *Les 120 journées*.

Sin embargo, lo que vuelve más complejo cualquier planteo sobre el desarrollo histórico en Sade es la fuerza negativa de su pensamiento. Ya hemos hecho referencia al ensayo de Maurice Blanchot, donde el pensamiento sadiano aparece como una serie de negaciones progresivas. ¿Podemos interpretar esas negaciones como “dialécticas”, y percibir en el desarrollo del sistema sadiano una idea de la historia que se corresponda con este movimiento?. Podríamos decir que, al estar orientado hacia la destrucción y la anarquía, no se vincula directamente con una visión de la Historia como un avance, sino más bien un perpetuo retroceso, una especie de juego donde al Hombre (en tanto que ya no es uno con la Naturaleza) le corresponde combatir y desorganizar el impulso creador de su “madre”, en busca de esos momentos de anarquía que justifican los gobiernos intermedios. El discurso Revolucionario, con su potencia destructora y desmitificadora, así como por el lugar que le da a los letrados (incluso a algunos provenientes de la aristocracia, como Mirabeau, con quién Sade ha sido comparado en algunas ocasiones), puede ser funcional a esta visión sólo en tanto acepte que su condición es esencialmente criminal, es decir, en tanto acepte reproducir infinitamente las transgresiones al sistema precedente.

El nudo entre Naturaleza y Ley es donde este problema reaparece constantemente. La proposición general del opúsculo es que debe haber pocas leyes, y que estas deben ser lo más “benignas” posibles. La necesidad de esta reducción proviene precisamente de la *especificidad* de las determinaciones de la naturaleza, a las que ya hicimos referencia más arriba, y que implican que sus “necesidades” sólo pueden cumplirse mediante una amplia variedad de perversiones particulares. Es interesante que en este opúsculo Sade superponga las necesidades sociales (al admitir que una sociedad republicana, en tanto es una sociedad que intenta sacudirse guerras y crímenes históricos, debe mantener un grado de vicio capaz de sostener su energía) a las Naturales, y probablemente sea precisamente esta relación la que diferencia este ensayo de otros textos sadianos.

Si observamos el resto de nuestro corpus de textos, el personaje que más abiertamente conecta el discurso del libertinaje con un imaginario sobre el origen natural es la Dubois, y no es casual que enfoque esta conexión desde la óptica revolucionaria:

“Le dreté des riches légitime la coquinerie des pauvres, mon enfant; (...) La nature nous a fait naître tous égaux, Sophie; si le sort se plaît à déranger ce premier plan des lois générales, c’est à nous d’en corriger les caprices et de réperer par notre adresse les usurpations des plus forts...”¹⁸

Otros personajes de *Justine* señalan la tesis contraria, que indica que la Naturaleza marca desde el nacimiento la diferencia entre el fuerte y el débil, y por lo tanto, las diferencias que luego impone la sociedad (entre ricos y pobres) simplemente reproducen este movimiento originario. Sin duda podría atribuirse esta oposición a las características de cada uno de los personajes, o al contexto en que los encuentra Justine (Dubois la ayuda, Dalville la viola y la esclaviza), pero su coexistencia en los textos de Sade tiene raíces más profundas. Remite sin duda a la plasticidad del concepto en su

relación con el poder. Pero también, al complejo juego paródico que practica Sade frente a las instituciones de su tiempo. Puede acusarlas, como la Dubois, de anti-naturales en tanto son injustas con algunos (como es el caso de la propiedad privada) y de esta forma revalorizar la desviación que las trasgrede (como el robo). O puede reconocer la corrupción ya presente en las instituciones y aprovecharse de ellas, como hacen los numerosos libertinos ligados al poder en *Juliette*. La virtud existe sólo como una ficción de la subjetividad: el vicio forma las instituciones desde dentro, y las corroe desde afuera. La utopía revolucionaria de Sade consiste en asfixiar el discurso de la virtud mediante un sistema legislativo sintético cuyo objetivo es maximizar todo lo posible las oportunidades para el vicio, habilitando su circulación y manteniendo una cierta ambigüedad en cuanto a la permanencia de su carácter trasgresor (por ejemplo: no propone abolir la propiedad, sino despenalizar el robo). La diferencia con otras declaraciones de algunos libertinos es básicamente su democratización. En el ensayo, Sade busca hacer de las normas de sus “sociedades de ideas” (las agrupaciones de libertinos, tal como la de Juliette) un nuevo orden social, y ese orden es inclusivo: sólo excluye a aquellos ciudadanos que no nacen biológicamente aptos para el Estado.

