

EL OTRO SADE

DEMOCRACIA DIRECTA Y CRÍTICA INTEGRAL DE LA MODERNIDAD
(Los escritos políticos de D. A. F. de Sade. Un comentario)

JORGE VERAZA URTUZUÁSTEGUI



EL OTRO SADE
DEMOCRACIA DIRECTA Y CRÍTICA INTEGRAL
DE LA MODERNIDAD
(Los escritos políticos de D. A. F. de Sade.
Un comentario)



Colección

SOCIALISMO y LIBERTAD

Libro 234

Colección
SOCIALISMO y LIBERTAD

Libro 1 LA REVOLUCIÓN ALEMANA

Víctor Serge - Karl Liebknecht - Rosa Luxemburgo

Libro 2 DIALÉCTICA DE LO CONCRETO

Karel Kosik

Libro 3 LAS IZQUIERDAS EN EL PROCESO POLÍTICO ARGENTINO

Silvio Frondizi

Libro 4 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Antonio Gramsci

Libro 5 MAO Tse-tung

José Aricó

Libro 6 VENCEREMOS

Ernesto Guevara

Libro 7 DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO - DIALÉCTICA DE LO IDEAL

Edwald Ilienkov

Libro 8 LA DIALÉCTICA COMO ARMA, MÉTODO, CONCEPCIÓN y ARTE

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 9 GUEVARISMO: UN MARXISMO BOLIVARIANO

Néstor Kohan

Libro 10 AMÉRICA NUESTRA. AMÉRICA MADRE

Julio Antonio Mella

Libro 11 FLN. Dos meses con los patriotas de Vietnam del sur

Madeleine Riffaud

Libro 12 MARX y ENGELS. Nueve conferencias en la Academia Socialista

David Riazánov

Libro 13 ANARQUISMO y COMUNISMO

Evgeni Preobrazhenski

Libro 14 REFORMA o REVOLUCIÓN - LA CRISIS DE LA SOCIALDEMOCRACIA

Rosa Luxemburgo

Libro 15 ÉTICA y REVOLUCIÓN

Herbert Marcuse

Libro 16 EDUCACIÓN y LUCHA DE CLASES

Aníbal Ponce

Libro 17 LA MONTAÑA ES ALGO MÁS QUE UNA INMENSA ESTEPA VERDE

Omar Cabezas

Libro 18 LA REVOLUCIÓN EN FRANCIA. Breve historia del movimiento obrero en Francia 1789-1848. Selección de textos de Alberto J. Plá

Libro 19 MARX y ENGELS

Karl Marx y Friedrich Engels. Selección de textos

Libro 20 CLASES y PUEBLOS. Sobre el sujeto revolucionario

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 21 LA FILOSOFÍA BURGUESA POSTCLÁSICA

Rubén Zardoya

Libro 22 DIALÉCTICA Y CONCIENCIA DE CLASE

György Lukács

Libro 23 EL MATERIALISMO HISTÓRICO ALEMÁN

Franz Mehring

Libro 24 DIALÉCTICA PARA LA INDEPENDENCIA

Ruy Mauro Marini

Libro 25 MUJERES EN REVOLUCIÓN

Clara Zetkin

Libro 26 EL SOCIALISMO COMO EJERCICIO DE LA LIBERTAD

Agustín Cueva - Daniel Bensaïd. Selección de textos

Libro 27 LA DIALÉCTICA COMO FORMA DE PENSAMIENTO - DE ÍDOLOS E IDEALES

Edwald Ilienkov. Selección de textos

Libro 28 FETICHISMO y ALIENACIÓN - ENSAYOS SOBRE LA TEORÍA MARXISTA EL VALOR

Isaak Illich Rubin

Libro 29 DEMOCRACIA Y REVOLUCIÓN. El hombre y la Democracia

György Lukács

Libro 30 PEDAGOGÍA DEL OPRIMIDO

Paulo Freire

Libro 31 HISTORIA, TRADICIÓN Y CONSCIENCIA DE CLASE

Edward P. Thompson. Selección de textos

Libro 32 LENIN, LA REVOLUCIÓN Y AMÉRICA LATINA

Rodney Arismendi

Libro 33 MEMORIAS DE UN BOLCHEVIQUE

Osip Piatninsky

Libro 34 VLADIMIR ILICH Y LA EDUCACIÓN

Nadeshda Krupskaya

Libro 35 LA SOLIDARIDAD DE LOS OPRIMIDOS

Julius Fucik - Bertolt Brecht - Walter Benjamin. Selección de textos

Libro 36 UN GRANO DE MAÍZ

Tomás Borge y Fidel Castro

Libro 37 FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Adolfo Sánchez Vázquez

Libro 38 ECONOMÍA DE LA SOCIEDAD COLONIAL

Sergio Bagú

Libro 39 CAPITALISMO Y SUBDESARROLLO EN AMÉRICA LATINA

André Gunder Frank

Libro 40 MÉXICO INSURGENTE

John Reed

Libro 41 DIEZ DÍAS QUE CONMOVIERON AL MUNDO

John Reed

Libro 42 EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Georgi Plekhanov

Libro 43 MI GUERRA DE ESPAÑA

Mika Etchebéherè

Libro 44 NACIONES Y NACIONALISMOS

Eric Hobsbawm

Libro 45 MARX DESCONOCIDO

Nicolás González Varela - Karl Korsch

Libro 46 MARX Y LA MODERNIDAD

Enrique Dussel

Libro 47 LÓGICA DIALÉCTICA

Edwald Ilienkov

Libro 48 LOS INTELECTUALES Y LA ORGANIZACIÓN DE LA CULTURA

Antonio Gramsci

Libro 49 KARL MARX. LEÓN TROTSKY, Y EL GUEVARISMO ARGENTINO

Trotsky - Mariátegui - Masetti - Santucho y otros. Selección de Textos

Libro 50 LA REALIDAD ARGENTINA - El Sistema Capitalista

Silvio Frondizi

Libro 51 LA REALIDAD ARGENTINA - La Revolución Socialista

Silvio Frondizi

Libro 52 POPULISMO Y DEPENDENCIA - De Yrigoyen a Perón

Milcíades Peña

Libro 53 MARKISMO Y POLÍTICA

Carlos Néelson Coutinho

Libro 54 VISIÓN DE LOS VENCIDOS

Miguel León-Portilla

Libro 55 LOS ORÍGENES DE LA RELIGIÓN

Lucien Henry

Libro 56 MARX Y LA POLÍTICA

Jorge Veraza Urtuzuástegui

Libro 57 LA UNIÓN OBRERA

Flora Tristán

Libro 58 CAPITALISMO, MONOPOLIOS Y DEPENDENCIA

Ismael Viñas

Libro 59 LOS ORÍGENES DEL MOVIMIENTO OBRERO

Julio Godio

Libro 60 HISTORIA SOCIAL DE NUESTRA AMÉRICA

Luis Vitale

Libro 61 LA INTERNACIONAL. Breve Historia de la Organización Obrera en Argentina. Se-

lección de Textos

Libro 62 IMPERIALISMO Y LUCHA ARMADA

Marighella, Marulanda y la Escuela de las Américas

Libro 63 LA VIDA DE MIGUEL ENRÍQUEZ

Pedro Naranjo Sandoval

Libro 64 CLASISMO Y POPULISMO

Michael Löwy - Agustín Tosco y otros. Selección de textos

Libro 65 DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD

Herbert Marcuse

Libro 66 EPISTEMOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Theodor W. Adorno

Libro 67 EL AÑO 1 DE LA REVOLUCIÓN RUSA

Víctor Serge

Libro 68 SOCIALISMO PARA ARMAR

Löwy -Thompson - Anderson - Meiksins Wood y otros. Selección de Textos

Libro 69 ¿QUÉ ES LA CONCIENCIA DE CLASE?

Wilhelm Reich

Libro 70 HISTORIA DEL SIGLO XX - Primera Parte

Eric Hobsbawm

Libro 71 HISTORIA DEL SIGLO XX - Segunda Parte

Eric Hobsbawm

Libro 72 HISTORIA DEL SIGLO XX - Tercera Parte

Eric Hobsbawm

Libro 73 SOCIOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA

Ágnes Heller

Libro 74 LA SOCIEDAD FEUDAL - Tomo I

Marc Bloch

Libro 75 LA SOCIEDAD FEUDAL - Tomo 2

Marc Bloch

Libro 76 KARL MARX. ENSAYO DE BIOGRAFÍA INTELECTUAL

Maximilien Rubel

Libro 77 EL DERECHO A LA PEREZA

Paul Lafargue

Libro 78 ¿PARA QUÉ SIRVE EL CAPITAL?

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 79 DIALÉCTICA DE LA RESISTENCIA

Pablo González Casanova

Libro 80 HO CHI MINH

Selección de textos

Libro 81 RAZÓN Y REVOLUCIÓN

Herbert Marcuse

Libro 82 CULTURA Y POLÍTICA - Ensayos para una cultura de la resistencia

Santana - Pérez Lara - Acanda - Hard Dávalos - Alvarez Somoza y otros

Libro 83 LÓGICA Y DIALÉCTICA

Henri Lefebvre

Libro 84 LAS VENAS ABIERTAS DE AMÉRICA LATINA

Eduardo Galeano

Libro 85 HUGO CHÁVEZ

José Vicente Rangél

Libro 86 LAS GUERRAS CIVILES ARGENTINAS

Juan Álvarez

Libro 87 PEDAGOGÍA DIALÉCTICA

Betty Giro - César Julio Hernández - León Vallejo Osorio

Libro 88 COLONIALISMO Y LIBERACIÓN

Truong Chinh - Patrice Lumumba

Libro 89 LOS CONDENADOS DE LA TIERRA

Frantz Fanon

Libro 90 HOMENAJE A CATALUÑA

George Orwell

Libro 91 DISCURSOS Y PROCLAMAS

Simón Bolívar

Libro 92 VIOLENCIA Y PODER - Selección de textos

Vargas Lozano - Echeverría - Burawoy - Monsiváis - Védrine - Kaplan y otros

Libro 93 CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA

Jean Paul Sartre

Libro 94 LA IDEA ANARQUISTA

Bakunin - Kropotkin - Barret - Malatesta - Fabbri - Gilimón - Goldman

Libro 95 VERDAD Y LIBERTAD

Martínez Heredia - Sánchez Vázquez - Luporini - Hobsbawn - Rozitchner - Del Barco

Libro 96 INTRODUCCIÓN GENERAL A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Karl Marx y Friedrich Engels

Libro 97 EL AMIGO DEL PUEBLO

Los amigos de Durruti

Libro 98 MARXISMO Y FILOSOFÍA

Karl Korsch

Libro 99 LA RELIGIÓN

Leszek Kolakowski

Libro 100 AUTOGESTIÓN, ESTADO Y REVOLUCIÓN

Noir et Rouge

Libro 101 COOPERATIVISMO, CONSEJISMO Y AUTOGESTIÓN

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 102 ROSA LUXEMBURGO Y EL ESPONTANEÍSMO REVOLUCIONARIO

Selección de textos

Libro 103 LA INSURRECCIÓN ARMADA

A. Neuberg

Libro 104 ANTES DE MAYO

Milcíades Peña

Libro 105 MARX LIBERTARIO

Maximilien Rubel

Libro 106 DE LA POESÍA A LA REVOLUCIÓN

Manuel Rojas

Libro 107 ESTRUCTURA SOCIAL DE LA COLONIA

Sergio Bagú

Libro 108 COMPENDIO DE HISTORIA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Albert Soboul

Libro 109 DANTON, MARAT Y ROBESPIERRE. Historia de la Revolución Francesa

Albert Soboul

Libro 110 LOS JACOBINOS NEGROS. Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití

Cyril Lionel Robert James

Libro 111 MARCUSE Y EL 68

Selección de textos

Libro 112 DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA – Realidad y Enajenación

José Revueltas

Libro 113 ¿QUÉ ES LA LIBERTAD? – Selección de textos

Gajo Petrović – Milán Kangrga

Libro 114 GUERRA DEL PUEBLO – EJÉRCITO DEL PUEBLO

Vo Nguyen Giap

Libro 115 TIEMPO, REALIDAD SOCIAL Y CONOCIMIENTO

Sergio Bagú

Libro 116 MUJER, ECONOMÍA Y SOCIEDAD

Alexandra Kollontay

Libro 117 LOS JERARCAS SINDICALES

Jorge Correa

Libro 118 TOUSSAINT LOUVERTURE. La Revolución Francesa y el Problema Colonial

Aimé Césaire

Libro 119 LA SITUACIÓN DE LA CLASE OBRERA EN INGLATERRA

Federico Engels

Libro 120 POR LA SEGUNDA Y DEFINITIVA INDEPENDENCIA

Estrella Roja – Ejército Revolucionario del Pueblo

Libro 121 LA LUCHA DE CLASES EN LA ANTIGUA ROMA

Espartaquistas

Libro 122 LA GUERRA EN ESPAÑA

Manuel Azaña

Libro 123 LA IMAGINACIÓN SOCIOLÓGICA

Charles Wright Mills

Libro 124 LA GRAN TRANSFORMACIÓN. Crítica del Liberalismo Económico

Karl Polanyi

Libro 125 KAFKA. El Método Poético

Ernst Fischer

Libro 126 PERIODISMO Y LUCHA DE CLASES

Camilo Taufic

Libro 127 MUJERES, RAZA Y CLASE

Angela Davis

Libro 128 CONTRA LOS TECNÓCRATAS

Henri Lefebvre

Libro 129 ROUSSEAU Y MARX

Galvano della Volpe

Libro 130 LAS GUERRAS CAMPESINAS - REVOLUCIÓN Y CONTRARREVOLUCIÓN EN ALEMANIA

Federico Engels

Libro 131 EL COLONIALISMO EUROPEO

Carlos Marx - Federico Engels

Libro 132 ESPAÑA. Las Revoluciones del Siglo XIX

Carlos Marx - Federico Engels

Libro 133 LAS IDEAS REVOLUCIONARIOS DE KARL MARX

Alex Callinicos

Libro 134 KARL MARX

Karl Korsch

Libro 135 LA CLASE OBRERA EN LA ERA DE LAS MULTINACIONALES

Peters Mertens

Libro 136 EL ÚLTIMO COMBATE DE LENIN

Moshe Lewin

Libro 137 TEORÍAS DE LA AUTOGESTIÓN

Roberto Massari

Libro 138 ROSA LUXEMBURG

Tony Cliff

Libro 139 LOS ROJOS DE ULTRAMAR

Jordi Soler

Libro 140 INTRODUCCIÓN A LA ECONOMÍA POLÍTICA

Rosa Luxemburg

Libro 141 HISTORIA Y DIALÉCTICA

Leo Kofler

Libro 142 BLANQUI Y LOS CONSEJISTAS

Blanqui - Luxemburg - Gorter - Pannekoek - Pfemfert - Rühle - Wolffheim y Otros

Libro 143 EL MARXISMO - EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

Henri Lefebvre

Libro 144 EL MARXISMO

Ernest Mandel

Libro 145 LA COMMUNE DE PARÍS Y LA REVOLUCIÓN ESPAÑOLA

Federica Montseny

Libro 146 LENIN, SOBRE SUS PROPIOS PIES

Rudi Dutschke

Libro 147 BOLCHEVIQUE

Larissa Reisner

Libro 148 TIEMPOS SALVAJES

Pier Paolo Pasolini

Libro 149 DIOS TE SALVE BURGUESÍA

Paul Lafargue - Herman Gorter – Franz Mehring

Libro 150 EL FIN DE LA ESPERANZA

Juan Hermanos

Libro 151 MARXISMO Y ANTROPOLOGÍA

György Markus

Libro 152 MARXISMO Y FEMINISMO

Herbert Marcuse

Libro 153 LA TRAGEDIA DEL PROLETARIADO ALEMÁN

Juan Rústico

Libro 154 LA PESTE PARDA

Daniel Guerin

Libro 155 CIENCIA, POLÍTICA Y CIENTIFICISMO – LA IDEOLOGÍA DE LA NEUTRALIDAD IDEOLÓGICA

Oscar Varsavsky - Adolfo Sánchez Vázquez

Libro 156 PRAXIS. Estrategia de supervivencia

Ilienkov – Kosik - Adorno – Horkheimer - Sartre - Sacristán y Otros

Libro 157 KARL MARX. Historia de su vida

Franz Mehring

Libro 158 ¡NO PASARÁN!

Upton Sinclair

Libro 159 LO QUE TODO REVOLUCIONARIO DEBE SABER SOBRE LA REPRESIÓN

Víctor Serge

Libro 160 ¿SEXO CONTRA SEXO O CLASE CONTRA CLASE?

Evelyn Reed

Libro 161 EL CAMARADA

Takiji Kobayashi

Libro 162 LA GUERRA POPULAR PROLONGADA

Máo Zé dōng

Libro 163 LA REVOLUCIÓN RUSA

Christopher Hill

Libro 164 LA DIALÉCTICA DEL PROCESO HISTÓRICO

George Novack

Libro 165 EJÉRCITO POPULAR – GUERRA DE TODO EL PUEBLO

Vo Nguyen Giap

Libro 166 EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

August Thalheimer

Libro 167 ¿QUÉ ES EL MARXISMO?

Emile Burns

Libro 168 ESTADO AUTORITARIO

Max Horkheimer

Libro 169 SOBRE EL COLONIALISMO

Aimé Césaire

Libro 170 CRÍTICA DE LA DEMOCRACIA CAPITALISTA

Stanley Moore

Libro 171 SINDICALISMO CAMPESINO EN BOLIVIA

Qhana - CSUTCB - COB

Libro 172 LOS ORÍGENES DE LA CIVILIZACIÓN

Vere Gordon Childe

Libro 173 CRISIS Y TEORÍA DE LA CRISIS

Paul Mattick

Libro 174 TOMAS MÜNZER. Teólogo de la Revolución

Ernst Bloch

Libro 175 MANIFIESTO DE LOS PLEBEYOS

Gracco Babeuf

Libro 176 EL PUEBLO

Anselmo Lorenzo

Libro 177 LA DOCTRINA SOCIALISTA Y LOS CONSEJOS OBREROS

Enrique Del Valle Iberlucea

Libro 178 VIEJA Y NUEVA DEMOCRACIA

Moses I. Finley

Libro 179 LA REVOLUCIÓN FRANCESA

George Rudé

Libro 180 ACTIVIDAD, CONCIENCIA Y PERSONALIDAD

Aleksei Leontiev

Libro 181 ENSAYOS FILOSÓFICOS

Alejandro Lipschütz

Libro 182 LA IZQUIERDA COMUNISTA ITALIANA (1917 -1927)

Selección de textos

Libro 183 EL ORIGEN DE LAS IDEAS ABSTRACTAS

Paul Lafargue

Libro 184 DIALÉCTICA DE LA PRAXIS. El Humanismo Marxista

Mihailo Marković

Libro 185 LAS MASAS Y EL PODER

Pietro Ingrao

Libro 186 REIVINDICACIÓN DE LOS DERECHOS DE LA MUJER

Mary Wollstonecraft

Libro 187 CUBA 1991

Fidel Castro

Libro 188 LAS VANGUARDIAS ARTÍSTICAS DEL SIGLO XX

Mario De Micheli

Libro 189 CHE. Una Biografía

Héctor Oesterheld – Alberto Breccia - Enrique Breccia

Libro 190 CRÍTICA DEL PROGRAMA DE GOTHA

Karl Marx

Libro 191 FENOMENOLOGÍA Y MATERIALISMO DIALÉCTICO

Trần Đức Thảo

Libro 192 EN TORNO AL DESARROLLO INTELECTUAL DEL JOVEN MARX (1840-1844)

Georg Lukács

Libro 193 LA FUNCIÓN DE LAS IDEOLOGÍAS – CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Max Horkheimer

Libro 194 UTOPIA

Tomás Moro

Libro 195 ASÍ SE TEMPLÓ EL ACERO

Nikolai Ostrovski

Libro 196 DIALÉCTICA Y PRAXIS REVOLUCIONARIA

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 197 JUSTICIEROS Y COMUNISTAS (1843-1852)

Karl Marx, Friedrich Engels y Otros

Libro 198 FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD

Rubén Zardoya Loureda - Marcello Musto - Seongjin Jeong - Andrzej Walicki

Bolívar Echeverría - Daniel Bensaïd -Jorge Veraza Urtzuástequi

Libro 199 EL MOVIMIENTO ANARQUISTA EN ARGENTINA. Desde sus comienzos hasta 1910

Diego Abad de Santillán

Libro 200 BUJALANCE. LA REVOLUCIÓN CAMPESINA

Juan del Pueblo

Libro 201 MATERIALISMO DIALÉCTICO Y PSICOANÁLISIS

Wilhelm Reich

Libro 202 OLIVER CROMWELL Y LA REVOLUCIÓN INGLESA

Christopher Hill

Libro 203 AUTOBIOGRAFÍA DE UNA MUJER EMANCIPADA

Alexandra Kollontay

Libro 204 TRAS LAS HUELLAS DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

Perry Anderson

Libro 205 CONTRA EL POSTMODERNISMO – UN MANIFIESTO ANTICAPITALISTA

Alex Callinicos

Libro 206 EL MATERIALISMO DIALÉCTICO SEGÚN HENRI LEFEBVRE

Eugenio Werden

Libro 207 LOS COMUNISTAS Y LA PAZ

Jean-Paul Sartre

Libro 208 CÓMO NOS VENDEN LA MOTO

Noan Chomsky - Ignacio Ramonet

Libro 209 EL COMITÉ REGIONAL CLANDESTINO EN ACCIÓN

Alexei Fiodorov

Libro 210 LA MUJER Y EL SOCIALISMO

August Bebel

Libro 211 DEJAR DE PENSAR

Carlos Fernández Liria y Santiago Alba Rico

Libro 212 LA EXPRESIÓN TEÓRICA DEL MOVIMIENTO PRÁCTICO

Walter Benjamin – Rudi Dutschke – Jean-Paul Sartre – Bolívar Echeverría

Libro 213 ANTE EL DOLOR DE LOS DEMÁS

Susan Sontag

Libro 214 LIBRO DE LECTURA PARA USO DE LAS ESCUELAS NOCTURNAS PARA TRABAJADORES – 1^{er} Grado

Comisión Editora Popular

Libro 215 EL DISCURSO CRÍTICO DE MARX

Bolívar Echeverría

Libro 216 APUNTES SOBRE MARXISMO

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 217 PARA UN MARXISMO LIBERTARIO

Daniel Guerin

Libro 218 LA IDEOLOGÍA ALEMANA

Karl Marx y Friedrich Engels

Libro 219 BABEUF

Ilya Ehrenburg

Libro 220 MIGUEL MÁRMOL – LOS SUCESOS DE 1932 EN EL SALVADOR

Roque Dalton

Libro 221 SIMÓN BOLÍVAR CONDUCTOR POLÍTICO Y MILITAR DE LA GUERRA ANTI COLONIAL

Alberto Pinzón Sánchez

Libro 222 MARXISMO Y LITERATURA

Raymond Williams

Libro 223 SANDINO, GENERAL DE HOMBRES LIBRES

Gregorio Selsler

Libro 224 CRÍTICA DIALÉCTICA. Ensayos, Notas y Conferencias (1958-1968)

Karel Kosik

Libro 225 LA POLÍTICA REVOLUCIONARIA. Ensayos, Notas y Conferencias

Ruy Mauro Marini

Libro 226 *LOS QUE LUCHAN Y LOS QUE LLORAN. El Fidel Castro que yo ví*

Jorge Ricardo Masetti

Libro 227 *DE CADENAS Y DE HOMBRES*

Robert Linhart

Libro 228 *ESPAÑA, APARTA DE MÍ ESTE CÁLIZ*

César Vallejo

Libro 229 *LECCIONES DE HISTORIA. Documentos del MIR - 1965-1974*

Miguel y Edgardo Enríquez - Bautista Van Schowen - Ruy Mauro Marini y Otros

Libro 230 *DIALÉCTICA Y CONOCIMIENTO*

Jindřich Zelený

Libro 231 *LA IZQUIERDA BOLCHEVIQUE - (1922-1924)*

Izquierda Bolchevique

Libro 232 *LA RELIGIÓN DEL CAPITAL*

Paul Lafargue

Libro 233 *LA NUEVA ECONOMÍA*

Evgeni Preobrazhenski

Libro 234 *EL OTRO SADE. DEMOCRACIA DIRECTA Y CRÍTICA INTEGRAL DE LA MODERNIDAD (Los escritos políticos de D. A. F. de Sade. Un comentario)*

Jorge Veraza Urtuzuástegui

Esta obra audaz, vibrante, elocuente y erudita, que forma parte de una trilogía deslumbrante, es sin lugar a dudas uno de los grandes libros de teoría política e historia de las ideas, de la última década.