La Naturaleza puede justificar todo por su realidad incuestionable como impulso reconocible en el hombre, por oposición a la realidad convencional de las leyes que, como Sade insiste en denunciar, varían entre Estado y Estado, y no pueden servir de parámetros. Pero también la ley de la Naturaleza es infinitamente particular, y se apoya en el impulso individual de cada consciencia hacia los objetos de su deseo; mientras que la ley estatal es indebidamente general, y sólo tiene su fundamento en la ventaja que esperan recibir de ella unos pocos, como el mismo Rousseau denuncia en sus momentos más cínicos. Sin embargo, sabemos que Rousseau concebía la posibilidad de dar un paso relativamente armónico entre ley natural y ley social, aún manteniendo la propiedad privada, así como el hombre puede pasar de ser naturalmente bondadoso a humanamente virtuoso, sin perder su felicidad en el camino. Para Sade, este paso puede darse sólo produciendo la equivalencia entre ley social y capricho individual (la fórmula clásica del absolutismo: “mi capricho es tu ley” reaparece en los discursos de los libertinos), entendiéndolo que este último necesariamente coincide con lo Natural, y que el primero sólo tiene alguna utilidad en tanto no lo estorbe. Esta posición difiere de todas formas de algunas de las posturas de los libertinos, que parecen reconocer en el freno de la ley un impulso suplementario para su deseo. De hecho, esta es la función del reglamento en *Les 120 journées* (“nada contiene al libertinaje, y el verdadero modo de extender y multiplicar los deseos es querer imponerles límites”¹⁹). Para su sociedad posrevolucionaria, sin embargo, la función de las leyes será asegurar la sumisión de todos los ciudadanos al estado de naturaleza: y en tanto afecta a los ciudadanos como cuerpos eróticos al mismo tiempo que como sujetos de derecho, podría entenderse el opúsculo como un ejercicio paródico de biopolítica pura.

5. Conclusiones

Este conflicto se retoma en *Justine*, qué también ve en la Naturaleza una fuerza eminentemente moral (opuesta, por ejemplo, a la sodomía “Ce crime horrible qui outrage également la natura et les lois”²⁰ y que tiene su santuario en el “corazón”²¹), frente a la oposición de los numerosos libertinos, en particular el sodomita Bressac,

cuya equiparación entre naturaleza y destrucción ya hemos citado antes. Podríamos decir que este tipo de disputas revelan esencialmente que cualquier definición de “Naturaleza” (y ya vimos las implicaciones de algunas definiciones posibles) implica, ante todo, un acto de fuerza, el discurso del violador que juega a esgrimir sus justificaciones en tanto tiene la posibilidad de imponerlas a su gusto. En este sentido, al demostrarse como el concepto de “retorno a la naturaleza” y de “hombre natural” sirve *también* a los objetivos del libertino, Sade denuncia del aspecto siempre ideológico que implica identificar la ley moral con la ley natural.