Escrita en los márgenes del orden dominante y desde el corazón mismo de la lucha de clases, es una experiencia intelectual incomparable, de alcance universal, que desafía todos los prejuicios, las convenciones y lugares comunes respecto a la biografía y la literatura del Ciudadano comunista y libertario Donatien Alphonse François de Sade.

Como muestra de nuestra admiración y respeto por el eminente Maestro Jorge Veraza Urtuzuástegui, sin más interés que hacerla del conocimiento del amplio público de habla castellana fuera de México, ponemos al servicio de la causa de los trabajadores del mundo entero esta edición digital de distribución gratuita.



<https://elsudamericano.wordpress.com>



La red mundial de los hijos de la revolución social

EL OTRO SADE

Democracia directa y crítica integral de la modernidad

(Los escritos políticos de D. A. F. de Sade. Un comentario)

Jorge Veraza Urtuzuástegui

Introducción

**SADE COMO PERLA NEGRA: RADIOGRAFÍA DE LAS ESTRATEGIAS DE LA
SOCIEDAD BURGUESA CONTRA SUS CRÍTICOS RADICALES**

Capítulo 1

**LOS ESCRITOS POLÍTICOS DE SADE Y SU TRANSFORMACIÓN DE LA POLÍTICA
(SU ESTRATEGIA Y SU TÁCTICA)**

Capítulo 2

**CLAVES DE LA CRÍTICA RADICAL DEL DESCLASADO SADE A LA MODERNIDAD
Y LOS 120 DÍAS DE SODOMA**

La crítica comunista utópica de Sade a la modernidad y la política bajo una forma literaria y antirreligiosa

Sade, en la bisagra de la modernidad, trasciende el horizonte burgués

Núcleo político estratégico positivo y crítica negativa y en clave sexual de la modernidad

Iwan Bloch contrastado con la humillación y opresión hasta la médula sexual

La ecuación falaz Sade = sus personajes, y las claves de su crítica política integral

El grado de conciencia de Sade sobre su crítica social a la modernidad

Sade y nosotros, o la opresión del Antiguo Régimen reactualizada en la posmodernidad neoliberal

En la bisagra de la modernidad, todas las contradicciones, todas las ilusiones y el doblez de la sociedad burguesa

Los personajes de Los 120 días de Sodoma y sus situaciones son odiosos y repulsivos para Sade

Pasolini, Los 120 días de Sodoma, el nazismo y el neoliberalismo

Capítulo 3

CONSEJOS AL REY Y AL PUEBLO LA CRÍTICA SOCIAL DE SADE FRENTE A MAQUIAVELO, BOCACCIO Y SHAKESPEARE

La carta al rey, entre la crítica a la modernidad y la utopía comunista

La coyuntura política que contextualiza la carta al rey

La carta al rey y Justine, Sade, Tito, Shakespeare y la estrategia política

Un Maquiavelo modernizado, ateo y positivo que aconseja al rey a favor del pueblo

El fondo y la forma de la sociedad burguesa y la radicalización de Sade hacia el comunismo

La argumentación de la política de acción positiva acorde con la libertad (monarquía constitucional)

Sexualidad y libertad en el Renacimiento y en la modernidad, o Boccaccio y Sade

De Boccaccio a Sade o de la sexualidad como liberación a la denuncia de la sexualidad como forma de opresión

La sexualidad encarcelada por los opresores y la crítica integral a la modernidad

Del optimismo político de Sade y de la carta al rey como carta al pueblo

Capítulo 4

UN PROBLEMA PARA SADE: CÓMO EXPRESAR LA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD MODERNA EN SUS NOVELAS Y CÓMO INTERVENIR POLÍTICAMENTE EN ELLA

Monarquía constitucional democrática frente a metafísica del aristócrata

La coyuntura internacional monárquica y las tendencias actuales a aristocratizar metafísicamente a Sade

Prisionero en La Bastilla, Sade arenga al pueblo; ya libre, publica su carta al rey

Las diversas estrategias de crítica social y política desplegadas por Sade: *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo, Los 120 días de Sodoma, Aline y Valcour y Cuentos y fábulas* (Justine)

Sade, Platón, Maquiavelo, Gramsci y, sobre todo; Epicuro

Sade frente al Platón de Karl Popper y frente al Marx auténtico

Capítulo 5

DEMOCRACIA DIRECTA Y SOBERANÍA COMO BIEN COMÚN O EL DIALÉCTICO SADE CARACTERIZA, CRITICA Y COMBATE LA EXPLOTACIÓN POLÍTICA

Radicalización política de Sade para conservar el poder en manos del pueblo revolucionario

Sade o la democracia directa ante la explotación burguesa de la política

La dialéctica de la soberanía del pueblo y sus representantes, y la psicología sadomasoquista del déspota y de sus servidores

La soberanía del pueblo como bien común, una tesis comunista, no de la burguesía

El pueblo sol y la democracia plebeya frente a los tarquinos, déspotas político-sexuales

La duda cartesiana para criticar el despotismo de la democracia burguesa

La revolución podría devenir dictadura y la ideología reaccionaria contesta identificando al líder revolucionario mesiánico con el déspota

El truco despótico: presentar leyes pasables en general y añadir luego reglamentos particulares que las trasgreden (ejemplos actuales)

Por qué no revocar todas la leyes previas en un momento de transición revolucionaria (dialéctica de la moderación revolucionaria para ser radical)

Democracia directa mediante democracia representativa multiplicada, pulverizada

Descartes y Napoleón y la estrategia política de vencer al detalle en cada batalla para ganar la guerra

La ley de la praxis y la ley de la estrategia militar (Antonio López de Santa Anna como contraejemplo)

Síntesis de las trampas de la democracia burguesa: el pueblo no sanciona las leyes y está sometido a dos cámaras de representantes

Analizar críticamente, sintetizar y pasar a la crítica positiva: confirmar la acción justa del pueblo

Estrategias para romper el monopolio informático y del poder

La fuerza para tomar el poder y la fuerza para conservarlo, momento crítico de las revoluciones

Dialéctica de las fuerzas productivas más poderosas de una sociedad y las fuerzas productivas técnicas limitadas.

Revolución en situación de atraso, posible recaída contrarrevolucionaria y culpabilización reaccionaria del pueblo

Volver a la vida cotidiana pero remodelándola tecnológica y organizativamente (incluido el derecho)

Capítulo 6

DEMOCRACIA DIRECTA MEDIANTE DEMOCRACIA REPRESENTATIVA (FIN DEL COMENTARIO A “IDEAS SOBRE EL MODO DE SANCIÓN DE LAS LEYES...”)

Síntesis: los tres poderes republicanos y el despojo del poder político al pueblo

El materialismo dialéctico sadiano y su democracia plebeya contra el Estado burgués

El municipio libre de la Revolución mexicana en la pedagogía popular sadiana o el mecanismo concreto de la democracia directa

El pueblo ignorante puede perfectamente sancionar las leyes que sus sabios representantes le proponen

*La dialéctica plebeya sadiana y el método cartesiano que la autentifica
Desde Aristóteles, el argumento reaccionario despoja al pueblo de su
forma humana*

Aristóteles, Le Bon y Hitler sobre el mismo tópico

Sade se alía a Solón contra Aristóteles y tutti quanti

Abusado por los amos, Sade, el comunista, advierte al pueblo del carácter de aquéllos

De la política mexicana y de la viabilidad del argumento sadiano sobre la democracia directa

De la posibilidad de la democracia directa bajo la sociedad burguesa y otras enseñanzas sadianas útiles en la era neoliberal

Capítulo 7

SADE CONTRA LA MILITARIZACIÓN DE LA REVOLUCIÓN: LA BURGUESÍA REVOLUCIONARIA INICIA LA CONTRARREVOLUCIÓN (Y LA NATURALEZA DE LAS REVOLUCIONES SOCIALES DEL SIGLO XX)

Nuestro derrotero

Un ejército reaccionario contra el pueblo

El pueblo es su propio ejército y su propia ley

Trabajo asalariado legítimo y traición de la burguesía

El antidemocrático secretismo y la congruencia política, novelística y biográfica de Sade

La violencia revolucionaria y el crecimiento de la contrarrevolución concordante con los sangrientos asesinos sádicos

La libertad y su casa y templo en sentido metafórico y en sentido arquitectónico

Bataille en Taxi, la revolución y el materialismo histórico (comentario adicional)

Relaciones de producción y fuerzas productivas para pensar la lucha de clases

La Revolución rusa de octubre de 1917 no fue una revolución proletaria y el confusionismo reaccionario

Dialéctica de escasez y exceso de fuerzas productivas y el vaivén revolución/contrarrevolución

La época de la actualidad de la revolución comunista y la superación de la prehistoria de la humanidad

Superación del capitalismo y superación de la prehistoria de la humanidad (Vaivenes, paradojas e ideologías)

Dialéctica de las fuerzas productivas técnicas y de las fuerzas productivas procreativas en el curso de la revolución social

El proletariado, la revolución comunista y Marx frente a la Revolución de octubre y los regímenes soviéticos

De las sorprendentes paradojas de la mundialización del capitalismo (la Revolución de octubre de 1917 y la hegemonía mundial de Estados Unidos)

Capítulo 8

UN MARAT (I) PARA EL PUEBLO REVOLUCIONARIO Y CONTRA LA BURGUESÍA EN LA SEGUNDA ETAPA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

De cómo ante los eventos contrarrevolucionarios Sade hace suyas las posiciones de Marat

Fases de la Revolución francesa y el momento en que Sade interviene en ella retomando a Marat

Marat para Sade, contra la burguesía y a favor del pueblo, y Sade para Marat

La sorprendente presencia del discurso de Sade sobre Marat

La presencia del discurso de Sade sobre Marat y Marat-Sade

Comentario al contenido del discurso de Sade sobre Marat

Reciprocidad, y sensibilidad revolucionarias y la ‘Filosofía del Tocador’ como sátira

Bertolt Brecht y Antonin Artaud, e “Ideas sobre la novela”, de Sade

Las honras fúnebres como escenificación de una reciprocidad extremada y el teatro

La libertad y la naturaleza y Sade y Engels

Capítulo 9

MARAT (II): EL AMO Y EL ESCLAVO, EL *POTLATCH* Y SCÉVOLA

La lógica del exceso floreciendo

En el asesino se refleja toda la época y la lucha de clases que se libra en ella

Estructura internacional de dominio del absolutismo combatida por Marat y por Sade

El materialismo ateo despótico egoísta y el materialismo ateo libertario comunista de Sade

El “Hombre del 10 de agosto” ya estuvo en una primera versión de la Revolución francesa

El despotismo de clase revelado por Marat y reconocido por Sade Bruto, Scévola y la libertad frente a la relación entre el señor y el siervo según Hegel

Que el siervo es siervo porque es cobarde y el señor es señor porque es valiente

El argumento de la soberanía y la libertad del pueblo frente al de la aristocracia y al de Hegel

El potlatch por la libertad, la clave

Scévola (El Zurdo) y Marat: la dialéctica del exceso que funda humanidad

Capítulo 10

MARAT (III): LA SENDA DEL HOMBRE LIBRE, NO LA DE NIETZSCHE

Marat y Scévola, *El Siniestro*

La ética históricamente determinada de Marat y de la novela *Justine*

“La senda de la libertad” actuada por Marat, recuperada por Sade y torcida por Nietzsche

La época de política de la verdad frente a la política de Maquiavelo. Las calumnias contra Marat y contra Sade, la tragedia histórica y la pedagogía popular

Capítulo 11

EL ASESINO DE MARAT (IV), ENGENDRO DEL INFIERNO, Y WILHELM REICH

La plaga emocional y el miedo a la libertad de Carlota Corday

Carlota Corday, la “pequeña mujercita”, asesina a Cristo-Marat

La contradicción de la historia, la de las mujeres y la de la mujer concentradas en Carlota Corday

La flor y la mujer, barricadas de flores surrealistas y vómito batailleano sobre las flores

El “engendro del infierno”, contra el sexo femenino y contra todo sexo, asesina la libertad incluso en sí mismo

Capítulo 12

EL AMIGO DE LOS NIÑOS Y UNA EDUCACIÓN QUE NO CREE ASESINOS DE HÉROES REVOLUCIONARIOS COMO MARAT (V) Y LE PELLETIER

Educación despótica y educación libertaria; violencia despótica y violencia revolucionaria

El contraste del asesino de Le Pelletier y de la asesina de Marat

Amor y veneración a los amigos de la libertad, y odio a sus asesinos

Capítulo 13

MARAT (VI) O LA DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD POR SOBRE LA DIALÉCTICA DE LA NATURALEZA (SADE Y ENGELS)

Contraposición de divinidades alienadas y divinidades alienadas desalienantes

Sade y la descristianización en la coyuntura de ruptura de la alianza entre el pueblo y la burguesía...

La libertad atea y sus héroes; la libertad concreta antiimperialista frente a la burguesía imperialista.

La teoría de la libertad y de la naturaleza en Sade contraria a la de sus personajes

La *Dialéctica de la naturaleza*, de Friedrich Engels, y la clave de la obra de Sade: la humanización de la naturaleza.

Capítulo 14

EXCURSO ACERCA DE LAS MALVERSACIONES DE SADE POR LA IDEOLOGÍA BURGUESA Y DE CÓMO LA IZQUIERDA LO HA USADO Y PODRÍA USARLO

Del matrimonio forzado y el encarcelamiento injustos sufridos por Sade, y de su crítica al Antiguo Régimen y a los magistrados de la suprema corte en sus novelas

Inversión y exageración, las estrategias de la ideología dominante en contra de la crítica social de Sade

Los equívocos del romanticismo al recuperar a Sade “favorablemente”

Flaubert, Baudelaire y los simbolistas contra Sade, pero aparentando recuperarlo libertariamente

La recuperación de Apollinaire y los surrealistas, otra faceta de la ecuación falaz Sade = sus personajes

La malinterpretación se complica cada vez más hasta llegar a Simone de Beauvoir

El infundio que la burguesía le inventó a Freud se lo construyó a Sade pero más complicado

Sade y sadismo, Marx y marxismo en la posmodernidad

¿Qué impulsa a la ideología burguesa a ensañarse contra Sade?

Utilidad actual de Sade para la crítica del capitalismo

Aprendiendo de Wilhelm Reich y de Sade para la crítica del capitalismo

Las enseñanzas de Sade para enfrentar la opresión integral en el capitalismo contemporáneo

Marx, Reich y el clítoris de la izquierda

Dejar de leer a Sade con culpa para desarrollarlo

Jesucristo y Sade, y el Jesús de Baby Bush Hitler

Capítulo 15

SADE Y EL CULTO A LA RAZÓN Y A LA LIBERTAD

Robespierre contrapuesto a Sade, propugna la descristianización del pueblo francés

Barras-Dolmancé y Robespierre-Saint-Fond, sádicos políticos hipócritas

Lo que revelan los títulos de los escritos políticos de Sade

Sade, miembro de una sociedad popular, entre Marat y Robespierre

El doble poder popular democrático y el contragolpe del Ser Supremo robespierano

El último escrito político de Sade: la razón contra la impostura religiosa y clasista

La soberanía del pueblo contra la soberanía ilusoria de Dios y del rey. Las cuatro fases de la lucha religiosa en la Revolución francesa

Scévola-Marat contra los santos puñales para degollar al hombre

Sátira de María y de la iglesia y de Robespierre-Saint-Fond. El arte y la política de Sade...

La razón, la verdad, la libertad y la moral auténtica contra la falsa moral de la religión y de la tiranía

La libertad frente a la naturaleza

Los límites de la revolución burguesa

Sade y la sociedad atea feliz o en *El jardín de Epicuro*; con Marx, contra Nietzsche, los estoicos y los materialistas franceses

Sade con base en Epicuro escenifica teatralmente el altar de la libertad, el del verdadero hombre de la naturaleza

De la razón, la libertad y la verdad a la virtud, y de ésta a la razón, la verdad y la libertad

Capítulo 16

ABOLICIÓN DE LA PROPIEDAD PRIVADA Y DEMOCRACIA DIRECTA (EXCURSO: SADE, BABEUF, MARAT, FOURIER, HEGEL Y MARX Y LOS LÍMITES DE LA RECUPERACIÓN DE IZQUIERDA DE SADE, DE SIMONE DE BEAUVOIR A PETER WEISS Y PASOLINI)

Sade y Babeuf y la superación de los límites burgueses de la revolución francesa.

Sade y Marx ante la revolución francesa como avatar histórico

Sade frente a Robespierre y el ser supremo;

Marx frente a la idea hegeliana y la contrarrevolución francesa (neoliberalismo incluido)

Peter Weiss y la izquierda, presas en la interpretación de derecha contra Sade

A la ecuación falaz Sade = sus personajes, Pasolini añade otra ecuación falaz: Sade = Tánatos.

La izquierda se hace harakiri

El *Tartufo* de Moliere influye en Sade y en Fourier

APÉNDICE
ESCRITOS POLÍTICOS
Donatien Alphonse François de Sade

Palabras de un ciudadano de París al rey de los franceses (1791).

Sección de Piques. Idea sobre el modo de sanción de las leyes, por un ciudadano de esa sección (2 de noviembre de 1792).

Petición de las secciones de París a la Convención Nacional (16 de junio de 1793).

Sección de Piques. Extracto de las deliberaciones de la Asamblea General y permanente de la sección de Piques del 12 de julio de 1793, año II de la República Francesa, una e indivisible

La sección de Piques a sus hermanos y amigos de la sociedad de la libertad y la igualdad, en Saintes, departamento de la Charente inferior. París, el 19 de julio de 1793, año II de la república francesa, una e indivisible

Sección de Piques. Discurso pronunciado en la fiesta dedicada por la sección de piques a los manes de Marat y Le Pelletier, por Sade, ciudadano de esa sección y miembro de la sociedad popular (29 de septiembre de 1793)

Petición de la sección de Piques a los representantes del pueblo francés (15 de noviembre de 1793)

BIBLIOGRAFÍA

Introducción

SADE COMO PERLA NEGRA: RADIOGRAFÍA DE LAS ESTRATEGIAS DE LA SOCIEDAD BURGUESA CONTRA SUS CRÍTICOS RADICALES

Los escritos políticos del marqués de Sade son por supuesto de interés, como lo son los escritos políticos de cualquier pensador importante, pues revelan sus aspiraciones, su noción de libertad y su involucramiento vital con sus contemporáneos y con su época. Sin embargo, estos escritos tienen un interés particular debido a que, como principalmente es conocido por sus novelas eróticas, resulta paradójico que también tratara temas políticos. Y bien, ¿qué conexión hay entre ambas temáticas? Si reconocemos que efectivamente existe tal relación tendríamos que concluir que D. A. F. de Sade intenta construir una política sexual o una erotización de la política. En este caso deberíamos indagar la relación de Sade con autores del siglo XX como Sigmund Freud o Wilhelm Reich, de los cuales sería precursor.

Pero los escritos políticos de Sade tienen también interés en un tercer nivel en el que, además de revelarse las claves de algunos de sus planteamientos narrativos, se evidencia que sus novelas no sólo son eróticas sino también filosóficas y que, por lo tanto, en sus escritos políticos podrían encontrarse las claves últimas de sus propuestas filosóficas y existenciales, o bien que sus escritos políticos son nodales en su propuesta existencial, narrativa, filosófica y social. Y si no siempre nos dan las claves –pues éstas a veces las tenemos más bien en su obra narrativa, en sus novelas erótico-filosóficas– sí las complementan, escenifican o ilustran. Y en todo caso sus escritos políticos son uno de los modos posibles que Sade encontró para darle concreción práctica a algunos de sus planteamientos filosóficos.

Así, por un lado, en sus escritos políticos tenemos la concreción práctica de su utopía política, su propuesta de una mejor sociedad y, por otro, en su narrativa, los principios filosóficos que la nutren. Pues, en efecto, él tiene esta utopía, como se puede ver a lo largo de las más de 100 páginas del capítulo “Historia de Sainville y Leonore” de su novela filosófica por antonomasia, *Aline y Valcour*.

La concreción práctica implica un redondeamiento, una realización, un darle término o *finish* a la obra. La idea está completa solamente allí donde adquiere redondeamiento práctico. Pero la concreción práctica de una idea también se ve limitada, relativizada, a veces mediocrizada e incluso contravenida por las condiciones materiales de la época. Sin embargo, incluso aquí vemos cómo un cierto hombre, Sade en este caso, intenta –bajo condiciones limitadas– hacer realidad sus planteamientos filosóficos y utópico-políticos. Así, esta vertiente de los escritos filosóficos de Sade constituye un redondeamiento o complemento de sus planteamientos erótico-filosóficos, existenciales y utópico-políticos.

Por lo tanto, los escritos políticos de Sade constituyen un lugar privilegiado para observar la malinterpretación en que se ha mantenido su obra y su pensamiento durante más de 200 años, en una especie de comedia de las equivocaciones sádicas a costa de Sade. En estos escritos políticos encontramos, pues, indicios precisos de las tendencias fundamentales de la crítica sadiana a la sociedad burguesa, y, además, revelan el comportamiento de la sociedad burguesa respecto de sus críticos esenciales, como Karl Marx, Wilhelm Reich o el mismo Sade.

En efecto, ¿de qué modo la sociedad burguesa se defiende de estas críticas que le pegan en el corazón, en la médula?, ¿cómo se comporta, digo, no cuando se trata de críticas menores sino cuando son medulares o fundamentales? Sabemos, por ejemplo, de las campañas de silencio contra la obra de Marx, pero también conocemos las tergiversaciones de su pensamiento no solamente por parte de la ideología burguesa oficial sino incluso por los propios seguidores de Marx. Y bien, el gran despropósito en que incurre la sociedad burguesa cuando lee la obra de Sade se vuelve no sólo evidente sino sorprendente, casi risible, cuando se trata de los escritos políticos de Sade.

Así pues, estos escritos revelan las tendencias críticas de Sade hacia la sociedad burguesa, pero también nos permiten observar la estructura de ésta en tanto ella misma, para defenderse, tuerce, tergiversa y falsea aquellas críticas. De ahí que la percepción vigente acerca de los escritos políticos de Sade presenta una extraña dualidad. Por un lado, se lo considera un autor radical, algo así como un precursor y agitador de la Revolución francesa. Esto deriva sobre todo de una de las primeras semblanzas que se hicieron de la obra y de la vida de Sade a principios del siglo XX, por parte de Guillaume Apollinaire en su libro *La obra del marqués de Sade* (1909).

Apollinaire conocía en parte las investigaciones que a fines del siglo XIX y principios del XX llevó a cabo el erudito alemán Iwan Bloch (cuyo pseudónimo es Eugene Dühren), autor de *Sade y su tiempo. Psicopatología de una época y fin de una sociedad* (1899), un estudio profundo de la obra de Sade, de su vida, sus influencias filosóficas y también epocales, así como de las costumbres sexuales de la época que se reflejan en sus novelas. Apollinaire ya puede basarse en esta investigación que por supuesto no es definitiva pero fue el primer intento abarcador del hombre y su época. Por eso Apollinaire resalta cómo, encontrándose Sade preso en la cárcel de La Bastilla cuando se suscita la crisis política que va a dar por resultado la Revolución francesa, y siendo un aristócrata pero que ha sido perseguido y encarcelado por la aristocracia debido a sus ideas filosóficas y políticas rebeldes, transgresivas, contrarias a la aristocracia, parece simpatizar profundamente con el movimiento popular que se está extendiendo en Francia.

Desde su calabozo de La Bastilla, Sade arenga a las masas populares que allí, al pie del muro de su celda, se reúnen pero sin saber qué hacer y las conmina a tomar La Bastilla, a llevar a cabo la destrucción práctica del Antiguo Régimen. No se conocen exactamente los términos en los que Sade les habló y agitó a las masas desde su calabozo, pero muy pronto tuvieron que cambiarlo de cárcel, cuando ya había iniciado la fase armada de la revolución y era inminente la caída del Antiguo Régimen.

En esta intervención radical y esforzada para unirse al pueblo en sus afanes de libertad, Sade se arriesgó a una reprimenda o hasta a ser asesinado. No fue fácil comunicarse con las masas desde su calabozo. Se dice que utilizó uno de los tubos de las cañerías como bocina para ampliar la fuerza de la voz para hacer llegar el mensaje al pueblo reunido allí abajo.

Apollinaire no describe simplemente esta escena de la primera participación política de Sade como agitador que prepara la Revolución francesa, sino que la valora, la presenta de modo resumido y poetizado como una propuesta amplia de libertad individual y popular de la que Sade es luminoso protagonista.

Esta visión poética idílica es más o menos la versión oficial sobre la actividad y los escritos políticos de Sade. Tiene mucha fuerza pero no permite ver qué dijo, cuáles son sus planteamientos: ¿es burgués?, ¿es democrático-liberal?, ¿es democrático-radical?, ¿es un socialista?, ¿es un comunista? ¿Cuál es exactamente su propuesta política? Faltan muchas determinaciones en esta

escena que sugiere una radicalidad política, que al asociársela con su radicalidad respecto de la sexualidad fácilmente genera un misterio, unos puntos suspensivos que buscan la complicidad del lector, aunque sin dejar de sugerir que la propuesta política de Sade debe ser tan radical como sus descripciones sexuales.

En esta imagen oficial de Sade la combinación de política y sexualidad apuntala una radicalidad que incluye un aspecto misterioso que vuelve al personaje fascinante pero también inasible y perfectamente manipulable.

Pero la captación actual de los escritos políticos de Sade o de su propuesta política tiene otra vertiente distinta, completamente opuesta, que borra la importancia de estos escritos en el pensamiento de Sade y en general de su participación política. Así, según esta versión Sade no es tal político radical ni tiene tales simpatías por el pueblo sino simplemente tiene que defender su vida y su libertad personal. La escena que refiere Apollinaire no se debe a motivos políticos sino personales pues Sade está enfadado con la aristocracia que lo ha confinado allí desde hace 14 años. Para él es conveniente una movilización en contra del rey que podría resultar en que lo saquen de la cárcel. Lo mueve un interés egoísta personal y no un afán verdadero de libertad del pueblo. Más que un interés propiamente político, se trata de la postura egoísta exacerbada de un aristócrata, aunque sea en contra de la aristocracia.

La misma escena presenta ahora otra tesitura, otro sentido, como en *Rashomon*, la célebre película de Kurosawa en la que cada uno de los personajes refieren versiones completamente diferentes y aun opuestas de un mismo evento, un asesinato.

Sin embargo, posteriormente Sade participa en el proceso revolucionario y de allí datan sus escritos políticos, redactados precisamente después del triunfo de la Revolución francesa, cuando forma parte de los comités populares en los que se organizó el pueblo para construir un gobierno democrático que sustituye al gobierno absolutista que ya había sido destruido y después de que ha sido derrocado el rey; se enfrenta, así, a la cuestión de cuáles son los caminos para construir la libertad social.

Y bien, ¿qué dicen los biógrafos de estos escritos tan importantes? Por ejemplo, Raymond Jean (*Un retrato del marqués de Sade. El placer de la desmesura*, de 1989) y Francine du Plessix Gray (*El marqués de Sade. Una vida*, de 1998) sugieren que simplemente se trata de una intervención

oportunista. Para ellos es inútil indagar por el involucramiento de Sade con los ideales de libertad, revolución o patriotismo que manifiesta en sus actos y en sus escritos. Sólo los utilizó para atacar a sus antiguos enemigos, es decir a la aristocracia que lo metió a la cárcel, y para defenderse de posibles represalias del nuevo régimen contrario a los aristócratas. Sade es un aristócrata y para evitar la guillotina o la deportación participa en la nueva sociedad como un ciudadano que asume sus responsabilidades cívicas como representante político en los comités populares. Para librarse de la cárcel y los castigos se ve obligado a validarse como ciudadano y precisamente antiaristocrático, y llevar a cabo esta participación política para defenderse, ahora no del Antiguo Régimen sino de la nueva sociedad burguesa antiaristocrática.

Según esta revisión, Sade estaría diciendo algo así como lo siguiente: “Nací aristócrata pero mi vida ha sido antiaristocrática y estoy a favor de la libertad, la igualdad y la fraternidad, no porque cayó el Antiguo Régimen sino porque desde antes yo ya era enemigo de la aristocracia de pensamiento y actualmente lo soy prácticamente en términos negativos, mientras que en términos positivos soy ciudadano.”

En fin, de acuerdo con esta idea Sade tendría que construirse una nueva personalidad, una nueva presencia y un prestigio que le permitan evitar los castigos. Así pues, para sus biógrafos la intervención política de Sade se reduce al acto oportunista de un aristócrata, como también es aristocrática su célebre transgresividad sexual.

Así, el tema de la sexualidad, que antes parecía posible conectar con la libertad política y con la libertad democrática, aparece como núcleo de una posición egoísta aristocrática de transgresión meramente individual pero también contra los otros y por ende de ninguna manera democrática. Como si Sade pretendiera que en tanto amo aristócrata puede permitirse transgresiones sexuales también a costa de otros, no sólo a costa de la moral social y de las prohibiciones morales mojigatas y contra la religión, sino en contra de la dignidad de otras personas. Obviamente ésta no es una posición libertaria sino reaccionaria. Como vemos, surgen aquí dos posibilidades de interpretación de la transgresión sexual: una que la considera libertaria y otra que la concibe reaccionaria.

Pero entonces sigue en pie la pregunta: ¿en qué consisten los escritos políticos de Sade y, en general, la intervención política de Sade? Como vemos, la captación actual sobre este tema es esquizofrénica, dual: por un lado, Sade es un radical político favorable a la Revolución francesa y las libertades del pueblo, que incluso en su fuero interno va más allá de donde llegó la Revolución francesa, un más allá que, sin embargo, queda en el misterio porque no sabemos bien a bien en qué consiste la conexión entre política y sexualidad a la que alude Apollinaire. Por otro lado, se nos pinta a un reaccionario que fundamenta su carácter incluso en sus transgresiones sexuales y que lleva a cabo acciones políticas oportunistas y contrarias a los ideales de libertad que como los de la igualdad y la revolución, él manipula así. Estos son para él temas externos que realmente no siente.

Pero, sorprendentemente, existe una curiosa manera de intentar una síntesis de estas dos captaciones completamente opuestas del mismo fenómeno. Hay que entender que no son simplemente interpretaciones personales sino que son posibilidades que tiene la sociedad burguesa de interpretar a Sade, posibilidades de la ideología burguesa para captarlo. Se trata de la conciencia posible de esta sociedad respecto de Sade. De un lado, lo percibe poéticamente y como radicalmente favorable a la Revolución francesa y un poco más, pero sin que se sepa a dónde va el poco más. En Guillaume Apollinaire resulta contrario al Antiguo Régimen y favorable a la sociedad burguesa, así que queda integrado en la sociedad burguesa, en un lado progresista de ésta. Dicho modo en que la ideología burguesa puede integrar a Sade es constructivo para la modernidad, es decir que aporta a ésta positivamente. Pero la modernidad también requiere de crítica, es democrática e implica discusión. Entonces, que Sade critique un poco está bien, sigue siendo constructivo para la modernidad.

En esta captación progresista y radical del Sade político, de su crítica a la sociedad burguesa, sin embargo, queda domada su radicalidad y más aún en la otra perspectiva, que lo presenta como un aristócrata oportunista que por defender su vida escenifica aquellos actos políticos y redacta aquellos escritos políticos. No hay allí crítica a la sociedad burguesa, quizá sí al Antiguo Régimen, una crítica que más que política es moral y que correspondería a alguna de las vertientes reaccionarias de la modernidad. Sade atenta contra la modernidad pero ni siquiera la critica constructivamente.

Si hubiera una crítica radical de Sade a la sociedad burguesa queda neutralizada de antemano al interpretarlo de cualquiera de los dos modos referidos.

Y algo importante, esta posible crítica radical a la sociedad burguesa queda neutralizada al mismo tiempo que se deplora el hecho de que haya existido la Revolución francesa. Como gozne esencial para que existiera la sociedad burguesa tuvo que ocurrir la Revolución francesa, pero una vez que tenemos el resultado “sociedad burguesa” ¿por qué no prescindir del gozne genético que le dio nacimiento, una revolución? Ese gozne es problemático pues en la revolución necesariamente tienen que participar el campesinado y el proletariado, y éstos no simplemente se someten a la visión de la burguesía, como ya lo demostraron Marat y otros revolucionarios radicales que en el seno mismo de la Revolución francesa comenzaron a enarbolar ideas democrático-radicales o que –como Graco Babeuf– apuntaban más allá de la sociedad burguesa, a la abolición de la propiedad privada.

Como vemos, el gozne entre el Antiguo Régimen y la sociedad burguesa en Francia, la Revolución francesa, es problemático para la misma sociedad burguesa y la ideología burguesa si puede evitar recordarlo. La ideología burguesa tiene que enaltecer todo lo que es burgués, también la Revolución francesa; así, presenta con rasgos heroicos el nacimiento de la sociedad burguesa mediante una revolución armada y valiente que destruye el Antiguo Régimen. Ésta es más o menos la imagen que se nos ofrece generalmente de la Revolución francesa. Pero hay corrientes de la ideología burguesa contrarias a esta revolución porque es un evento problemático para la propia sociedad burguesa, un evento no heroico sino catastrófico, temible porque ahí brota inmediatamente la expresión popular, la expresión de los sometidos. Y no sólo contra el rey y el Antiguo Régimen sino también contra injusticias análogas o peores que los burgueses están llevando a cabo y que llevarán a cabo posteriormente.

De ahí que tanto en la interpretación de Apollinaire como en la menos poética, ética y heroica, pero supuestamente más realista, presuntamente positivista, que se atiene a la voluntad subjetiva y a los hechos, en ambos casos se trata, de una manera o de otra, de mellar la posible crítica social radical de Sade a la sociedad burguesa. También sería una síntesis de las posibilidades de captación de la sociedad y la ideología burguesas acerca de este individuo que las critica radicalmente. La sociedad burguesa se estaría defendiendo de dicha crítica y por eso la distorsiona como vía para asimilarla.

Es como cuando entra un grano de arena en la concha de un molusco y éste lo babea para quitarle la aspereza y así poco a poco va construyendo una perla. La perla final es la idea que la sociedad burguesa se hace de Sade. Ojo, Sade no es la perla sino el grano de arena que le rasga las entrañas a esta sociedad. La baba que la sociedad burguesa ha tenido que segregar durante más de dos siglos sobre Sade pareciera indicar que efectivamente en Sade hay tal crítica radical y por eso lo han estado formando como una perla. Ciertamente los efectos indican que hay una premisa difícil de digerir.

Esta síntesis muestra la estrategia de defensa de la sociedad burguesa ante sus críticos y sus subversores, lo cual ofrece enseñanzas para la crítica y para la práctica política en contra de dicha sociedad. La formulación más acabada de esta síntesis es la interpretación de Georges Bataille sobre Sade, especialmente en su libro de 1957 *La literatura y el mal*. Digo especialmente porque Bataille se ocupó durante más de tres décadas de Sade y en este libro se resume su última captación del marqués.

En los primeros ensayos de Bataille sobre Sade, que datan de 1930, y tienen el significativo título de “El valor de uso de D. A. F. de Sade” (I y II), se intenta caracterizar el sentido revolucionario de la obra del marqués. El valor de uso contra el valor, contra la burguesía y el capital. ¿Cómo se presenta el valor de uso en Sade? Y también, ¿cuánto más radical es la concepción del valor de uso en Sade que en los diversos políticos de izquierda, entre ellos los marxistas? Bataille sugiere que en Sade hay un planteamiento político radical contra la burguesía y la sociedad burguesa que rebasa con mucho a otros planteamientos políticos –real o aparentemente– contrarios a la sociedad burguesa, incluso los marxistas. Bataille también se ocupa de Sade en *El erotismo*, de 1957, en el cual asocia a Sade con el erotismo y con la muerte. En *La literatura y el mal* intenta sintetizar las ideas que expone en “El valor de uso de D. A. F. de Sade” y en *El erotismo*.

Y bien, ¿qué dice Bataille de la intervención política de Sade? En primer lugar, recoge la luminosa escena que entrega Apollinaire del Sade agitador que incluso habría desencadenado la Revolución francesa. O sea –sugiere Bataille–, que no solamente es un agitador sino que impulsa al pueblo en el momento decisivo cuando éste no sabía qué hacer. Sade intenta transformar lo que hasta entonces no era sino una rebelión más o menos dispersa en un movimiento armado propiamente revolucionario.

Sade interviene en la coyuntura en el momento preciso y sufriendo en carne viva las cadenas de la opresión, no las económicas e ideológicas, sino, literalmente, en la cárcel. De ahí la gran fuerza de su discurso de rebeldía y subversión, una fuerza emocional muy influyente en la gente que lo escuchó. Bataille exalta esta intervención descrita por Apollinaire concretando y especificando su significado histórico.

Por otro lado, Bataille sugiere que, como Sade es mucho más radical que la sociedad burguesa y que la Revolución francesa, los eventos de ésta le son hasta cierto punto exteriores, indiferentes. Pero para Bataille el Sade político es más radical que aquella revolución porque es aristócrata y porque tiene una concepción aristocrática sometiente de la sexualidad. Esta actitud aristocratizante que no se limita ante la dignidad de las personas ni se detiene ante cuestiones morales para afirmar los derechos del deseo sexual es radical, la más radical en tanto negadora, nihilista. Y por aquí Bataille asocia a Sade con el anarquismo.

No es un político reformista ni reaccionario, favorable a la sociedad burguesa, sino ontológicamente contrario a ella y a toda moderación. Tampoco es un político revolucionario como podría serlo un marxista sino un político ultrarrevolucionario, que afirma la libertad de esta manera medular ligada a la sexualidad, a la corporeidad, al deseo, con todas las consecuencias contradictorias que esto conlleva y que muchas veces van en contra de la vida, la existencia o la dignidad de los otros.

He aquí la síntesis del Sade progresista ligado a la Revolución francesa y al mismo tiempo en relación de exterioridad o de utilitarismo oportunista con ella para defender su existencia individual y su posición de aristócrata. Sin embargo, se trata de una síntesis ultrarrevolucionaria, de un Sade no meramente progresista y limitado a la sociedad burguesa o digerible por la modernidad ni reaccionario o favorable a una modernidad sin Revolución francesa, sino trascendente respecto del Antiguo Régimen y respecto de la Revolución francesa y, por lo tanto, respecto de la sociedad burguesa, pero que a la vez es perfectamente compatible con las actitudes aristócratas y oportunistas que se le atribuyen.

Según esta síntesis, Sade tiene que defender su vida en tanto posibilidad de realizar unas finalidades que van mucho más allá de esa revolución y del horizonte político de la izquierda normalizada, sea ésta reformista, leninista o marxista. Sade apuntaría a una dimensión humana más profunda aunque

oscura y a una posibilidad de sociedad también misteriosa, no fácilmente describible, una especie de imposible pero en el cual se asumen con honestidad las contradicciones inherentes a la estructura del ser humano tal como se manifiestan en el deseo sexual. El no se hace ilusiones con que somos buenos y vamos a construir una sociedad de “buenecitos” sino que es consciente de que en el fondo del ser humano, desde el erotismo y la sexualidad, bulle una efervescencia infernal violentamente contradictoria que Sade reconoce con honestidad y sobre esa base encamina su vida y observa alternativas sociales y políticas; pero por lo mismo no hay que tomarlo en serio cuando se manifiesta por la libertad.

En otros términos, aunque Bataille presenta a Sade como ultrarrevolucionario mantiene las mismas premisas de los que lo defienden como aristócrata y tratan de ubicarlo en una posición reaccionaria, por ende concluye que no hay que creerle a Sade cuando habla de libertad, igualdad o fraternidad, porque la soledad radical de los seres humanos es lo verdadero, la existencia es un absurdo y cada uno de nosotros somos un desgarrón respecto de los demás y un desgarrón interno.

En esta propuesta desesperada que se presenta como revolucionaria, Bataille trata de construir un discurso revolucionario con la herencia de Jaspers, del existencialismo heideggeriano y del psicoanálisis freudiano. Desde él quiere interpretar a Sade en un sentido trascendente respecto de la sociedad burguesa. También podemos reconocer la influencia de Marx y del anarquismo, especialmente el francés, pero, lástima, para intentar darle un sentido revolucionario a un discurso de desesperación y básicamente reaccionario. Bataille está tratando de llevar ese discurso política y filosóficamente reaccionario hacia un anarquismo que pretende rebasar las que él cree son limitaciones de Marx y de toda la izquierda.

Durante el siglo XX hubo una serie de revoluciones fallidas y por ello se debe reconocer la pertinencia de los intentos de Bataille y otros de construir un discurso revolucionario alternativo a los que utilizaron los revolucionarios en Rusia o en otros sitios. Si los intentos revolucionarios prácticos en contra de la sociedad burguesa no han dado los frutos que hubiéramos querido es porque algo debe andar mal en el marxismo o en el leninismo y hay que tratar de construir una nueva alternativa.

Bataille trata de captar a Sade en referencia a esta construcción teórica y práctica futura libre de las limitaciones de las revoluciones que durante el siglo XX intentaron construir, sin lograrlo, socialismos. Nos presenta a Sade como una especie de imposibilidad y de callejón sin salida, y aunque lo enaltece observa en él ciertos límites a los que Bataille tratará de darles una salida. En todo caso, tanto la manera en que interpreta a Sade como la salida que intenta están sustentadas, como digo, en las premisas de Freud, Heidegger y Jaspers, y desde estas filosofías de la desesperación se esfuerza por darle un sentido revolucionario a las imposibilidades de Sade.