Pero por otro lado, la muerte final de Justine indica que esta polivalencia de lo “Natural” existe en los intersticios de la dinámica narrativa de sus obras: dentro de su desarrollo, la razón del libertino es también un absoluto, y su contrario, un error. Esta dinámica vuelve sobre el conflicto interno del “sistema” sadiano, que surge cuando intenta absolutizar conceptos esencialmente relativos, tales como el crimen, el Mal, la perversión, etc. De esta forma, se produce un equilibrio complejo entre una filosofía de la trasgresión y un sistema de pensamiento que mantiene la asociación clásica entre Razón, Naturaleza y Virtud, y que por lo tanto reduce su opuesto a la nada

Hemos visto básicamente dos movimientos, no del todo confluyentes, que caracterizan la apropiación sadiana del discurso sobre lo Natural: por un lado, la mimesis entre libertino y naturaleza, que si bien no llega a identificarlos absolutamente, hace que los deseos de uno y del otro se reflejen entre sí, sin distorsión alguna. Este es el discurso sadiano de exaltación de lo Natural, dominante en *La philosophie...*, y que también puede verse en el prólogo a los *Crímenes del amor* cuando Sade afirma que el deber del escritor es cometer incesto con su “madre”. Implica, en el mayor de los casos, la determinación materialista-maquínica que declaran explícitamente varios personajes e instituciones, negando su libertad. En esta perspectiva, pese al constante rechazo de la influencia de las madres que hemos señalado antes, pareciera que la naturaleza funciona como una suerte de matriz protectora que bien puede identificarse con lo maternal. En el opúsculo revolucionario, es la *madre patria*²², la que todo ciudadano debe amar (Sade da muestras de nacionalismo en muchos de sus textos), y que a su vez protege a todos sus hijos mediante leyes que promueven el uso de las pasiones.

Pero además, está el discurso dominante en *Juliette*, donde la relación con la Naturaleza toma el aspecto de la negación y de la violación, y en el que la libertad del hombre es afirmada (“el hombre es como una espuma”). Como dijimos, Blanchot sitúa la negación de la Naturaleza por sobre la de Dios en la dialéctica sadiana, y rastrea discursos de libertinos que confiesan su frustración frente a la posibilidad de ultrajarla de forma definitiva. En este aspecto, como generador de destrucción y caos, la Naturaleza toma algunos de los elementos de la figura paternal en Sade (en tanto el padre es quién deshace el núcleo familiar prostituyendo a las hijas y a su esposa, según la tipificación de Deleuze²³, que se ajusta tanto a *Les 120 journées* como al padre de Eugenia en *La philosophie...*), y su dinámica ya no es la identificación especular, sino la constante tensión.

Como hemos visto a lo largo de todo nuestro trabajo, estas dos variantes se contaminan entre sí constantemente, ya que la negación de lo natural es también una forma de exaltar su ley más importante, es decir, la destrucción de lo creado. En ese aspecto, el odio y el amor hacia la Naturaleza coinciden, y la única diferencia es que lo que a veces aparece como una convergencia victoriosa (la armonización entre las

pasiones, la naturaleza y la destrucción), en otras ocasiones es sólo la consecuencia inevitable de una frustración, donde el libertino encuentra en la Naturaleza un obstáculo para su soberanía.