Así, tanto por sus premisas como por los efectos que tiene en la captación del pensamiento político de Sade y de su intervención política, podemos pensar que lo que construye Bataille es una nueva estrategia de la ideología burguesa para domar la crítica radical a la sociedad burguesa que se encuentra presente en Sade. Sin que Bataille lo vea, incluso en contra de sus intenciones, su discurso es un intento de solución al problema que Sade representa para la sociedad burguesa: ¿cómo digerir la crítica de Sade? ¿Cómo neutralizar su sentido revolucionario incluso cuando nos vemos obligados a reconocerlo? ¿Cómo volverlo inoperante? ¿Cómo hacer impotente ese planteamiento revolucionario incluso en lo que le reconocemos de auténtico?

Este intento extremo se nota muy claramente en Bataille. Para éste, por un lado, toda intervención política práctica de Sade a favor de la libertad, la igualdad o la fraternidad es simplemente insustancial, es “táctica” oportunista para defender su situación como aristócrata nihilista y transgresor erótico, pero, por otro lado, justamente aquí encontramos una politicidad radical insoportable que, sin embargo, constituye el núcleo absolutamente contradictorio de la condición humana en el que la sexualidad y la muerte se combinan de modo inquietante. Así es como Bataille vuelve impotente la crítica de Sade a las moderaciones de la modernidad burguesa.¹

Lo anterior nos invita a intentar una interpretación de la intervención política de Sade que permita rescatar su autenticidad; como digo, con ella tendríamos una radiografía de las estrategias de la sociedad y la ideología burguesas para neutralizar a sus críticos, pero también la crítica radical a la sociedad burguesa que intentara Sade –que hasta aquí sólo hemos supuesto como hipótesis– y que se encuentra malversada y falseada particularmente en las interpretaciones acerca de su participación política.

¹ He criticado paso a paso la interpretación de Sade por Bataille en *La literatura y el mal* en Jorge Veraza U., *Bataille vs. Sade. Crítica a las muy elaboradas mentiras de Bataille sobre Sade*.

Este intento permitirá reconocer la actualidad del discurso de Sade para la crítica del neoliberalismo. Y es que en México (Carlos Salinas, Vicente Fox, Felipe Calderón, Enrique Peña Nieto, etcétera), como en Estados Unidos (George W. Bush, etcétera) y en América Latina (Alberto Fujimori, etcétera), pero también en Europa (Silvio Berlusconi, Nicolás Sarkozy, Angela Merkel, etcétera) y en todo el orbe hemos visto cómo múltiples mandatarios de fines del siglo XX y principios del XXI tienen comportamientos propiamente sádicos y descaradamente crueles en contra de la población y sus sufrimientos. Son personajes cínicos e hipócritas y el tono epocal del neoliberalismo es algo así como un esbozo de una obra de Sade. Como veremos, las descripciones sadianas tienen tras de sí una muy profunda investigación y las indagaciones de Sade en torno a esta forma de comportamiento humano permiten también profundizar la crítica política, cultural y económica del neoliberalismo con la crítica del comportamiento emocional inhumano que lo caracteriza. La pieza clave es, como veremos, la crítica social de Sade, dispersa en toda su obra, no solamente en sus escritos políticos.

Cabe añadir el siguiente comentario a un artículo de José Cueli sobre Bataille² en el que se refiere a la relación entre la obra de Sade como una de las principales influencias de Bataille y a la ligazón entre muerte y erotismo. Cueli trata de criticar esta actitud epocal propia del neoliberalismo aunque sin poder rebasar el absurdo de tratar de hacer un discurso revolucionario con premisas que no lo son y que por lo tanto lo falsean o lo imposibilitan.

Es común entre intelectuales, políticos y militantes de izquierda la idea de que es posible una política revolucionaria de la vida cotidiana e incluso macropolítica retomando estas ideas ambiguas sobre las dimensiones profundas de la vida anímica de las personas, como esta inquietante identificación del erotismo con la muerte.

Pareciera inútil tratar de salir de la disyuntiva entre reformismo y absurdo y que, entonces, la revolución es imposible. Esta "pinza" que brota de la estructura real de la sociedad burguesa opera en su ideología, por lo que sus posibilidades culturales y su horizonte teórico apuntan a desarmar la revolución, a que las únicas posibilidades para la política de izquierda sean el realismo reformista o el absurdo. La revolución es imposible, esto es lo que se nota en Bataille, en Cueli y en otros.

² José Cueli, "Bataille y el erotismo (I)", en *"La Jornada"*, 11 de diciembre de 2009.

Pero aún debemos esclarecer la primera cuestión: en qué consistió en verdad la intervención política de Sade. De la solución de este problema se desprende la demostración de que sí es posible salvar la revolución y hacer una crítica radical a la sociedad burguesa que se zafe del reformismo y del absurdo, lo cual nos permite conformar una crítica fundamental al capitalismo y a la modernidad neoliberal y construir un discurso revolucionario acorde con estas metas.

Desde una perspectiva política de izquierda estamos acostumbrados a mirar con desconfianza el discurso de Sade y nos sorprende enterarnos de que él se ocupó de problemas políticos y que precisamente esta perspectiva política es clave para recuperar la auténtica veta crítica de su pensamiento. En sus escritos políticos encontramos un humanismo que se identifica con los ideales de la Revolución francesa. En sus novelas parece sugerir que sólo sufren desventuras las personas que tratan de actuar por el bien mientras que obtienen grandes ventajas aquéllos que obran por el mal. Este problema ético se plantea cuando uno intenta actuar políticamente.

Ya la mera presentación de los distintos intentos de interpretar la actuación política de Sade como oportunista, o como revolucionaria pero reformista, y la síntesis que intenta Georges Bataille en la que lo percibe como ultraradical aunque contradictorio evidencian que es urgente retomar a Sade y la crítica a la sociedad burguesa que propone en sus obras literarias.

Al leer las novelas de Sade no se puede dejar de pensar que en ellas hay algo que podría servir para la emancipación de la humanidad y que debe ser recuperado. Pero también pareciera que su intervención política debe ser perversa u oportunista y que por eso se empeñan en interpretarlo de modo más sádico que el propio Sade. La coincidencia de la visión reaccionaria y la revolucionaria anarquista acerca de Sade muestra que allí hay un problema al que es difícil darle forma.

Sin embargo, el problema de fondo consiste en que hoy la crítica de la economía política del capitalismo debe desarrollarse mediante la crítica de la economía política del neoliberalismo, pues necesitamos vencer la dificultad que impide trascender la política económica neoliberal hacia una política neokeynesiana. La condición para vencer esta dificultad consiste en desarrollar la crítica parcial del neokeynesianismo al neoliberalismo hasta fundamentarla en la crítica radical del capitalismo incluso más allá del posible neokeynesianismo, hacia una crítica de la economía política desarrollada

como crítica de la política, de la cultura y de la moral, hacia una comprensión crítica histórico-general de la época como un todo y de los seres humanos, de sus sentimientos, sus actitudes y su psicología tal como se muestran en el neoliberalismo. Y éste es precisamente el hilo conductor del problema: los políticos neoliberales son personajes sádicos.

Por lo tanto, el desarrollo de la crítica de la economía política hacia la crítica global de la sociedad pasa necesariamente hoy por la comprensión radical de personajes históricos como Bush, de las ambivalencias de Obama, de la crueldad y el doble discurso de los políticos neoliberales de todos los países del mundo. Son personajes hipócritas o cínicos que promueven y explotan el sufrimiento de millones de gentes. Son como Hitler aunque aparentan no serlo, pero su crueldad sí se sufre y actúan como los personajes de las novelas de Sade, son tartufos de *Los 120 días de Sodoma*.

El desarrollo de la crítica de la economía política hacia la crítica global de la sociedad está mostrando así, con toda su fuerza, la necesidad de recuperar a Sade como crítico de la sociedad burguesa en tanto condición de posibilidad para llevar a cabo dicho desarrollo. En términos estratégicos generales, ésa es la tarea que se nos impone, reconstruir el discurso crítico radical de este pensador revolucionario.

Con 200 años de antelación, Sade presenta las personificaciones posibles que una sociedad burguesa desarrollada como la neoliberal podría secretar. He aquí una gran audacia intelectual.

Sade pasa 27 años en la cárcel, de los cuales 14 se los debe a su suegra (y al Antiguo Régimen), hasta poco después de la Revolución francesa, es decir, de 1774 a 1791, y luego, otra vez, de 1801 hasta su muerte, en 1814. Tal fue el precio que tuvo que pagar por criticar el brutal dominio de la aristocracia sobre la sociedad. Goza de un breve periodo de libertad entre 1791 y 1795, en el que redacta sus escritos políticos antes de ser encerrado de nuevo, pero ahora –la mayor parte del tiempo en manicomios– ya no por el Antiguo Régimen sino por la sociedad burguesa, o sea por Robespierre, por Barrés y finalmente por Napoleón. En resumen, tanto el Antiguo Régimen como la naciente sociedad burguesa lo encarcelaron primero prácticamente, pero luego, hasta nuestros días, ha sido víctima de un encarcelamiento ideológico, de un encierro que reprime su pensamiento para impedir que nos llegue su mensaje.

Sin embargo, si ya la mera percepción de este esfuerzo represivo para acallar y tergiversarlo permite adquirir una conciencia clara y matizada de la presencia de Sade en la historia, su intervención en la política de su tiempo permite hacer una radiografía de sus torturadores, tanto de sus contemporáneos como de los de nuestros días, y mostrar cómo se movilizan sádicamente contra él –y contra nosotros– las fuerzas de la modernidad.

Tanto esta Introducción como los capítulos que siguen fueron expuestos de viva voz a un grupo de interesados en el tema entre febrero y abril de 2010, de ahí que el lector encuentre ciertas formas coloquiales que van de la mano con la fluidez y relativa sencillez que permitía la situación y que me parecieron preferibles a una redacción cuidada, pero que no fuera tan directo al tema ni relacionara patentemente unas cuestiones con otras. Así pues, platiquemos sobre los escritos políticos de Sade.

Capítulo 1

LOS ESCRITOS POLÍTICOS DE SADE Y SU TRANSFORMACIÓN DE LA POLÍTICA (SU ESTRATEGIA Y SU TÁCTICA)

Reconozcamos el corpus de los que comúnmente son asumidos como sus escritos políticos y avancemos algunos comentarios sobre el sentido y la tendencia de la política en Sade.

En la presente investigación utilizamos una nueva traducción al español elaborada para esta edición por Stella Mastrangelo y tuvimos en cuenta otras dos anteriores; una es la compilación *Escritos filosóficos y políticos* –a cargo de Alfredo Juan Álvarez, autor de un importante estudio introductorio sobre la obra de Sade–, publicada por la Editorial Grijalbo de México en 1969. Los textos que componen esta edición están tomados de *Dialogue entre un prêtre et un moribond et autres opuscules*, editado por Maurice Heine en 1921, y *Ecrits politiques suivis de Oxtiern*, publicado como uno de los tomos de las obras completas de Sade en 1957.³

La otra traducción castellana que consultamos es la edición electrónica *Escritos políticos*, publicada en diversas páginas web sin información ni créditos del traductor, en la que se incluyen textos que convencionalmente se reconocen como específicamente políticos.

El primer escrito político –en este sentido convencional– que encontramos es “Palabras de un ciudadano de París al rey de los franceses” y data de junio de 1791. Sade le escribe al rey poco después de que éste ha sido detenido –en Varennes– y regresado a París tras su intento de huir al extranjero junto con la familia real.

Posteriormente, en medio de revueltas y movimientos políticos cada vez más radicales y contradictorios dentro de los cuales se van agudizando las luchas de facciones, Sade sigue participando en el proceso revolucionario francés pero ya no como “un ciudadano” sino como representante popular. Así, en esta condición, redacta el 2 de noviembre de 1792 “Idea sobre el modo de sanción de las leyes” y el 15 de noviembre “Petición de la Sección de Piques a los representantes del pueblo francés”.

³ También existe esta edición en un mismo volumen de *Dialogue entre un prêtre et un moribond et autres opuscules*, con un prefacio de Maurice Heine, y *Oxtiern. Ecrits politiques*, con un prefacio de Maurice Blanchot (J.-J. Pauvert, París, 1966). Sabemos de otra versión en castellano publicada bajo el título *Oxtiern y escritos políticos* (Brújula, Buenos Aires, 1969), que, sin embargo, no pudimos consultar. Véase la bibliografía al final del presente volumen.

Cabe señalar que en la compilación de Alfredo Juan Álvarez se intercala, rompiendo la secuencia cronológica del conjunto, una “Carta al autor de las noticias”, de 1785, en la que Sade contesta a un anónimo “autor de las noticias” que habla acerca de la vida de Sade en la prisión en una especie de chisme policíaco de mala fe. Este no es un escrito político en el sentido convencional pero es especialmente valioso para nuestra reflexión en tanto que nos permite vislumbrar cómo entiende Sade la política y de qué manera su intervención discrepa de lo que académicamente se entiende por este término. Como veremos, Sade profundiza la comprensión de lo que se entiende por política, la extiende y desborda sus marcos tradicionales. Así pues, aunque en esta “Carta al autor de las noticias”, cuatro años anterior a la Revolución francesa, no se refiere a la forma de gobierno, que es el ámbito de lo que comúnmente se entiende por política, su contenido sí es político en este otro sentido más profundo y ampliado.

Luego viene la “Petición de las secciones de París a la Convención Nacional”, del 16 de junio de 1793, en donde Sade se queja contra el militarismo y específicamente de la militarización de la Revolución. El 29 de septiembre del mismo año elabora el “Discurso pronunciado en la fiesta dedicada por la Sección de Piques a los manes de Marat y Le Pelletier, por Sade, ciudadano de esa sección y miembro de la Sociedad Popular”. Este discurso es muy importante sobre todo porque revela la afinidad política de Sade con Marat, lo cual nos guía acerca de la perspectiva política de Sade y la orientación que va adquiriendo y hacia dónde se dirige.

Especialmente en el caso de Sade, no hay que considerar su posición política como un suceso acabado, como un punto fijo, sino como la orientación de alguien que sigue un camino con un punto de origen y un punto de llegada, unas premisas y una meta. Sade se encuentra en un cierto momento al inicio de esa ruta y luego a la mitad del camino, por decirlo así, y quizá nunca llegue al final, pero siempre cabe registrar una tendencia que se va perfeccionando. Y bien, en un momento decisivo de su camino político Sade está en contacto muy estrecho con la perspectiva política de Marat, el más radical político democrático revolucionario burgués de la Revolución francesa, es decir, con posiciones cuyo desarrollo consecuente conectan directamente con las de Marx. Ese es el gran interés de este discurso pronunciado por Sade en las exequias de los revolucionarios Marat y Le Pelletier.

Luego tenemos el comunicado “La Sección de Piques a sus hermanos y amigos de la Sociedad de la Libertad y la Igualdad, en Saintes, Departamento de La Charente inferior”, del 19 de julio de 1793, y el “Extracto de los registros de acuerdos de la Asamblea Nacional y Permanente de la Sección de Piques”, del 12 de julio de 1793.

Éstos son, pues, los textos que se reconocen como los escritos políticos de Sade en las compilaciones mencionadas arriba.

En el curso de nuestra exposición mostraremos cómo en el caso de un pensador como D. A. F. de Sade no podemos atenernos a criterios académicos o convencionales para discernir entre los escritos políticos y los que no lo son. Más aún, veremos que se trata de un pensamiento frente al cual resultan estrechos y totalmente insuficientes los intentos de separar los textos “filosóficos” y “políticos”, por un lado, y, por otro lado, las obras “literarias” (novelas, cuentos, obras de teatro, poemas...). Así, por ejemplo, en *Escritos filosóficos y políticos* se incluye un poema muy inquietante, extraño, que se publica titulado “La verdad”, que data de 1787. Es un poema filosófico, altamente conceptual y de contenido crítico social, en el que se establece una toma de posición existencial ante la vida y al mismo tiempo política, que guarda una sorprendente correspondencia con la novela *Los 120 días de Sodoma*, que quedó inconclusa y que Sade redactara en La Bastilla en la misma época. Contamos además con las notas que el mismo Sade hizo a su poema.

Se trata, como digo, de un escrito fundamentalmente filosófico pero de forma versificada, que al llevar la filosofía a niveles existenciales concretos se convierte en un escrito también político en el sentido de una política basada en la forma de existencia, es decir, en el modo en que se planta un ser humano sobre el planeta Tierra, pero en el entendido de que, a su vez, tanto la política como la existencia del ser humano, su estructura antropológica, dependen de la estructura del cosmos. De tal modo, en este breve poema podemos reconocer una ontología, una antropología, una ética y una política. Y es inquietante, digo, por el modo en que se ponen en juego ahí la destrucción, el sufrimiento y la violencia contra el cuerpo como factor político y a la vez sexual, y porque esta violencia se argumenta como aspecto determinante de la naturaleza en términos cósmicos. Este carácter profundamente inquietante y ambiguo exige un trabajo de interpretación muy fino para entresacar el sentido del poema.

Así, pues, más allá de la distinción entre los escritos políticos de aquéllos que son filosóficos o literarios, una obra literaria de Sade no deja de ser filosófica y política, o si es una intervención política nunca es superficial y siempre posee un estilo literario bien señalado; no son escritos ministeriales, burocráticos, sino que, además de estar dotadas de un elaborado estilo literario, no carecen de filosofía, y si son escritos filosóficos tampoco carecen de un depurado estilo literario y de una fina y radical argumentación de una posición política.

El biógrafo y estudioso de Sade, Maurice Heine, se percató de la complejidad de la reflexión y de la intervención de Sade al compilar la edición original publicada en 1921 de *Diálogo entre un padre y un moribundo y otros opúsculos*, y más aún los editores franceses que reúnen en un solo volumen esta obra con *Escritos políticos seguidos de la obra de teatro Oxtiern*, mismo criterio que sigue Alfredo Juan Álvarez en su selección de textos incluidos en ambas obras.

Insisto en que el criterio general de estas selecciones que incluyen obras de teatro, escritos políticos y escritos filosóficos, que contrasta con la distinción académica, es más acorde con el contenido de la obra y la perspectiva de Sade y con la de nuestra investigación pues nos permite vislumbrar cómo está pensando la política y cómo su intervención pudo transformar lo que significaría la política. Más aún, hay que recalcar que esto es lo que está de por medio en el reconocimiento implícito que hacen estos editores, aunque no lo tematizan ni lo conceptualizan.

De acuerdo con la distinción académica de especialidades encajonadas, Sade hizo algo de filosofía, algo de política y mucha literatura. Así se resumiría su vida intelectual para esta perspectiva academicista. Pero lo que realmente hay en la obra de Sade es otra cosa: es la transformación de la filosofía, de la política y de la literatura en vista de hacerlas coincidentes. Esta relación dialéctica o compenetración de estos tres ámbitos es reconocida implícitamente en las compilaciones que estamos comentando.

Una vez reconocido el *corpus* político de la obra de Sade más allá de la perspectiva académica, empezamos a entrever que toda la obra corresponde a una concepción de la política entendida desde una perspectiva ampliada y profundizada, radicalizada. Los escritos políticos de Sade son, pues, *todos* sus escritos pues en todos ellos hay una crítica radical de la sociedad burguesa.

De acuerdo con esta perspectiva sadiana, la sustancia de la política no se reduce al poder, como en la perspectiva académica burguesa, sino que consiste en la gestión de la libertad y de las voluntades. Ciertamente esta dimensión crítico-revolucionaria de lo político se concentra en los escritos políticos reconocidos académicamente como tales, en los textos filosóficos y, como vemos, también se puede encontrar en los literarios; pero, he aquí la sorpresa, el escrito político culminante de Sade, en donde su perspectiva política se concreta, es una novela, aquélla que lleva por título *Aline y Valcour o la novela filosófica*. Allí es donde su perspectiva política alcanza su máxima expresión, da de sí todas sus potencialidades. Esta obra es desde luego literaria y explícitamente filosófica, pero implícitamente, y de manera muy concentrada, es una obra política.

Se trata, quizá, de la obra más ambiciosa de Sade. Se publicó en 1793, así que es más o menos contemporánea del “Discurso para las honras fúnebres de Marat y Le Pelletier”. Con ella Sade quería contrarrestar la reputación de escritor perverso que se había generado a partir de la publicación –en 1791, en una primera versión– de *Justine*.

Aline y Valcour o la novela filosófica es otro tipo de novela, por cierto muy extensa (tiene casi 800 páginas), lo que ha dado pie a ediciones fragmentarias y enrevesadas como, por ejemplo, la versión castellana de la editorial Fundamentos, de Madrid, que la publica en dos libros separados como si se tratara de dos novelas distintas. Uno es el que lleva el título de *Aline y Valcour o la novela filosófica* (1976), constituido por una serie de cartas –pues es una novela epistolar–, y el otro libro es la *Historia de Sainville y Leonore* (1974), que es parte de una de las cartas pero la publican como si fuera una novela independiente. Dos personajes mencionados en la narración epistolar –Sainville y Leonore– narran cada uno su historia, pero cada historia ocupa más de 200 páginas. Es decir, que una de las cartas del *corpus*, la número 35, crece al tamaño de un libro de alrededor de 450 páginas; esta carta es más grande que el resto de la obra.

Los editores no quieren publicar en un solo volumen la obra completa y entonces deciden publicarla en dos volúmenes.

Deterville, uno de los personajes, le envía a su amigo Valcour la carta –número 35– desde Berfeld el 16 de noviembre de 1778 –es decir 12 o 13 años antes de la publicación de la novela– y le narra su encuentro con dos jóvenes, una hermosa muchacha (Leonore) y un muchacho muy apuesto (Sainville), y luego cada una de las historias.

Así en el volumen publicado bajo el título *Aline y Valcour* se da por sentado que se relataron estas historias y sólo se incluye un fragmento de media página de ellas.

He allí el problema: ¿cómo entender el pensamiento de Sade si su obra más ambiciosa, la novela en la que intenta reunir todas sus ideas filosóficas, literarias y políticas, se encuentra destazada por sus editores? Estos editores que mantienen las distinciones académicas que dividen en cajones el pensamiento, le quitan fuerza, virulencia y radicalidad a este nuevo discurso político que intenta construir Sade. Al separar lo que entiende por política de lo que le parece filosofía y de lo que toma por literatura, aspectos esenciales de lo que Sade entiende por política quedan fuera de la perspectiva cuando se intenta captar su pensamiento. El tipo de política que Sade propone en su novela jamás va a quedar claro para sus lectores porque ésta es destazada por los editores.

La compleja unidad de la propuesta sadiana de política, filosofía y literatura que se puede reconocer en las ediciones de escritos filosóficos y políticos se pierde bajo el peso de la distinción académica de aspectos estancos que imposibilitan comprender la originalidad de la intervención político-filosófico-literaria de Sade, o, dicho sintéticamente, el tipo peculiar de crítica social que construyó.

Por mi parte, intentaré reconocer esta originalidad de la propuesta política de Sade y la compleja unidad de su pensamiento –que, como digo, tuvo una manifestación culminante en su obra *Aline y Valcour o la novela filosófica*–.

Podríamos decir que los que se denominan “escritos políticos” de Sade son una especie de intervenciones tácticas puntuales en la coyuntura política del momento. Pero en su obra también hay el redondeamiento de su perspectiva política en términos estratégicos y de fondo en el que se radicaliza la política reconocida en aquellos escritos. Esta perspectiva política estratégica es la que se encuentra en *Aline y Valcour*, especialmente en la “Historia de Sainville y Leonore”, que además del relato de los vericuetos, las aventuras, los infortunios y la buena fortuna de Sainville y de Leonore, es una especie de novela de viajes en los que –como Gulliver– sus personajes contrastan lo que se ve en otras partes del mundo con lo que sucede en Europa. De este modo podemos reconocer que obras como *Los viajes de Gulliver*, de Jonathan Swift, son novelas de crítica social.

Al conocer las costumbres de otros lugares dejamos de creer que las nuestras son las únicas posibles o las mejores, nos damos cuenta de que podemos estar equivocados. Mediante los contrastes geográficos como posibilidades espacialmente proyectadas, estas novelas contienen implícita una crítica de lo real a partir de lo posible y establecen así una tensión temporal. Esto es lo que sucede cuando Sainville y Leonore viajan por distintos lugares y conocen sociedades muy distintas de la europea.

Lo más importante en la novela de Swift, que es una sátira aguda de la sociedad de su tiempo, es el contraste entre ésta y las costumbres de los enanos liliputienses, los gigantes, los caballos sabios y otros personajes fantásticos que aparecen en *Los viajes de Gulliver*. Así, por ejemplo, vemos que el tema de la libertad es central en la sociedad equina que imagina Swift, una sociedad sensible y ética que es contraria a nuestra idea humillante que considera a los caballos como bestias que deben ser domadas y sometidas.

En la sociedad imaginada por Swift, los caballos son seres sensibles, refinados y libres que utilizan como sirvientes a una especie degradada de seres humanos (los yahoo) y los que consideramos como bestias de carga aparecen como seres libres superiores a los humanos embrutecidos por los vicios que son comunes entre los europeos y los modernos en general (avaricia, egoísmo, agresividad...), lo cual pone en evidencia las contradicciones sociales propias del mundo en que vivimos. Tal es la crítica social que se ejerce en estas novelas al modo de viajes de ficción.

Así, en “Historia de Sainville y Leonore” se presenta un país –Butúa– cuya sociedad de antropófagos, dominada por un gobierno despótico, explotador y misógino, es el modelo de la sociedad moderna, con la explotación, las humillaciones, el autoritarismo y las perfidias basadas en la propiedad privada y combinadas con excesos sexuales de tipo sádico –o a los que se ha dado en llamar sádicos– y frente al cual Sade tiene una posición crítica. Por otro lado, describe otro país –en la isla de Tamoé– donde existe una sociedad comunista, en la que reinan la igualdad y la justicia, que tiene todas las simpatías de Sade y en la que se ha abolido la explotación y la propiedad privada y florece la libertad.

El contraste entre ambas sociedades es sumamente interesante y tiene una gran importancia teórica y política, y aunque esta historia puede ser demasiado extensa de acuerdo con los criterios editoriales convencionales es un acto francamente reaccionario extraer de la novela su aspecto político radical, que la mutilen simplemente porque así pueden vender dos novelas de

Sade en lugar de una sola. El principal daño que cometen es político pues llevan a cabo una evidente castración del pensamiento de Sade y de su posición política.

En el siguiente capítulo observaremos el arco de la intervención política de Sade desde la carta o petición “al rey de los franceses”, su primer escrito político, en el que se presenta como un monárquico-constitucional que critica al rey pero al mismo tiempo cree en él, pues le recomienda que trate bien a su pueblo, hasta esta posición político-estratégica radical comunista. El primero es un escrito táctico con el que Sade interviene en la coyuntura política que se abre con la captura del rey y su familia tras su intento de fuga –en el episodio conocido como “la noche de Varennes”–, dos años antes de que sea guillotinado, mientras que *Aline* y *Valcour* es un texto político-estratégico en el que Sade sustenta una perspectiva comunista utópica.

Marx y Engels distinguen a los socialistas utópicos de los comunistas. Pero la posición de Sade es sintética, es un comunista-socialista utópico pues vincula la perspectiva popular plebeya del comunismo que tiende a la abolición definitiva de la propiedad privada con una idea socialista de sociedad armónica en la que se ha realizado la solución de la cuestión social propia de la sociedad burguesa.

Sobre las posiciones políticas de Sade se han acumulado múltiples incomprendiones y malversaciones, propiciadas además por la complejidad de su discurso que intenta unificar literatura, filosofía y política. En otro momento abundaré sobre tales malinterpretaciones, que generalmente tienden a no reconocer el carácter comunista de su discurso. Y es que como perverso y cachondo es censurable pero aceptable, tiene algún uso para los modernos, pero ya como comunista les parece inmoral.

La ideología burguesa siempre desconoce el hecho de que Sade critica a sus personajes sádicos, no los enaltece. Pero los intérpretes y comentaristas de su obra presentan la idea inversa pues creen, y quieren hacernos creer, que Sade elogia a esos personajes, que aplaude sus actos malvados y los convalida y por lo tanto también la violencia, el dominio, el autoritarismo. Sin embargo, los describe para denunciar y criticar la explotación, la propiedad privada y el autoritarismo que tienen una proyección sexual en esos personajes. Como veremos, la perspectiva política y de crítica social de Sade está invertida, distorsionada, en los más diversos intérpretes, no sólo en los de derecha sino también en los de izquierda.

De ahí la necesidad de poner a Sade sobre sus pies como hiciera Marx con la dialéctica hegeliana,⁴ pero no porque el propio pensamiento de Sade esté invertido, como el idealismo hegeliano, sino porque ha sido reiteradamente tergiversado.

⁴ “La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística” (Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, epílogo a la segunda edición, p. 20).

Capítulo 2

CLAVES DE LA CRÍTICA RADICAL DEL DESCLASADO SADE A LA MODERNIDAD Y LOS 120 DÍAS DE SODOMA

La crítica comunista utópica de Sade a la modernidad y la política bajo una forma literaria y antirreligiosa

Hemos cuestionado la diferenciación académica de la obra del marqués de Sade en escritos literarios, escritos filosóficos y escritos políticos porque nuestro interés se concentra en sus escritos políticos, en los que encontramos una crítica del comportamiento moral y político de las clases dominantes. Esta crítica es ejemplar debido al carácter extremo de las formas de sometimiento, humillación, explotación y vejación existentes en su época, así que puede muy bien servir para analizar, entender y criticar el comportamiento de la clase dominante burguesa actual, sobre todo durante los treinta años de neoliberalismo que hemos padecido.

La división académica define como escritos políticos de Sade los que tuvieron que ver con su participación en la Revolución francesa, primero como ciudadano y luego como representante municipal. Se trata de escritos de intervención táctica en la coyuntura pero que no agotan la perspectiva política de Sade. Por eso observábamos en el capítulo anterior cómo la novela *Aline y Valcour* contiene –en su apartado “Historia de Sainville y Leonore”– los planteamientos más desarrollados de las ideas políticas de Sade en términos estratégicos generales. Allí describe con simpatía una sociedad comunista utópica en la que las relaciones humanas son felices y armónicas, ha sido abolida la propiedad privada y toda forma de explotación y sometimiento.

Este núcleo fundamental de las ideas políticas de Sade ha quedado fuera de lo que se ha dado en llamar sus escritos políticos. Este comunismo utópico constituye la meta y el norte a partir del cual él critica a la sociedad moderna, en la que prevalece la propiedad privada y los comportamientos morales, políticos y sexuales sometientes que describe en sus novelas y que, sin embargo, han terminado por denominarse comportamientos sádicos no obstante que Sade los critica. En todo caso, para ser consecuentes con su perspectiva, habría que decir que se trata de comportamientos antisádicos. Pero desafortunadamente el uso del término ha quedado ya sellado históricamente.

Muchas veces en la historia se ha hecho política a través de hacer religión o, mejor, a través de la lucha religiosa; otras veces se ha hecho política directa y francamente haciendo política. Cuando el dominio político está entretelado con las fuerzas religiosas no se puede hacer política abierta si no se discuten primero las ideas teológicas. En otros momentos históricos se hace política discutiendo las costumbres cotidianas, la moral, pero si no es posible el cuestionamiento de la moral la política se hace simplemente contando historias, narrando o describiendo situaciones que hagan pensar a la gente. Sin cuestionar de entrada sus principios, se los pone frente a situaciones de la vida en las que, de acuerdo con su sentido común, pueden ver que no es adecuado el modo en que, siguiendo a la moral prevaleciente, frecuentemente eligen caminos o en que entienden la vida.

Así es como a través de la literatura se descubre otra forma de hacer política. En una novela o en un cuento se describen situaciones que hacen pensar a la gente que pueden modificar su conducta y su forma de pensar. Por eso es que encontramos núcleos fundamentales del pensamiento político de Sade fuera de sus así llamados escritos políticos, en sus obras literarias y filosóficas, que también son filosófico-teológicas o antiteológicas, o de crítica a la religión.

Sade, en la bisagra de la modernidad, trasciende el horizonte burgués

Estas dimensiones políticas hacen referencia a cuestiones de gestión de la libertad: ¿qué hacemos con nuestra la libertad?, ¿cómo nos relacionamos los seres humanos en tanto seres libres, que tienen voluntad, y no simplemente como seres necesitados? Como seres necesitados, se relacionan a través de la economía e intentan trabajar, producir e intercambiar riqueza para satisfacer sus necesidades, pero los seres humanos, además de necesitados, tienen voluntad libre y pueden desplegar su libertad. Esta es la dimensión que corresponde a la política y generalmente tiene que ver con el régimen social, con el gobierno –y, en las sociedades antagónicas, con el Estado–, que regula las libertades y las voluntades pero también las constriñe, dando lugar así a situaciones sociales de restricción de la libertad y también de las necesidades, pues la opresión política se fundamenta en el dominio económico, en la explotación económica.

Así pues, ¿cómo hace política Sade en la Francia revolucionaria de fines del siglo XVIII y principios del XIX?, esto es, ¿cómo replantea la forma en que debe y puede desplegarse la libertad de los seres humanos en oposición a la forma en que existía en la naciente sociedad moderna, cuando el Antiguo Régimen en que culminara el feudalismo estaba siendo destruido para dar paso a la sociedad burguesa en Francia?

Sade conoce esta bisagra de la modernidad en la que existe una serie de libertades individuales bajo un absolutismo que constriñe la economía y las libertades, y, por otro lado, una naciente sociedad burguesa en la que los privilegios de la aristocracia y del rey fueron limitados y finalmente abolidos por la ciudadanía, primero por la Constitución que se le impuso al rey y a la aristocracia y luego por la República.

Se tenía la esperanza de que la destrucción del Antiguo Régimen iba a dar paso a una sociedad de iguales, pero Sade se percató de que muchos vicios de la sociedad feudal absolutista perviven en la naciente sociedad burguesa. Así que su crítica —el modo en que despliega su política— no es de ninguna manera ingenua sino que tiene la posibilidad de trascender los límites de la clase burguesa y aun los de la sociedad burguesa. Así no sólo critica al Antiguo Régimen, al absolutismo feudal, sino también a la sociedad burguesa.

Sade nació aristócrata, fue miembro de la clase dominante durante el absolutismo, pero también fue perseguido por sus propios familiares y por el régimen absolutista. Además, su economía de aristócrata fue destruida, sus propiedades fueron depredadas hasta que llega a la condición de hombre pobre, además de pasar 27 años en la cárcel. Sade fue un desclasado, alguien que ya no se podía identificar con los intereses y las perspectivas de la clase dominante aristócrata a la que perteneció, pero tampoco con los intereses y perspectivas de la nueva clase dominante, la burguesía. Y conforme avanza su vida su situación de penuria se va asimilando cada vez más a la del proletariado, el campesinado, los pobres, a la del pueblo pobre francés en general.

Así el desarrollo intelectual y político de Sade hacia ideas cada vez más radicales en contra, tanto del absolutismo feudal como de la sociedad burguesa, sigue el camino del pensamiento a través de la deducción lógica, que observa los hechos y saca conclusiones; pero también, de alguna manera, sigue el camino del desclasamiento, de su degradación económica como persona injustamente encarcelada y humillada durante casi 28 años.

El modo en que Sade hace política se reconoce en tres niveles o planos de intervención. En el plano literario, escenifica formas de vida que pueden ser modelo o ejemplo de escarnio y de crítica que a veces pasan desapercibidas para la gente pero que él hace patentes; por otro lado, en el plano de la política, sus intervenciones tácticas –como en los así llamados "escritos políticos"– cuestionan el modo en que se despliega la libertad en la modernidad, y, finalmente, en sus escritos filosóficos, discute cuestiones relativas a la religión desde una posición atea y formula su utopía comunista.

Núcleo político estratégico positivo y crítica negativa y en clave sexual de la modernidad

Así pues, en la utopía comunista que presenta Sade en la novela *Aline y Valcour* ubicamos un núcleo político estratégico positivo fundamental que rige todas sus intervenciones y sus posiciones político-tácticas como la meta que él busca alcanzar positivamente, es decir, una sociedad sin clases, sin propiedad privada, de armonía y comprensión entre los seres humanos.

Pero el otro polo de su perspectiva política es el de su crítica negativa a la sociedad moderna, y éste aparece no en sus llamados escritos políticos sino en sus novelas y cuentos, en los cuales como parte de la narración describe las situaciones prevalecientes en esta sociedad. A este respecto son muy significativos sus personajes: el banquero, el cura o el obispo o el papa –o sea algún clérigo generalmente de alto rango–, pero también el magistrado y el influyente aristócrata. Estos personajes representan a la oligarquía en el poder, a los amos que esclavizan al pueblo y que se ayudan o se apoyan mutuamente para esclavizarlo, unos económicamente, otros políticamente, otros que esclavizan su mentalidad y su espíritu mediante la religión. Y a estos personajes los describe con los peores colores, llevando a cabo actos sexuales siempre cargados de violencia y humillación contra sus víctimas –a las que sólo irónicamente se les puede llamar parejas sexuales–; actúan como miembros de la oligarquía al desplegar su sexualidad y todas sus formas de conducta corresponden a individuos que depredan en términos económicos, políticos y emocionales.

A Sade le interesa describir el comportamiento sexual esclavizante, humillante, violento, destructivo y asesino de los oligarcas porque en esa actitud vital se muestra con mayor claridad lo que ellos tienen dentro, lo que pueden dar de sí y sus motivos. Como solamente entienden su placer en términos egoístas están dispuestos a asesinar, a vejar, a humillar simplemente por satisfacerse,

pero nunca están satisfechos, les es imposible satisfacerse en verdad y por ello siempre aparecen en una búsqueda afanosa sin fin, en el vacío, cayendo en un abismo, pero al caer arrastran consigo a todas sus víctimas, sin detenerse jamás.

Esta descripción de los comportamientos de los miembros de la clase dominante impide hacerse ilusiones acerca de lo que se puede esperar del patrón que domina a su empleado, del clérigo que lo apoya para ejercer este dominio, del magistrado que se encarga de velar por los derechos pero que nunca va a hacer justicia a los miembros del pueblo común, que simula que va a comportarse de acuerdo con la justicia pero siempre le va a dar la razón al amo a sabiendas de que comete injusticia.

Estos personajes sádicos nos muestran muy claramente, como digo, el otro polo de la perspectiva política de Sade, no su propuesta positiva, su utopía comunista, su sociedad perfecta, sino el retrato extremo de las grandes contradicciones y sufrimientos que se viven en la sociedad moderna. Así se concentra en sus novelas la intención política de impugnar a la civilización burguesa.

De lo anterior se desprende que los así llamados escritos políticos de Sade que forman parte de sus intervenciones tácticas coyunturales en el curso de la Revolución francesa deben ser ubicados en medio de la tensión entre los dos polos de su interés político: el polo positivo de su utopía comunista, de su propuesta de sociedad en la cual las libertades humanas pueden realizarse auténticamente, y el polo de su crítica negativa en el que denuncia cómo en la sociedad moderna las libertades humanas son falseadas y mancilladas continuamente.

Iwan Bloch contrastado con la humillación y opresión hasta la médula sexual

Recordemos aquí una obra muy interesante del gran estudioso de Sade y erudito alemán Iwan Bloch (también conocido por el pseudónimo de Eugene Dühren), *Sade y su tiempo*, publicada hacia 1904, en la que se encargó de rescatar la memoria del marqués de Sade por entonces casi olvidado. Sorprendido por las descripciones que se encuentran en sus novelas, trató de entenderlo a partir de vincularlo con su época. ¿Es que Sade está inventando esas situaciones?, ¿las saca sólo de su imaginación, de una imaginación diabólica? La flagelación de personas desnudas colgadas en sótanos y luego

vejadas sexualmente, ¿simplemente la ha inventado Sade o forma parte de su época y él lo conoció? Estas son las cuestiones que intenta esclarecer. Asimismo, sabemos que las ideas filosóficas del marqués de Sade, su materialismo, su ateísmo, su crítica a la religión, provienen de los ilustrados (Rousseau, Voltaire) y los materialistas franceses (Holbach, Helvecios, Diderot...) que criticaban al Antiguo Régimen y a la religión. De todos ellos encontramos elementos que alimentan la obra del marqués de Sade e Iwan Bloch explica cómo retoma estos planteamientos filosófico-culturales de su época y describe las costumbres de la misma para construir las situaciones que relata en sus novelas.

Sin embargo, no obstante el gran aporte de Iwan Bloch, debemos decir que no toca el punto fundamental porque no intenta explorar lo que realmente le interesa a Sade, que no son las formas de prostitución, de homosexualismo o las distintas perversiones sexuales que existían en su época aunque efectivamente eran conocidas por él, como por muchos otros. No se trata simplemente de un autor de novelas eróticas como las que por ese entonces pulularon, sino que él les ha dado un sesgo político para volverlas novelas de crítica social en las que hace evidente la inmoralidad de los políticos y de las clases dominantes de su época.

En efecto, para hacer patentes y perfectamente repelentes los actos de corrupción política, Sade los acentúa al mostrar cómo se asocian con actos de corrupción sexual en los que siempre está incluido el dinero junto con la violencia, la destrucción física y el sufrimiento de las personas.

Si realmente se trata desarraigar a Sade en su época y de comprender su obra, cómo su pensamiento nace de su época, Iwan Bloch debió haber indagado no sólo las costumbres sexuales de la misma –lo que hace con tino–, sino las injusticias que se cometían, que es realmente lo que le interesa a Sade: las formas de humillación, de explotación, de sometimiento que sufren las clases populares. Sade intenta denunciar la opresión económica y política a través de su conexión con las perversiones sexuales, la humillación y la opresión hasta su médula sexual. ¿Por qué? Porque son estas perversiones sexuales siempre violentas y egoístas las que describen la personalidad del amo, las que lo presentan literalmente de cuerpo entero y desnudo, lo denuncian tal como es en su realidad más inmediata ante la gente, ante el esclavo.

En Sade hay una literatura no simplemente impresionista o costumbrista, que recupera neutralmente o con cierto regocijo las costumbres sexuales de la época, sino una escritura clasista, orientada por una perspectiva de crítica integral a la clase dominante.

La ecuación falaz Sade = sus personajes, y las claves de su crítica política integral

Como hemos visto, comúnmente se malinterpreta la obra literaria de Sade –sobre todo sus novelas y cuentos– porque se cree que hace apología de los personajes a los que él en verdad critica, que él se identifica con los personajes de la clase dominante, y se asume erróneamente que la moral de estos personajes es la moral que Sade propone, que según él estos amos despliegan la auténtica libertad sexual. He aquí el equívoco: según esta idea, Sade estaría proponiendo una libertad política y sexual pero una libertad sin límites, pues en ese carácter ilimitado estribaría la realización de la libertad, como sería al modo de los amos, es decir del obispo, del banquero, del magistrado o del aristócrata que hacen política y que viven de sus rentas. Es claro que de este modo el pensamiento de Sade entraría en contradicción consigo mismo, y también quienes así interpretan su pensamiento, pues lo presentan como un personaje oscuro, de ideas libertarias radicales al máximo pero del que definitivamente no se entiende cómo se relaciona con los amos opresores, pues como él mismo debe ser sádico se identifica con ellos.

Ya hemos visto que existe una lectura de tipo anarquista de la obra de Sade que exalta sus propuestas de liberación social y de la sexualidad, no obstante que también muestra un pensamiento contradictorio. Y existe otra lectura de tipo moralizante según la cual Sade, de una manera totalmente incoherente, se regodea en las perversiones sexuales que presenta en sus obras e invita a cometerlas. En los dos casos, en la lectura anarquizante como en la moralizante, se llega a la censura, a la noción de que hay una incoherencia fundamental en el pensamiento de Sade.