Notas

-
- ¹ de Beauvoir, Simone. *El marqués de Sade*, Ediciones siglo veinte, Buenos Aires, 1974, p.83
- ² de Sade, Donatien-Alphonse. *La philosophie dans le boudoir*, Éditions 10/18, Paris, 2007, p.45
- ³ Marqués de Sade. *Les infortunes de la vertu*, Gallimard, Paris, 1970, p.220
- ⁴ Deleuze, Gilles. *Sacher Masoch & Sade*, Editorial Universitaria de Córdoba, Córdoba, 1969, p.25
- ⁵ Marqués de Sade. “Idea sobre la novela” en *Los crímenes del amor*. Editorial Quintaria, Buenos Aires, 1969, p.30.
- ⁶ Lucienne-Frappier Mazur. *Sade y la escritura de la orgía*. Ediciones Artes del Sur. Buenos Aires. 2006, p.35-49
- ⁷ *Ídem*, p.46
- ⁸ La Mettrie, Julien Offray. *El hombre máquina*. Eudeba, Buenos Aires, 1962, p.70
- ⁹ Spinoza, Baruch. “Epístola VI”, en *Las cartas del mal, correspondencia Spinoza-Blijenbergh*, Buenos Aires, Caja Negra, 2006, pp.75-76
- ¹⁰ Blanchot, Maurice. “La razón en Sade” en *Sade y Lautrémont*, Ediciones del Mediodía, Buenos Aires, 1967
- ¹¹ La Mettrie, Julien Offray. *op.cit.*, p.69
- ¹² Rousseau, Jean-Jacques. *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Leviatán, Buenos Aires, 2004, p.23
- ¹³ Lacan, Jacques. “Kant y Sade” en su: *Escritos II, siglo XXI*, Buenos Aires, 1985.
- ¹⁴ Barthes, Roland. “Sade I” en *Sade, Fourier, Loyola*. Editions du Seuil, Paris, 1971.
- ¹⁵ Le Brun, Annie. “La mecánica en el tocador” en *De pronto un bloque de abismo, Sade*. Córdoba, Ediciones Literales, 2002.
- ¹⁶ Koselleck, Reinhart. “Criterios históricos del concepto moderno de revolución” en *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1992.
- ¹⁷ Rousseau, Jean-Jacques. *Op.cit.* p.87
- ¹⁸ Marquis de Sade. *Les infortunes de la vertu*, p.103
- ¹⁹ Marqués de Sade. *Las 120 jornadas de Sodoma*, p.51
- ²⁰ Marqués de Sade. *Les infortunes de la vertu*, p.109
- ²¹ *Ídem*, p.124
- ²² Tal como señala Klossowski (*op.cit.*, p.62), que sin embargo no relaciona explícitamente este concepto hermafrodita con la visión de la Naturaleza propia del discurso sadiano.
- ²³ Deleuze, *op.cit.*, p.53

Referencias bibliográficas

- Adorno y Horkheimer, “Juliette o Iluminismo y moral” en su: *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Hermes, México, 1997, 104-145
- Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Editions du Seuil, Paris, 1971
- Bataille, Georges. *El Erotismo*, Tusquets, Buenos Aires, 2006.
- Blanchot, Maurice. “La razón en Sade” en *Sade y Lautrémont*, Ediciones del Mediodía, Buenos Aires, 1967
- de Beauvoir, Simone. *El marqués de Sade*, Ediciones siglo veinte, Buenos Aires, 1974.
- Deleuze, Gilles. *Sacher Masoch & Sade*, Editorial Universitaria de Córdoba, Córdoba, 1969.

-
- Furet, François. *Pensar la revolución francesa*. Ediciones Petrel, Barcelona, 1980.
- Frappier-Mazur, Lucienne. *Sade y la escritura de la orgía*. Ediciones Artes del Sur. Buenos Aires. 2006
- Klossowski, Pierre. *Sade, mi prójimo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.
- Koselleck, Reinhart. “Criterios históricos del concepto moderno de revolución” en *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Lacan, Jacques. “Kant y Sade” en su: *Escritos II*, siglo XXI, Buenos Aires, 1985.
- Le Brun, Annie. “La mecánica en el tocador” en *De pronto un bloque de abismo*, *Sade*. Córdoba, Ediciones Literales, 2002.
- La Mettrie, Julien Offray. *El hombre máquina*. Eudeba, Buenos Aires, 1962.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Leviatán, Buenos Aires, 2004.
- Spinoza, Baruch. “Epístola VI”, en *Las cartas del mal, correspondencia Spinoza-Blijenbergh*, Buenos Aires, Caja Negra, 2006, pp.75-76

Nota biográfica del autor

Estudiante de la carrera de Letras en la UBA, especializado en el área de Teoría Literaria. Presenté trabajos en los siguientes congresos: “XXXIX Jornadas de Estudios Americanos” (Tandil, 2007), “IX Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval UCA” (Buenos Aires, 2008) y “Primera Jornada de Lengua y Liteatura” en la Universidad Nacional de la Matanza (2008).
E-mail: frioconbotas@yahoo.com.ar