La lectura moralizante se ha encargado fundamentalmente de mantenerlo en el olvido, de suprimirlo, de censurarlo, de olvidarlo. Y la lectura anarquizante o que se regodea en las propuestas de placer sexual sin límites que llevan a cabo los amos es la que se ha encargado de recuperarlo, de recordarlo, pero también de tergiversarlo.

En ambos casos el mensaje auténtico de Sade ha sido censurado al ocultarlo, pero también se incurre en paradojas y contradicciones sin posibilidad de solución pues se vuelve imposible entender la vida y el conjunto de la obra de Sade como pensador, escritor y actor político.

Estos equívocos se resuelven si al leer la novela o el cuento de Sade simplemente entendemos que él quiere criticar a estos personajes de la clase dominante, que no se identifica con ellos. Así, descubriremos la coherencia de la crítica social y la posición política de Sade en contra de la sociedad burguesa. El equívoco que comparten tanto la lectura anarquizante romántica como la lectura moralizante reaccionaria es la ecuación Sade = sus personajes sádicos, pero la realidad es que Sade se contrapone con esos personajes.

Por lo demás, ocurre que efectivamente Sade llevó a cabo algunos desmanes sexuales y que ello dio motivo para encerrarlo en la cárcel y este hecho biográfico se le pone a la cuenta de lo que él quiere proponer en términos literarios filosóficos y políticos. Se introducen así aspectos de la vida del autor como elementos determinantes de los conceptos que propone en su obra. Esto es aberrante. Claro que la vida siempre tiene un impacto en la obra de un autor, sea científico, filósofo, literato o de cualquier tipo, pero no puede ser —o no necesariamente— una influencia directa ni en el mismo sentido de su pensamiento o de su obra. Si él vivió opresión no por eso va a proponer que hay que oprimir, justamente por haberla sufrido puede estar en contra de la opresión. Si vivió humillación y miseria no por eso tiene que describir solamente un mundo miserable; esa misma experiencia puede motivarlo para mostrar un mundo de felicidad, de bonanza y buenaventura. Si vivió en la opulencia pero nunca encontró realmente satisfacción, no por ello su perspectiva será siempre pesimista. En fin, no necesariamente los eventos de la vida de un autor se reflejan tal cuales en su obra, en su pensamiento, en su propuesta. Pero esta premisa tan conocida cuando se trata de evaluar a cualquier otro filósofo, político, ensayista, científico, etcétera, no se respeta en el caso de Sade. Si lo metieron a la cárcel y lo persiguieron porque tuvo relaciones con unas prostitutas, entonces no puede ser sino que Sade es igual a sus personajes. Y así son anulados el nivel crítico-social de su obra y su perspectiva política de crítica radical a la sociedad burguesa.

Los reaccionarios moralistas simplemente exclaman: “¡Cállenlo! Es un criminal, no es un crítico social sino un perverso.” Pero así acallan no al autor perverso sino una crítica social de las inmoralidades, la opresión y la injusticia que prevalece en esa sociedad y que esos mismos moralistas despliegan y ocultan.

Por su parte, la lectura anarquizante encuentra efectivamente algunos elementos libertarios en Sade, pero no todos. Y aunque exalta los anhelos de libertad y voluntad sin límites no reconoce nítidamente la crítica social que Sade intenta ni su propuesta positiva. Sin embargo, tanto su crítica social como su propuesta positiva no sólo se ofrecen en términos cualitativos sino sumamente matizados. Y lo que más le interesa resaltar a Sade son las injusticias precisamente porque él ha sufrido injusticia.

Dicho en términos simples –aunque el asunto puede ser analizado con más cuidado y matiz–, la posición de Sade consiste en que ha desplegado su sexualidad de acuerdo con su naturaleza, a que no corresponde con la moral sexual prevaleciente sino que es transgresiva. Pero estas transgresiones que él desplegó, con las cuales se identifica y son su forma de obtener placer, su forma de buscarlo, son inocuas, no tienen repercusiones negativas o dañinas en otras personas. Se trata de juegos eróticos en los que todo el cuerpo se dispone para el placer sexual, éste se dramatiza y los papeles se alternan entre los participantes sin que prevalezca la monogamia, y en los que se incluyen algunas acciones que causan dolor pero en una medida que posibilite o desencadene una excitación mayor tanto en quien las despliega como en quien las recibe, que son las comúnmente conocidas como conductas sádicas.

Pero esto no es lo que describe Sade en sus novelas ni lo que caracteriza a sus personajes; éstos no dejan las transgresiones en ese nivel sino que van más allá hasta hacer sufrir a las personas a tal grado que el placer es anulado para quien sufre, mientras que aparentemente crece para quien inflige el suplicio. Y tampoco se detienen allí sino que llevan sus actos hasta el crimen y el asesinato; la agresión violenta no es simplemente un medio subordinado para incrementar el placer sino que se convierte en lo principal y a lo que todo se subordina.

La otra característica peculiar de los personajes de Sade consiste en que sus conductas no son simplemente sexuales sino formas de ejercer un poder político de sometimiento. La opresión social se refleja en el sometimiento sexual de las víctimas. Y lo más importante es que estos comportamientos de poder y de sexualidad humillante y esclavizante están regidos por el dinero.

El dinero rige las emociones de los sádicos, no se puede entender el comportamiento sádico sin la presencia dominante del dinero como hecho fundamental en la vida de la gente, como el principal objeto de ambición –lo que, desafortunadamente, le pasó desapercibido a Freud (¿sintomáticamente?) en sus investigaciones sobre este fenómeno.⁵

Sade denuncia que los representantes de la clase dominante que cometen estos crímenes sexuales que a la vez son políticos y económicos andan libres, son impunes, y además, en nombre de una moral que ellos mismos no respetan, han cometido injusticia contra él, que efectivamente transgredió, pero a él sí lo castigan y lo encarcelan. Se trata de una moral contradictoria, insostenible, porque es el correlato hipócrita de la represión de la sexualidad y de las emociones que permite ocultar los actos innobles y los crímenes económicos, sexuales y políticos de estas clases dominantes, a la vez que hace sufrir a la gente; es una moral contranatura de la que Sade intenta librarse. Él sabe que de algún modo pudo evitar este sufrimiento que impone la moral sexual represiva porque como aristócrata podía permitirse transgresiones sexuales que lo zafaran de este constreñimiento y de este sufrimiento del cuerpo y del espíritu que produce la represión sexual. Pero los hipócritas dueños del poder que también transgreden esa moral y que además son criminales lo metieron a la cárcel.

Así, además de los dos extremos o polos que rigen el pensamiento político de Sade y de su crítica a la sociedad burguesa, en su obra se encuentra mediada o matizada cuantitativamente la graduación de la injusticia.

En efecto, ¿en qué consiste una conducta sexual y cómo se distingue de una conducta sexual que dice ser libre pero en verdad oprime a las personas y las mancilla para esclavizarlas? Esta opresión es el correlato, en la intimidad de las personas, de las injusticias que se cometen en los planos social, político, jurídico y económico y que, además, se complementan con esta nueva injusticia que es la moral sexual represiva e hipócrita, que por cierto, también, hace sufrir a las personas.

Este es el gran descubrimiento de Sade: los señores dominantes ejercen contra el pueblo una violencia múltiple que también es sexual, pero, por otro lado, pretenden defender una moral que aunque aparenta lo contrario también es una violencia contra el pueblo. Por lo tanto, Sade se diferencia completamente de sus personajes y los critica radicalmente, no se identifica con ellos.

⁵ Véase Jorge Veraza U., “*Justine* o la crítica política, ética y psicosocial”.

Y bien, ¿cómo están incluidos en la obra literaria de Sade sus propios comportamientos sexuales transgresivos? Lo están como una dimensión perfectamente graduada. En su obra, estos comportamientos, que fueron injustamente perseguidos y castigados, se contrastan continuamente de modo implícito con los actos auténticamente criminales y asesinos que cometen impunemente los obispos, banqueros, aristócratas y magistrados contra sus víctimas, que además de ser sometidos a abusos económicos, políticos y jurídicos también son víctimas sexuales. Sade narra estos actos criminales con la intención de denunciarlos y a la vez con el secreto goce de revivirlos simbólicamente al mismo tiempo que los distingue de sus propios actos para así afirmar su vida en tanto sujeto que comprueba en cada comparación que ha sido injustamente frustrado y perseguido, que la justicia y la razón están de su lado.

Las claves de los polos positivo y negativo que tensan las intervenciones políticas de Sade, su utopía comunista y su crítica radical de la sociedad burguesa también indican dónde se encuentra cada una de estas propuestas y cómo se las puede liberar de las cadenas con que las encierran las interpretaciones confusionistas.

El grado de conciencia de Sade sobre su crítica social a la modernidad

Al leer la crítica de Simone de Beauvoir al marqués –originalmente publicada bajo el título *¿Hay que quemar a Sade?*, en 1951 y 1952–, por ejemplo, surge una pregunta respecto de las propuestas políticas de Sade: ¿es clara su conciencia de que está haciendo una crítica social o simplemente la hacía de hecho en el modo en que vivía y actuaba ante las circunstancias? ¿Sabía Sade que estaba haciendo esa crítica social o simplemente la actuaba sin ser consciente del sentido de sus actos?

Por supuesto que en cualquier pensador o crítico social podemos encontrar dimensiones que no controla, que para él son inconscientes, simplemente las plasma o las pone en acto. Es el caso de cualquier individuo perteneciente a cualquier clase social pero dotado de una capacidad teórica excepcional que le permite percibir las contradicciones y los límites de la sociedad en la que vive, como Hegel, Marx, Kant, Voltaire, etcétera. Sin embargo, el grado de conciencia que tiene Sade acerca de lo que está haciendo es muy alto y precisamente por eso lo hace. Uno de los síntomas de esa conciencia son los distintos niveles en que despliega su actuación política, ya sea con acciones

tácticas en los acontecimientos del día o al escribir documentos, ensayos o textos literarios en los que revela las profundas contradicciones sociales que él mismo sufre en carne propia y también prefigura una sociedad libre, igualitaria y armónica como objetivo tanto de su crítica teórica como de su lucha política y que se integran en el proceso de constitución de la república francesa. En todos estos casos actuaba como militante, no de base sino medio, nunca fue un dirigente político, pero como intelectual hace una devastadora crítica social a la modernidad (Antiguo Régimen y sociedad burguesa) en cada una de sus novelas.

Para escribir una novela el autor no simplemente deja correr la pluma. Tiene que pensar en los resortes psicológicos de sus personajes y construir cada situación. Como lector, uno se topa con una historia que transcurre y tiene sorpresas, de repente hay un castillo y un sótano en el que se encuentran unas vírgenes que han sido raptadas. El lector puede pensar que todo eso es fruto de la imaginación y tomarlo como se presenta en el trascurso en que queda plasmado, como si fuera sucediendo conforme la trama avanza. Pero el autor construyó todo esto y lo hizo con uno o varios propósitos de acuerdo con los cuales ha integrado los distintos elementos que componen sus obras.

Además, Sade no solamente escribe novelas y cuentos sino que también construye una estética y una poética, es decir, se plantea la cuestión de por qué escribir de tal o cual modo, cómo y para qué escribir, de cara a qué situación histórica; se ubica a sí mismo en la historia de la literatura. Esto se puede ver con detalle en su importante escrito "Ideas sobre la novela" (incluido a modo de introducción en su colección de cuentos *Los crímenes del amor* (1799)). Allí se nota que Sade es un conocedor erudito de la literatura universal, de la novelística, la cuentística y el arte dramático desde los griegos hasta su época y con base en esta erudición se plantea estas interrogantes: ¿cómo habría que escribir hoy?, ¿por qué escribo las novelas como las escribo? Para responder a estas preguntas hace la revisión de todo lo que se ha escrito antes y lo recupera crítica y razonada-mente. En fin, como digo, es así como se puede constatar que tiene una clara conciencia de lo que está haciendo en su novelística.

Ciertamente Sade no escribió una obra de historia de la filosofía como para decir que es perfectamente consciente de lo que está haciendo en términos filosóficos, contrastándose con otros autores; tampoco escribió una historia de la política que nos permita ubicar en ese contexto su autoconciencia respecto de sus intervenciones políticas, ni emprendió un examen de las

propuestas democráticas socialistas o republicanas o de las utopías entre las que se ubicara su utopía comunista. Pero tenemos precisamente esta utopía comunista perfectamente construida al lado de otras.

En la descripción de una sociedad que a él le parece la mejor, en *Aline y Valcour*, encontramos su propuesta política última, pero también describe otras sociedades con características jurídicas, económicas, políticas, emocionales y sexuales propias. Es muy interesante que construya todo un mundo no solamente en términos políticos y económicos, sino en todas sus dimensiones: emocionales, sexuales, artísticas, filosóficas, etcétera, que se ocupe en argumentar cómo sería una sociedad, un mundo entero, y por qué se vive de ese modo en dicho mundo. Es decir, y esto es lo decisivo, que Sade no describe cosas, no simplemente junta piezas sueltas, sino que discierne la lógica de los distintos aspectos de la vida social.

La utopía comunista que propone tampoco es simplemente un “¡y vamos a vivir felices!” Él establece por qué y cómo este modo y por qué unas formas de conducta económica se corresponden con unas formas jurídicas y no simplemente se pueden combinar, y por qué unas formas económicas y jurídicas se combinan con ciertas formas de política y cómo esto crea un ambiente en el que las gentes conviven, tienen unas emociones y una sexualidad libres, satisficentes, armónicas.

En fin, así verificamos que Sade posee un alto grado de conciencia acerca de su propia intervención crítico-social. Pero es más interesante ver en detalle el fenómeno al que él se refiere, sus distintos aspectos, porque se trata de un hecho actual, que podemos reconocer en los excesos de los políticos neoliberales contemporáneos como un Felipe Calderón o un Enrique Peña Nieto, un Bush hijo o un Sarkozy o un Berlusconi, etcétera, que perpetran crímenes contra el pueblo, no contra una persona en particular o contra un grupo de muchachas a las que raptan y encierran en calabozos y mazmorras. Sus víctimas son millones de personas y sin embargo se presentan cínicamente en público como grandes estadistas o altos dignatarios. Esta es la actitud sádica propia de los poderosos de la época moderna que encontramos en las novelas del marqués de Sade, este tipo de desprecios, de hipocresía. Son individuos que por un lado dicen defender una moral y por otro cometen crímenes contra poblaciones enteras. Este es el tipo de actos que realizan y eso es lo que Sade quiere denunciar y describir; está anunciando este nuevo tipo de ser humano, el tipo peculiar de ser humano que pertenece a la modernidad. Por eso es muy útil el conocimiento detallado de su obra para la crítica de la ética y de la política de la sociedad neoliberal actual.

Sade y nosotros, o la opresión del Antiguo Régimen reactualizada en la posmodernidad neoliberal

¿Cómo fue posible algo así como el pensamiento de Sade? Pues justamente porque Sade vive en esta bisagra de la modernidad en la que el decadente absolutismo feudal engendra las más atroces formas de opresión, entre las cuales ya germina la sociedad burguesa en medio de grandes ilusiones y esperanzas de libertad que efectivamente intenta realizar. Desde entonces la sociedad burguesa ha pasado por el liberalismo, el imperialismo, las dos guerras mundiales, la aparente democracia de Estados Unidos, la abundancia de la sociedad de consumo de los años sesenta y setenta del siglo XX y estos últimos 30 años de neoliberalismo en los que la propia modernidad renuncia a las promesas que hiciera en la Revolución francesa.

Hoy la modernidad neoliberal nos espeta: ¡Se acabó esto de libertad, Progreso y educación para todos! Esas promesas modernas ya no se pueden cumplir, así que quien quiera salud y educación que se las pague. Todo se privatiza y cada quien sólo podrá obtener lo que se pueda pagar. ¿Y el progreso? Como el progreso está produciendo destrucción ecológica es ilusorio pensar que nos va a solucionar los problemas. Así emerge un pensamiento ambiguo, que se conoce como posmoderno y es el correlato de la política económica neoliberal, es el discurso de la modernidad que renuncia a sus promesas iniciales y cambia sus lemas para ahora pregonar que hay que arrasar con todo, con la naturaleza, con el medio ambiente, con la vida de las gentes, con las conquistas históricas de campesinos, de obreros y de la ciudadanía. Esas conquistas deben ser borradas si frenan la acumulación de capital, el enriquecimiento de las trasnacionales o de las burguesías nacionales depredadoras. Lo único que importa es la ganancia, el dinero, y hay que construir las emociones y la sexualidad adecuadas a esa única ambición. Es así como en la más desarrollada modernidad, que quiere autoenmascararse como posmodernidad, se reactualiza una situación opresiva análoga a la que se viviera en la decadencia del Antiguo Régimen y en la naciente sociedad burguesa, un neoabsolutismo.

Justamente esas emociones, esas formas de comportamiento, son las que describe Sade, son las que caracterizan a sus personajes sádicos. El liberalismo burgués, más la opresión de una sociedad burguesa decadente, este momento final de la sociedad burguesa en el que se combina un discurso de la libertad con una realidad opresiva totalitaria al máximo, esta dualidad que se refleja en la hipocresía de los poderosos es análoga a la situación que

vivió Sade en la bisagra del final del absolutismo y la naciente sociedad burguesa con sus ilusiones y sus miserias reales.

En aquella bisagra, al mismo tiempo que la Revolución francesa surge su cuestionamiento, se plantean las interrogantes: qué produjo de positivo, qué heredó de negativo e, incluso, qué añadió. De ahí que Sade pueda tener una percepción histórica similar a la que nosotros tenemos actualmente. No es un hombre de nuestra época pero la suya se parece a la nuestra en sus rasgos fundamentales, tal como éstos se reflejan en la felonía, el cinismo y la hipocresía de los poderosos a los que él denuncia con lucidez, y por ello vale la pena medir su conciencia al respecto; hasta dónde sí puedo verlo, hasta dónde no; lo mismo que sus actos: por qué hace esto, por qué hace aquello.

Nótese que esta crítica incide en dimensiones que generalmente los críticos del capitalismo no toman en cuenta o que han sido muy poco exploradas. En efecto, ¿qué tienen que ver las políticas neoliberales con la moralidad o con la hipocresía de los políticos, funcionarios y empresarios contemporáneos? Estas cuestiones se tratan como asuntos del ámbito privado; como quien dijera: ¡es que así son, están pervertidos personalmente y por eso actúan así! Algo así como que se volvieron locos porque son ricos y pueden hacer lo que quieren. Pero la crítica de Sade revela la gran importancia política de esta dimensión psicosocial en la que se expresa la irracionalidad del modo de producción a través de los sentimientos y los comportamientos, no del conjunto de la sociedad sino sobre todo de las clases más poderosas, pero que actualmente se extienden a la población en su conjunto. Hoy es urgente entender por qué suceden tantos asesinatos y la gente se está comportando de manera tan irracional. Sade descubrió el hilo conductor de este fenómeno, que no se trata de aspectos aislados y de origen heterogéneo o de que simplemente hay gente malvada porque así la hizo Dios, sino que todo esto tiene una lógica y ésa es justamente la que describe Sade en su obra.

Ya en la carta que Sade le manda al rey de Francia –que comentaré en el siguiente capítulo–, y que es el que podríamos considerar como su primer escrito político, podremos reconocer este nudo en el que Sade revela la lógica de la opresión interna moderna.

Si luego de nuestros comentarios el lector desea releer alguna novela o cuento de Sade, además de divertirse podrá reconocer un Sade soslayado, insólitamente luminoso que sin embargo hasta hoy ha permanecido oculto, encerrado, un Sade que no se identifica con sus personajes malvados sino que

los critica al poner en acto la forma en que piensan, en que sienten y justifican sus actos. Puedo asegurar que el resultado de esta lectura será sorprendente.

En la bisagra de la modernidad, todas las contradicciones, todas las ilusiones y el doblez de la sociedad burguesa

Con lo dicho hasta aquí hemos perfilado los polos que tensan la postura política de Sade. Sobre todo, vimos cómo la novela *Aline y Valcour*, especialmente el pasaje “Historia de Sainville y Leonore”, es una pieza política importante de la obra de Sade porque en ella expone su utopía comunista. Éste es, decíamos, el polo positivo de su perspectiva política, mientras que el polo negativo es la crítica a la sociedad moderna que plasma principalmente en sus novelas.

Sade comenzó criticando a la sociedad anterior a la Revolución francesa, a la aristocracia, a la monarquía y las condiciones de vida prevalecientes en aquella época. Sus primeros escritos, emblemáticamente la famosa novela *Justine* (1787), se refieren a este tipo de sociedad. También *Los 120 días de Sodoma* (1785) contiene una crítica arrasadora a las condiciones de la vida cotidiana del Antiguo Régimen. En esa época final del régimen feudal absolutista existen ya muchos ingredientes económicos y de organización estructural propios de la sociedad burguesa. El mercado interno ya está muy desarrollado así como en general las relaciones mercantil-dinerarias, las industrias fabriles y por lo tanto la actividad del capital comercial y del capital bancario. Ciertamente, no es una sociedad capitalista en la que domina el capital industrial ni el régimen de gobierno ha dejado de ser monárquico y la nobleza terrateniente aún tiene el poder, pero ya existen allí la mayoría de las condiciones propias de la sociedad burguesa. Y una vez que la Revolución francesa destruye el Antiguo Régimen y se funda la sociedad burguesa crece el dominio de la burguesía en el ámbito de lo político y en el económico al apropiarse de los bienes de la Iglesia y de los emigrados aristócratas señalados como traidores. Las novelas de Sade hacen referencia directamente a la sociedad burguesa y su crítica va dirigida contra ella en el momento en que convive con los restos del Antiguo Régimen.

En esta bisagra de la modernidad articulada por la Revolución francesa, la sociedad burguesa en gestación se debate por constituirse y por ello muestra todas sus contradicciones. En unos cuantos años salen a la superficie las contradicciones de la burguesía con los campesinos, de la burguesía industrial

con la burguesía comercial y con los banqueros, de todos ellos con el campesinado y con el proletariado, del proletariado con las clases medias, del campesinado con la pequeña burguesía, de la pequeña burguesía con el proletariado, etcétera. Todos buscan ocupar su lugar en la nueva sociedad, a veces negociándolo, otras veces luchando. No vemos sólo consensos y medias tintas sino luchas enconadas. A lo largo de la historia de la sociedad burguesa sus contradicciones se muestran de manera flagrante en forma episódica, dispersa, en momentos singulares aislados entre los cuales hay largos periodos en los que permanecen latentes. Pero en el parto de la sociedad burguesa se muestran de manera intensa sus contradicciones y sus límites. Surgen entonces deseos de igualdad, de fraternidad, de progreso, de libertad, que chocan con lo que realmente esa sociedad puede ofrecer.

El contraste entre deseo y realidad, entre las ilusiones de la burguesía emergente y la opresión que tiene que ejercer sobre el pueblo para sobrevivir es brutal, como lo es la hipocresía y el cinismo que derivan de esta contradicción entre lo que se quiere y lo que realmente se puede, entre lo que prometen los políticos y la opresión que realmente llevan a cabo. Este doblez de la sociedad burguesa naciente se presenta de manera patente sobre todo entre 1793 y 1796.⁶

En sus novelas, Sade desnuda las contradicciones morales que están implicadas en aquellos sucesos políticos, las muestra claramente y las critica.

Aunque la revolución destruyó el Antiguo Régimen la situación del pueblo en la nueva sociedad no difiere esencialmente de la anterior, no ha mejorado como se prometía y se deseaba. Han cambiado la economía, las relaciones sociales y las condiciones generales de gobierno; en lugar de una jerarquía humillante en las relaciones interpersonales cotidianas rige la igualdad y cierta horizontalidad; a algunas familias aristocráticas se les han expropiado grandes riquezas; ahora los ricos son los burgueses. Las condiciones de gobierno en general son propias de una dictadura, no de libertad social, persiste la corrupción y las leyes se aplican a gusto del dictador en turno. Como si fueran nuevos reyes, los dirigentes políticos de la naciente sociedad burguesa se comportan como opresores y por ello las críticas de Sade al Antiguo Régimen son perfectamente vigentes en la naciente sociedad burguesa posterior a la Revolución francesa.

⁶ Daniel Guérin estudia detalladamente este periodo en *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución francesa, 1793-1795*, p. 304.

Los personajes de Los 120 días de Sodoma y sus situaciones son odiosos y repulsivos para Sade

Los personajes principales de *Los 120 días de Sodoma* son cuatro potentados que representan el ejercicio del poder en la época: el duque de Blangis, un obispo (hermano del duque), el banquero Durcet y el presidente de Curval (magistrado de la suprema corte). Son unos malvados sádicos que secuestran niños y muchachitas adolescentes, contratan unas viejas prostitutas para que los gobiernen y a una serie de jodedores que mantienen en orden a todo el grupo, que se cogen a los niños y también entre ellos. Son 120 días de humillación, opresión y sometimiento sexual y desde luego jurídico, moral y político, que se basa en el avasallamiento económico, a manos de estos señores ricos, poderosos e influyentes, sobre estos niños y adolescentes encerrados en un castillo lejano donde no se aplica la ley. El conjunto es una broma de humor negro brutal pero realmente existente, una representación de la realidad en tanto negra broma brutal, un pequeño universo en el que refleja la esencia de la época. Es decisivo hacer notar que Sade no se identifica con esta realidad sino que la rechaza, la repudia. Cada uno de los personajes Principales es absolutamente odioso para Sade. El escribe esta novela en la cárcel, encerrado injustamente por instigación de la pudiente familia de su esposa, cuyo padre es presidente de la suprema corte. Para condenarlo, su suegra obtuvo una carta del rey –una *lettre de cachet*, se decía–, como en ese entonces se acostumbraba, para encarcelarlo, si la familia lo pedía, sin pasar por los procedimientos legales de un juicio. Y en esa ocasión el rey accedió a la petición. Ya anteriormente los magistrados de la suprema corte de Aix en Provence lo habían condenado a muerte porque organizó una orgía. Sade finalmente se salvó porque no había delito que perseguir, pero casi con el cuello en el cadalso estuvo encarcelado unos meses y luego huyó hasta que se esclareció el caso. Además, las finanzas de Sade, como las de buena parte de la aristocracia, disminuían notoriamente. Los banqueros emergían como nueva clase dominante que se enriquecía y tenía amarres de dominio y complicidad con todas las clases dominantes, con los políticos, la aristocracia, el clero y los magistrados al mismo tiempo que el pueblo –y parte de la nobleza– se hundía en la miseria.

Insisto: los curas y obispos y todos los personajes principales de *Los 120 días de Sodoma* son odiosos para Sade, él no se identifica con sus actos ni con la situación que generan. Su argumento dice lo que haría este tipo de gente, los que mandan, si se les dejaran las manos libres; con su psicología, su dinero, su poder harían una sociedad como la que se refleja en la novela, ésta es la esencia común de la sociedad moderna y del Antiguo Régimen que Sade intenta criticar.

Ya hemos visto cómo el Antiguo Régimen guarda una identidad esencial con la sociedad burguesa naciente. Y bien, ¿cuál es la esencia específica de la sociedad burguesa? Los campos de concentración nazis representan la esencia de la sociedad burguesa.⁷ Pero para que el régimen dictatorial del campo de concentración funcione como tal esencia de la sociedad burguesa hay que añadirle las relaciones sexuales dictatoriales opresivas, es decir, no cualquier tipo de sexualidad sino una sexualidad humillante, criminal, asesina.

Se trata, pues, de una crítica radical a la sociedad burguesa que es al mismo tiempo económica, social, cultural, política y psicológica, revela lo que los señores dominantes piensan y sienten, lo que son capaces de hacer cuando pueden actuar sin cortapisas, desplegar sus más íntimas pasiones en tanto detentan un poder de vida o muerte sobre la gente a la que explotan, de cuyo trabajo viven y se enriquecen. Su psicología es el resultado de la manera en que ejercen el poder y administran la economía; de ahí que en ellos se encuentre completamente arraigada esta conducta despótica, abusiva, humillante. No son ideas o hábitos que se puedan comentar, reflexionar y eventualmente modificar sino toda una forma profundamente arraigada, cristalizada, de comportamiento que se funda en el dinero y el poder político que se ejerce mediante el avasallamiento corporal de la gente y en todos los niveles de la vida social.

Pasolini, Los 120 días de Sodoma, el nazismo y el neoliberalismo

En la película *Saló o los 120 días de Sodoma*, de Pier Paolo Pasolini, gran director del neorrealismo italiano, los personajes de la novela de Sade aparecen como si fueran personas del siglo xx –en la década de los cuarenta en Italia–, como potentados fascistas. El banquero, el magistrado, el obispo y el aristócrata, escoltados por soldados nazis secuestran muchachos y muchachas adolescentes, los meten a la fuerza en camiones y los llevan al

⁷ A esta conclusión apunta la consideración de Claude Meillassoux (*Mujeres, graneros y capitales*).

castillo –que es el campo de concentración–. Pasolini se percata muy claramente de esta similitud con la época de los regímenes fascista y nazi, con las vejaciones a judíos, a las razas latinas y eslavas, a los liberales y a los comunistas, a toda persona que se opusiera al régimen totalitario.

Aunque Sade obviamente no conoció el nazismo, sin embargo, esta situación está prevista y criticada a fondo en *Los 120 días de Sodoma*, en los horrores que ahí suceden. No se trata de una capacidad de previsión debido a la radicalidad de la crítica del presente. No es que Sade esté predecido el futuro sino que la radicalidad de la crítica de su presente revela estas posibilidades, no se trata sólo de lo que están haciendo actualmente los explotadores, sino de lo que significan sus actos porque nos van a llevar hasta una situación como la que se nos presenta en la novela.

Tal es el alcance de la crítica de Sade a la sociedad en la que convergen el Antiguo Régimen y la sociedad burguesa naciente, porque, como ya hemos señalado, esta bisagra histórica muestra cómo la naciente sociedad burguesa todavía no puede desechar las lacras del Antiguo Régimen y que para mantener el control social tiene que echar mano de aquel dominio dictatorial más o menos encubierto bajo una apariencia de democracia o de idealismo revolucionario. Y esta combinación inicial reaparece en los momentos en que la sociedad burguesa ya es francamente decadente, como bajo el nazismo o bajo el neoliberalismo, con su proceso de acumulación salvaje de capital y la corrupción que pone al gobierno directamente al servicio de los intereses de los grandes capitalistas transnacionales y principalmente para suprimir todo límite no sólo físico, económico y político, sino moral, al tráfico de seres humanos. Sade visualiza no sólo las situaciones económicas y políticas sino también las condiciones humanas y sexuales que se ponen en juego en tales momentos.

Es así, en síntesis, como el polo positivo de la postura política de Sade, su utopía comunista, se complementa con el polo negativo que es su crítica a la sociedad burguesa en estos términos integrales de una crítica no sólo económica sino omniabarcante.

Capítulo 3

CONSEJOS AL REY Y AL PUEBLO LA CRÍTICA SOCIAL DE SADE FRENTE A MAQUIAVELO, BOCACCIO Y SHAKESPEARE

La carta al rey, entre la crítica a la modernidad y la utopía comunista

Prevenidos por lo expuesto en el capítulo anterior podemos entrar directamente al primer escrito político de Sade, “Palabras de un ciudadano de París al rey de los franceses”, redactado en 1791, cuando Luis XVI todavía es rey pero en una monarquía constitucional.

Esta carta es posterior a la redacción de *Los 120 días de Sodoma* (1785), *Justine* (1787) y otras de sus novelas importantes, así que tiene detrás la crítica social desarrollada en estas obras.

Tales son las premisas sobre las que se levantan las posiciones políticas que se manifiestan en esta carta de 1791.

Además, al redactar su petición al rey, Sade también tiene en la cabeza la utopía comunista en la que propone la abolición de la propiedad privada y la construcción, sobre esta base, de una sociedad armónica, misma que expone en su novela *Aline y Valcour*, escrita en 1786-1795. Podemos pensar que durante esos 11 años Sade fue concretando su utopía comunista y que la petición al rey forma parte de este proceso de perfeccionamiento.

Lo que ya está perfectamente desarrollado es el polo negativo de su posición política, lo que él no quiere, es decir su crítica radical, virulenta, a la sociedad burguesa. Puede ser que ya tenga muy claro –con esta utopía comunista– con qué sustituir este orden social, o puede ser que apenas esté construyendo su alternativa positiva, y que en este proceso, al escribirle al rey, se estuviera planteando cuestiones tales como ¿hacia dónde vamos? o ¿es suficiente una república democrática?, pues necesariamente Sade tuvo que ir tanteando hasta llegar a pensar que el único tipo de sociedad que satisfaría las necesidades humanas sería el comunismo que describe en la “Historia de Sainville y Leonore”.

En todo caso, la idea general que preside su pensamiento y sus actos cuando escribe su “Palabras de un ciudadano de París al rey de los franceses” es la de mejorar la situación del pueblo.

La coyuntura política que contextualiza la *Carta al Rey*

El rey ha firmado una serie de tratados con distintos grupos de la pequeña burguesía, de la burguesía y del pueblo llano en los que acepta el parlamento y una Constitución y se compromete a dejar de actuar de manera atrabiliaria, a respetar un Estado de derecho. Pero el rey no está de acuerdo con estos compromisos. María Antonieta, su esposa, quiere que la Familia Real escape. Ella no es francesa sino austríaca, y los austríacos no la quieren a ella. María Antonieta no quiere al pueblo francés y el pueblo francés no quiere a María Antonieta. Durante su estancia en Francia siempre ha tenido un comportamiento despótico hacia el pueblo. El rey sigue los consejos de su esposa y de sus allegados y emprende la huida el 21 de junio de 1791. Este acontecimiento se conoce como "La Fuga de Varennes".⁸ La Familia Real es capturada en esta ciudad cercana a la frontera con Alemania y a partir de ahí los sucesos se desencadenan hasta que sus miembros son decapitados porque han traicionado al pueblo, pues van a pedir ayuda a las potencias monárquicas europeas gobernadas por sus parientes. El rey, cautivo en Varennes, todavía era gobernante pero no quería que una Constitución limitara su derecho real, que pretendía ser de origen divino, otorgado por Dios.

Tras la captura de la familia real en Varennes, Sade le escribe al rey señalándole el grave error que ha cometido al huir, pero que no obstante todavía puede ser gobernante.

La Carta al Rey y Justine, Sade, Tito, Shakespeare y la estrategia política

En su carta Sade se refiere a la "vergonzosa fuga", como un acto pérfido, imprudente y criminal. El rey ha caído en una trampa de la que ya es muy difícil escapar, pero Sade se muestra favorable a él y en contra de María Antonieta de Austria y de los allegados que lo han inducido a seguir ese camino:

"Y si es verdad, como parece hasta demasiado positivo, que es la compañera de vuestra suerte quien os ha dado tales consejos, no la expongáis por más tiempo a la venganza de los franceses; sabed separaros de ella; ya no os es necesaria; enviadla de vuelta a su patria, que no se ha deshecho de ella sino para destilar sobre Francia, por más tiempo y con más seguridad, los venenos destructores del odio que desde hace mucho tiempo siente por ella."

⁸ En película *La noche de Varennes* (1982), dirigida por Ettore Scola, se relatan estos sucesos.

Sade fija claramente la siguiente posición política: el rey ha sido un instrumento fácil de la bajeza de unos y de la maldad de otros, pero él es bueno. Dice: “Vuestro nacimiento dio a los franceses un rey que ya no quieren.” Los franceses quieren la libertad, pero “vuestra conducta puede todavía, en vuestra misma persona, darles un jefe que será obra de su amor”. O sea que ya no será rey por nacimiento pero sí puede ser jefe, así puede conservar su poder incluso en tan embarazosa situación.

“¡Qué diferencia, Señor! Que vuestra delicadeza la sienta [–la diferencia entre ser Rey y ser jefe de la nación–]; preferid entonces esa manera de reinar a la que sólo se debía al azar”, es decir al azar del nacimiento. Esta otra forma de gobierno se funda por “amor”, por voluntad y por ello es superior. Ser rey por nacimiento es un azar pues la persona puede nacer o no.

“Preferid los sentimientos preciosos de esa nación –continúa Sade–, que apreciándoos debería amaros, a los consejos bajos y políticos de los cortesanos corruptos que os rodean, de los curas fanáticos que os seducen.”

Así pues, la crítica es doble, a la burocracia gubernamental y a la Iglesia, dos formas de corrupción de la moral social, la burocrática y la religiosa.

Tras censurar al rey su “vergonzosa fuga”, Sade le dice que puede limpiar su imagen si se separa de María Antonieta, pero antes dice lo siguiente:

“A pesar de vuestras culpas, Señor, todavía podéis, reparándolas, aspirar a veros instalado en el templo de la Memoria junto a los Titos y a los Vespasianos. Actuando como lo hacíais, vuestro nombre, como los de los Calígulas y los Heliogábalos, no habría inspirado sino horror e indignación.”

Sade utiliza políticamente ejemplos de la historia de Roma –como era común durante la Revolución francesa–, pues al tratar de crear un nuevo mundo, una nueva sociedad, naturalmente se plantea la cuestión de cómo construirla y entonces recurre a ejemplos del pasado. Así, le recomienda al rey no actuar como Calígula y Heliogábalos, que eran déspotas brutales que no respetaban al pueblo, sino como Tito y Vespasiano, que hicieron mucho por el engrandecimiento de Roma y en beneficio del pueblo. Estos ejemplos históricos aplicados a la situación revolucionaria de Francia refuerzan la idea de que Luis XVI ya no es rey pero puede ser jefe y sus faltas son reparables.

Además del sentido político de la alusión a los personajes históricos romanos, Sade hace un uso literario de ellos en sus novelas, y ya sabemos que este uso literario es también político porque en ellas critica a la sociedad burguesa.

Sade le dice a Luis XVI que si restaña sus faltas podría ser de nuevo aceptado y recordado por el pueblo como Tito o Vespaciano. Tito fue un dirigente político positivo, uno de los modelos que puede entregar la historia antigua de un buen gobernante, que gobierna para todos y por el bien de todos. Se dice que su máxima era sentir que había perdido el día si durante la jornada no había hecho feliz a alguien. Por el contrario, Calígula ejerció una dictadura política y económica pero también con grandes excesos de opresión y humillación sexuales en contra del pueblo.⁹

Pero el nombre de Tito también recuerda a *Tito Andrónico*, célebre obra teatral de Shakespeare que Sade seguramente conoció y bien pudo servirle para normar sus criterios políticos, morales y literarios al escribir sus novelas, es decir, para hacer su crítica social y configurar su posición política.

Tito Andrónico no es un personaje histórico sino inventado por Shakespeare para representar a un dictador en el Imperio romano. Por otro lado, los Andrónicos fueron unos gobernantes romanos, pero no del imperio occidental sino del oriental, de Constantinopla, que eran malvados, viciosos y pérfidos. Este Tito Andrónico es entonces un personaje dual, que presenta una ambigüedad moral y política fundamental, el bien y el mal unidos. Y su conducta como dictador también presenta estas características; primero muestra sus mejores rasgos y luego los peores.

Podemos ver estas dualidades en la película *Titus* de Julie Taymor, en la que se revalora esta pieza dramática de Shakespeare que tradicionalmente ha sido considerada como secundaria entre sus obras por ser una de las primeras, todavía inmadura, excesivamente contrastante, con demasiada sangre y crueldad en la escena. (Tal es, por ejemplo, el juicio crítico de Harold Bloom en su ensayo *Shakespeare, la invención de lo humano*.) No es casual que sea revalorada hoy, a la vista de lo que ha hecho el capitalismo durante el siglo XX. Las bombas nucleares sobre Hiroshima y Nagasaki, la segunda guerra mundial, el nazismo y el neoliberalismo vuelven actual esta escenificación de la situación política sangrienta y contradictoria que se muestra en *Tito Andrónico*. Shakespeare no exagera, las situaciones históricas son así en la realidad, y solamente viéndolas con claridad en toda su magnitud es posible

⁹ Así se lo retrata en la película del mismo nombre del director italiano Tinto Brass (1979)

criticarlas y encontrar camino, porque si creemos que son sólo exageraciones imaginarias nunca vamos a tomar las prevenciones adecuadas. Pero también es interesante que Sade haya valorado esta obra de Shakespeare, que le pudo haber sugerido cuánta sangre y crueldad hay que poner en una novela para que la gente se percate de lo que vive y de lo que puede suceder, de aquello de lo que tiene que defenderse. De ahí la importancia de la referencia a aquellos personajes históricos como ejemplos positivos y de contraste. Tito y Vespasiano –y detrás de ellos, quizás, Tito Andrónico–, y, por otro lado, Calígula y Heliogábalo, en el contexto de una situación histórica de brutalidad, de injusticias y de venganza sangrienta.

La influencia de *Tito Andrónico* podría ser muy, fuerte, por ejemplo, en *Justine*; no se la nombra explícitamente pero podría reconocerse en la estructura de la novela. Sade también nombra a Tito y a los Andrónicos en *Los crímenes del amor* (1801), una serie de cuentos y novelas cortas antecedidos por el ensayo “Ideas sobre la novela”, en el que Sade propone una teoría estética de la novela, para explicar su tratamiento del contraste entre el bien y el mal en sus novelas, por qué en *Justine* se habla de “los infortunios de la virtud” y en *Juliette* de “el vicio bien recompensado”. La virtud es infortunada y los malvados triunfan, estas contradicciones deben encolerizar al lector, que entonces toma una posición política, sus emociones se extreman dramáticamente y responde con una posición moral y política. *Justine* no es simplemente una novela erótica, las perversiones sexuales que se escenifican allí no intentan simplemente calentar al lector –aunque éste es un aspecto muy importante de la novela–, sino sobre todo son usados para describir cómo el mal triunfa sobre el bien. La novela cuestiona al lector, le exige tomar posición, le dice: ¿tú qué dices?, ¿qué te parece esto que te presento aquí? ¿No acaso es lo que sucede en la realidad?¹⁰

Esta dualidad del bien y del mal contrastados, estructura la exposición de *Justine* pero también está en “Ideas sobre la novela”, donde Tito y los Andrónicos aparecen como representantes de significaciones opuestas. Se trata de un referente teórico y político muy importante para Sade, en diversas obras vuelve a hablar de Tito –aunque siempre de pasada, porque es ejemplar– Para ofrecernos su mensaje literario, humano, político y de crítica social.

¹⁰ Véase Jorge Veraza U., *op. cit.*

Un Maquiavelo modernizado, ateo y positivo que aconseja al rey a favor del pueblo

Ya hemos reconocido la posición política central de Sade —o sea que el rey puede gobernar a los franceses pero no con una autoridad divina sino fundada en el amor de sus súbditos, en una monarquía constitucional—, podemos apreciar la estrategia que sigue en su argumentación. Así, comienza diciendo que aunque él es un solo hombre representa el deseo de los franceses, el deseo de libertad, y trata de unir el tema de la nación con el del corazón bondadoso de los reyes. Sade aconseja al Príncipe como una especie de Maquiavelo modernizado, que se basa en la idea de soberanía del pueblo, no del Príncipe, que proviene de *Del espíritu de las leyes*, de Montesquieu.

Pero además, al aconsejar a su Príncipe, a su rey, Sade se atiene al poder de la acción positiva. La acción positiva es más poderosa que el actuar negativo, el mal es menos poderoso que el bien, ésta es su premisa fundamental. Si el rey actúa favoreciendo al bien puede triunfar. Ha cometido errores pero los puede enmendar y salir adelante. Para saber cómo actuar se requiere una noción de cómo está construido el mundo, una noción del bien y del mal, hay que haber decidido que el bien es más poderoso que el mal. Porque si se tiene una conciencia culpable, malvada, uno cree que el mal triunfa sobre todo y que ya nada podemos hacer. Uno suele caer en esta visión en la vida cotidiana cuando uno entra en desesperación. Pero también existen autores, intelectuales, que no se atienen al poder de la acción positiva para dar sus consejos, que recomiendan el engaño, descartar la acción positiva y preferir en cambio la acción péfida. Los asesores y consejeros de los gobernantes neoliberales evidentemente no creen en el poder de la acción positiva sino en que la maldad triunfa siempre y que no hay manera de combatirla, que el poder del mal es definitivamente superior al del bien y solamente un idiota puede creer en el poder del bien y de la acción positiva.

Como vemos, Sade se muestra aquí como un Maquiavelo modernizado y que se atiene al poder de la acción positiva y de la relación de reciprocidad y amor del monarca con su pueblo. La acción positiva es constructiva, es civilizatoria, ha creado la cultura. Tal es la fuerza de la acción positiva. Por la acción positiva podemos alimentarnos y vestirnos. La acción positiva también es la fuerza del trabajo y de la reciprocidad entre la gente, de la reciprocidad llevada hasta el punto del amor. La reciprocidad y el amor del monarca hacia su pueblo es la clave para el buen gobierno.

No mentirle al pueblo, mostrarse con la verdad, es lo que propone este Maquiavelo positivo, contrario a la perfidia que pueda haber en el Maquiavelo histórico o en el rey y que Sade denuncia explícitamente.

Esta carta es una prueba decisiva contra las interpretaciones que presentan a Sade como malvado y como seguidor del mal, para quien hacer el mal es lo mejor y lo que produce placer. Le atribuyen a Sade estas ideas torcidas porque se lo confunde con sus personajes, se cree que los personajes sádicos son lo mismo que Sade, pero ya hemos visto que a él le dan náuseas, que los impugna, los critica.

Como Maquiavelo, Sade también le propone a su Príncipe que haga política de lo posible. El gobernante debe ser realista, no insistir en imponer su voluntad. Sade le señala que puede ya no ser rey pero sí jefe de la nación, lo que es tanto más benéfico.

Una política de lo posible, no de lo no posible –que es la que empieza por el mal, por la acción negativa–, sólo puede basarse en la acción positiva. Pero esta política también debe ser atea. El rey no debe pretender basar su poder en Dios porque si cree que su poder se lo ha dado Dios va a perder de vista todo límite y va a crear el mal porque no va a respetar a las personas. Si el gobernante no es ateo va a creer en fantasmas que lo inspiran para gobernar al pueblo y va a perder toda posibilidad de realismo.

Aquí vemos que en el pensamiento de Sade el realismo político está estrechamente ligado a la crítica de la hipocresía y la dualidad a la que lleva el cristianismo. Esta crítica a la religión unida al gobierno y a la moral también es muy importante en las novelas de Sade. La moral cristiana es una moral de represión sexual; para ella la sexualidad es el mal y hay que reprimirla. ¿Por qué? ¡Por el bien!, dice, ¡a favor del bien! Pero frente a la naturaleza esto es una violación; es una moral antinatural. La naturaleza animal, la naturaleza cósmica y la naturaleza de los seres humanos no son como pretende el cristianismo; esta moral forzosamente provoca un caos. Pero como ella rige y domina, produce hipocresía, no realismo. En política esta ausencia de realismo implica un voluntarismo dictatorial. Cuando Bush hijo dice, por ejemplo, que su política de invasión a Irak está inspirada por Dios es evidente que así está justificando sus actos criminales y que no es un político realista sino un hipócrita o un cínico manipulador, aunque realmente crea que lo inspira Dios. Esto fue lo que vimos en la televisión millones de espectadores en el mundo. Hay que cuidarse de este tipo de gobernantes cada vez que digan que van a hacer el bien.

Esta es la premisa en que se basa Sade al recomendarle a Luis XVI ser realista basándose en la acción positiva. La acción positiva tiene que ser real, no creída. Si el gobernante se justifica en Dios va a decir que su acción es buena aunque sea malvada. Ésta es una manipulación política. Pero también ocurre del mismo modo la manipulación moral y ética en la vida cotidiana que denuncia Sade en sus novelas. Esta moral de hipocresía hace que oligarcas, los miembros de la clase dominante como el banquero, el aristócrata y el magistrado corruptos tengan un lugar junto al obispo en connivencia contra todo el mundo. Él participa en sus orgías. Todos ellos son hipócritas que de dientes para fuera hablan de una moral para todo mundo pero no para ellos, no se la aplican a sí mismos. Es una moral doble y por tanto antinatural. Por eso es tan importante para Sade que para ser un buen gobernante el rey sea ateo.

Además de practicar una política realista basada en la acción positiva y atea, Sade le propone a su Príncipe –en cuarto lugar– una táctica no oportunista ni pérfida, sin principios; esto es, una política con principios, no falaz, oportuna pero no oportunista, que sólo puede poner en práctica como jefe de la nación.

Finalmente, en quinto lugar, Sade le aconseja una política basada a la vez en la utilidad del rey y en la de la nación; por lo tanto, en hondos principios sociales y políticos.

El fondo y la forma de la sociedad burguesa y la radicalización de Sade hacia el comunismo

Comentemos ahora el centro del argumento de Sade en “Palabras de un ciudadano de París al rey de los franceses”:

“Los franceses quieren ser libres, y lo serán; saben bien que esa libertad no se puede adquirir sino viéndose todavía sometidos a algunos abusos; pero esos abusos, vicios de la manera como se procede *a la cosa*, no son ya, como antes, abusos de *la cosa*, y esa diferencia que todos sentimos nos consuela haciéndonos percibir muy próximo su fin.”

Sade alude a la necesidad de diferenciar la sociedad burguesa naciente que se está construyendo, este hecho unitario, en cuanto al fondo y en cuanto a la forma. Para los revolucionarios franceses en el fondo lo más importante, el contenido, debe ser la libertad aunque todavía haya vicios en la forma, pues

todavía no está realizada la libertad. El objeto que se persigue es la libertad y al ir tras ese objeto a veces se cometen abusos. La sociedad burguesa naciente presenta esta contradicción entre fondo y forma. El fondo ya es libertario y la forma presenta algunos abusos. En cambio el Antiguo Régimen que acaba de destruir la Revolución es abusivo en la forma pero también en el fondo.

Sade va a modificar esta primera idea sociológica, histórica y política que define su análisis, su crítica social y sus posturas políticas, hasta entender claramente que la sociedad burguesa también es abusiva y opresiva de fondo. Pero aquí, para que el rey se distancie de las formas y costumbres del Antiguo Régimen, para que actúe no como rey sino como jefe de la nación y entienda en qué terreno se va a mover, Sade le señala que la actual sociedad quiere libertad. Y es que la aristocracia y la monarquía empezaron a esparcir los rumores de que el pueblo quiere al rey pero no la libertad; son una minoría de sediciosos los que dicen lo contrario para provocar alboroto. De ahí que insista en que los franceses han construido la nueva sociedad por la libertad y ésta tiene como fundamento la libertad, aunque “saben bien que esa libertad no se puede adquirir sino viéndose todavía sometidos a algunos abusos”, pues todavía hay contradicciones y pugnas entre sectas.

Pero no confundamos lo secundario con lo principal, los consejeros del rey están diciendo lo contrario, que la Revolución crea los abusos, el caos, y que todo estaba tan bien ordenado cuando él regía. Frente a esta pugna ideológica que rodea al rey, Sade tiene que aconsejarle que distinga entre un tipo de sociedad y otro, y entre lo que se dice y lo que realmente el pueblo quiere.

Más adelante Sade abunda en la distinción entre el fondo y la forma al contrastar la sociedad burguesa con el Antiguo Régimen:

“Nuestra nueva manera de gobernarnos debe necesariamente comportar la extirpación de los abusos nacidos del nuevo régimen; la antigua forma de vuestro gobierno los consolidaba, eran inherentes a esa forma viciada por la edad y por su naturaleza.”

Es decir que la forma absolutista de gobierno no extirpa los abusos sino que los propicia, en cambio en la sociedad burguesa naciente es posible disolver, mediante el progreso, los abusos que todavía existan pues éstos “se vuelven incongruentes con la nuestra [–con nuestra nueva sociedad–], serán extirpados; esa idea nos hace sufrir a todos, y la libertad que nos tiende los

brazos, esa libertad preciosa de la que disfrutamos siempre esperando, sostendrá nuestro valor y lo hará capaz de todo”, es decir, de eliminar cualquier abuso, porque todo va a mejorar; pero también Sade le advierte al rey que no debe hacerse ilusiones de que los franceses no van a seguir luchando por su libertad, de que con mentiras van a hacer que la olviden, ésta es la idea.

Pero en el diagnóstico comparativo que hace Sade de la sociedad burguesa y el Antiguo Régimen se muestra una limitación de su perspectiva, Pues identifica a la sociedad burguesa con la forma de gobierno. Piensa que solo al comienzo la forma de gobierno en la sociedad burguesa es abusiva, dictatorial, pero pronto puede ser democrática, libre, porque no observa con nitidez la dimensión económica de la sociedad burguesa como sociedad de explotación. Éste es un límite histórico y político de la perspectiva de Sade que se revela en este escrito.

Sade cree que simplemente quitando los abusos de gobierno, los abusos políticos, ya es posible realizar la sociedad feliz; se está basando en una identificación implícita entre la sociedad burguesa y una sociedad socialista, una sociedad óptima. Pero conforme se percate de que la sociedad burguesa no puede dar de sí la felicidad que él quiere, este mismo equívoco, al criticarlo, le va a permitir transitar hacia su utopía comunista, perfectamente distinguible y oponible al Antiguo Régimen y a la sociedad burguesa. Esto es lo que va a posibilitar la radicalización de su posición desde las posturas aristocráticas que por formación, por familia, tuvo en su juventud y adolescencia; posturas más o menos monárquico-constitucionales como las que muestra en esta carta, con fuertes tendencias hacia posturas democrático-burguesas, pero que luego va ir radicalizando hacia posiciones socialistas y comunistas contrarias a la sociedad burguesa, no solamente a la monarquía.

La argumentación de la política de acción positiva acorde con la libertad (monarquía constitucional)

Ya quedó asentada una primera tesis. Ahora viene la segunda: la libertad está asentada en los corazones del pueblo francés pero el rey ha estado maniobrando en la política internacional en contra de la Revolución porque no está viendo la situación real, tiene una idea equivocada de lo que está pasando, así que cabe advertirle:

“No intentéis pues, Señor, oponeros a sus efectos, ni degradar esta nación a los ojos de Europa haciendo pasar su anhelo unánime por revueltas y facciones... Veinticinco millones de hombres no son facciosos: la palabra *facción* trae consigo la idea de dos partidos... [pero] no hay más que uno en Francia; no hay sino una sola y única voluntad. De la boca del Ródano a las riberas del Escalda, de las orillas del océano a los Alpes, la palabra *libertad* es el grito nacional; el deseo de gozar de ella, y de gozarla eternamente, es unánime; ese voto sagrado es obra de la razón, es obra de la prudencia y de la desesperación a la que la mala administración del reinado precedente y del vuestro había reducido al imperio entero.”

Toda la nación francesa quiere libertad, no se trata de una lucha de facciones, los franceses están unidos en torno a este ideal. Ciertamente, en los inicios de la Revolución francesa se han suscitado abusos que fueron denunciados por la monarquía y por la aristocracia, y son reales, pero son vicios de forma y Sade le insiste al rey que no debe confundirlos con lo principal que es el fondo. Sade cree que estos vicios de la forma, estos abusos políticos, pueden conjurarse mediante la fuerza del pueblo que quiere la libertad y luchar por ella junto con su monarca. Éste puede ser un buen gobernante, unificar al pueblo, porque representa la unidad y no a los distintos partidos.

Sade piensa entonces que si la idea de libertad que anima a todos los franceses se une con un buen monarca es posible disolver los vicios de la forma, los abusos que se presentan en esta naciente sociedad burguesa. La unidad monárquica sería así una solución formal y política al problema. Es así como Sade pierde de vista la dimensión social y económica, la explotación, como fundamento de los abusos tanto en la sociedad absolutista como en la naciente sociedad burguesa. De ahí que insista en que el deseo de libertad:

“ese voto sagrado es obra de la razón, es obra de la prudencia y de la desesperación a la que la mala administración del reinado precedente y del vuestro había reducido al imperio entero”.

Así pues, Sade concibe el contexto sociohistórico de abusos no como dominio y explotación de clase sino como excesos que los poderosos pueden cometer en un ambiente de prejuicios e ignorancia pero que a fin de cuentas es posible corregir si el pueblo recibe la educación adecuada, pues:

“los abusos no pueden subsistir cuando la razón se depura; obras de las tinieblas, como el Príncipe de los Infiernos, es sólo en la espesa noche del prejuicio, del fanatismo y de la esclavitud que se pueden llevar a cabo; apenas destella la antorcha de la filosofía, se eclipsan y desaparecen bajo sus fuegos bienhechores como las nubes opacas de una noche de otoño ante los primeros rayos del sol.”

Esclavitud, fanatismo, prejuicio y religión cristiana constituyen una unidad con los abusos precisamente porque el gobernante que se cree inspirado en Dios –aunque diga que es un Dios bueno– inevitablemente pierde toda medida, toda medida y realismo en sus actos. Esta unidad perversa es también la base de la acción negativa, de estas “obras de las tinieblas” propias del “Príncipe de los Infiernos” a las que Sade opone el poder superior de la acción positiva iluminada, las luces de la razón.

Sade se refiere a la filosofía de la Ilustración o Iluminismo como arma contra las tinieblas del fanatismo religioso y político. He aquí la acción positiva frente a la acción negativa, la verdad frente a la mentira y la perfidia.

El estilo literario de Sade, aunque un poco recargado, siguiendo con las costumbres de su época, siempre apuesta a reforzar las dimensiones Principales y secundarias del concepto político que quiere proponer. Pero el concepto político implica dimensiones morales, éticas, culturales, que son su contexto, se refiere a éste mediante metáforas literarias como iluminación, luz frente a los actos oscuros, inmorales. Ya que adopta la libertad como Política, se plantea la cuestión de qué tipo de actos morales complementan o son consistentes con este tipo de política, qué tipo de ética. Eso es lo que sugiere su estilo literario, que no es, por tanto, simplemente añadido sino que corresponde a la idea de fondo.

Sade continúa insistiendo en que el rey deje de manipular con mentiras, que es tiempo de una política realista, verdadera, a los ojos de todo el mundo. Porque el fondo de la lucha es la libertad y no vamos a abandonarla:

“Ya no es hora, Señor, de asustarnos, ni de encerrarnos [–o encarcelarnos, como fue el caso del mismo Sade–], pero aún es la de hacer que os adoren, y todavía podéis hacerlo: ese retorno de vuestra autoridad por el que vuestro corazón suspira con tanto ardor no puede ser ahora sino producto de vuestra conducta [–es decir, no de su nacimiento, no porque se lo dé Dios sino por sus propios actos–]; hace mucho tiempo que lo habríais conseguido si hubieseis querido no

escuchar más que a vuestro propio corazón, y ese pueblo que decíais que degradaba vuestra corona habría vuelto insensiblemente a colocarla sobre vuestra frente.”

Pero el rey no ha escuchado a su corazón sino a sus allegados burócratas y a la señora María Antonieta, que es racista en contra del pueblo francés y es favorable a los intereses de la monarquía extranjera. De esta manera Sade trata de convencer al rey de que haga una política oportuna, realista, y estamos viendo cómo la argumenta. Así, continúa:

“Y ese pueblo que decíais que degradaba vuestra corona habría vuelto insensiblemente a colocarla sobre vuestra frente. Todavía lo será, Señor, y os será devuelta aún más bella, más digna del verdadero monarca de una nación como la nuestra; sois vos quien reinará, no serán ya vuestros ministros; reinaréis por la ley, por el corazón de vuestros súbditos [—es decir, no por sus ministros ni por Dios sino por su propia voluntad—]. ¡Oh, qué hermoso Imperio! ¡Y queríais perderlo, Señor, queríais perderlo huyendo de nosotros! ¿Qué motivo pudo impulsaros a semejante conducta?”

En la coyuntura política en la que el rey debe intervenir de modo oportuno es posible instaurar una monarquía auténtica, no la que ha sido falseada por el Antiguo Régimen, y que es posible realizar gracias a la Revolución francesa. Al ligarse la libertad del pueblo con la posición de reciprocidad y amor del monarca hacia aquél se realiza la libertad pero también la monarquía. Mediante la libertad se realiza la monarquía, pero la libertad no puede ser real si no es mediante la monarquía, porque sin la unidad del pueblo que se puede lograr a través de ella la libertad se disgrega en distintas facciones que se oponen entre sí y cometen abusos unas contra otras.

Se trata de una monarquía constitucional y democrática, con libertad constitucional, en la que forma y fondo se corresponden adecuadamente. Al aconsejar así al rey, Sade está criticando a la sociedad burguesa desde la monarquía. Posteriormente hará esta crítica desde una posición comunista. Ya hemos visto cómo su primera idea se origina, paradójicamente, en la equivocación de considerar a la sociedad burguesa sólo como forma de gobierno sin observar el fondo de explotación económica que la sustenta. Sade se construye la ilusión de que un buen gobierno y la idea de libertad son suficientes para llegar a la sociedad feliz, armónica. Pero al darse cuenta de que la sociedad burguesa realmente no puede quitarse de encima esas lacras, de que existe explotación económica y esta esclavitud no solamente existe en

la Edad Antigua y en el Feudalismo sino también en la sociedad burguesa, a partir de aquí, podrá transitar a la crítica de la sociedad burguesa desde su ideal comunista.

A continuación, Sade le advierte al rey que si huye de Francia para buscar aliados y destruir la Revolución puede perder ese posible “hermoso imperio” fundado “por el corazón de vuestros súbditos”, o sea la oportunidad de una intervención política e histórica decisiva. Y lo conmina a examinar sus motivos para huir exponiéndose a tan grande peligro:

“Permitidnos examinarlo por un minuto: ¿era como emigrante que salíais de Francia? ¿Pretendíais ir a vegetar como un particular en algún rincón oscuro de Europa? En esa suposición, ¡qué debilidad! ¿Queríais regresar a Francia con las armas en la mano y volver a Versalles sobre montañas de muertos? En ese supuesto, ¡cuántas crueldades, cuánta sangre habrían derramado vuestras manos! Porque no lo dudéis, Señor, no hay un solo francés, todos hablan aquí por mi boca, ni uno solo que no hubiera preferido la muerte al renacimiento de vuestro antiguo despotismo.”

De esta manera Sade hace ver que la actitud del rey no corresponde a una posición de fuerza sino a una posición cruel y por lo tanto débil. E intenta energicamente hacer evidente esta debilidad recurriendo a la ironía (“¿era como emigrante que salíais de Francia?”), ridiculizando las ilusiones del rey, su ceguera derivada de su creencia de que Dios le dio el poder y de la crueldad y debilidad de su posición. Y no sólo es una posición débil sino peligrosa pues el pueblo no va a tolerar más errores:

“Habéis llegado a cansarlos de eso, qué digo, habéis llegado a abrumarlos, no quieren más de lo mismo; además, ya es una cuestión de honor, y ya sabéis que el honor es el sentimiento más activo en el corazón de un hombre, y sobre todo de los franceses.”

El honor es un tema de la nobleza, caballeresco. Anteriormente era cualidad de los caballeros andantes y luego de la nobleza y la aristocracia; a propósito del honor argüían sus actos y llegaban hasta el duelo a muerte por defender el honor. Actuaban por el honor y morían por honor. Pero Sade le está haciendo valer al rey el honor del pueblo, que no solamente los aristócratas tienen honor sino también el pueblo, y este honor es auténtico y por lo tanto opuesto al honor que ha sido falseado por la nobleza. Este valor aristocrático ahora lo aplica Sade al pueblo como caballero libre; ahora el pueblo es el

caballero andante. Los héroes de caballería, multiplicados por millones, son el pueblo. Ha habido una inversión histórica. Ya no son los caballeros andantes los que luchan por la libertad y por la justicia. Así como antes el caballero andante salvaba a la doncella oprimida y que querían violar, ahora es en el pueblo movilizado en la Revolución francesa en el que está el honor libertario y justiciero

Sade le tiene que explicar al rey esta inversión completa de los tiempos, esta nueva situación histórica, para que pueda actuar de modo adecuado.

Sexualidad y libertad en el Renacimiento y en la modernidad, o Boccaccio y Sade

Antes de concluir nuestro comentario de la carta al rey, son pertinentes algunos señalamientos para apuntalar nuestra comprensión de la perspectiva política de Sade. A partir de lo que hemos visto hasta aquí es recomendable, por ejemplo, ver las películas ya mencionadas más arriba *Titus*, de J. Taymor, basada en el drama de Shakespeare *Tito Andrónico*, o la película *Saló o los 120 días de Sodoma*, de Pier Paolo Pasolini; o se puede releer con provecho las novelas de Sade, profundizar en las referencias a Maquiavelo o revisar *Del espíritu de las leyes*, de Montesquieu.

Más allá de lo que hasta aquí he comentado, cabe preguntar por la relación de Sade con escritores anteriores que tenían una perspectiva similar a la suya, como por ejemplo Boccaccio en *El Decamerón*, que trata de la religión, la libertad y la sexualidad, esto es, la crítica a la represión sexual, y observar en qué consistiría la particularidad política de Sade con respecto a aquéllos.

Sade comparte con Boccaccio la crítica a la moral represiva de la religión cristiana, su hipocresía y su complicidad con las opresiones. Pero la sexualidad en Boccaccio es jocosa, está llena de alegría y frescura, sus cuentos son picaros y poco sangrientos, casi no hay crueldad en ellos, mientras que en Sade, aunque participa de estas mismas ideas, las escenas sexuales adquieren un matiz oscuro, sangriento, violento, cruel. Insisto en que ésta no es la sexualidad que Sade propone ni promueve, como dice el equívoco común en el que caen quienes intentan interpretarlo pero sin entenderlo. Esta tonalidad siniestra en la que se ve envuelta la sexualidad en las obras de Sade corresponde a la época que él quiere criticar, por ello se trata de una crítica mucho más radical a la sociedad que tiene enfrente, la sociedad burguesa, que la crítica que Boccaccio le quiere hacer a la sociedad renacentista de su tiempo.

De Boccaccio a Sade o de la sexualidad como liberación a la denuncia de la sexualidad como forma de opresión

¿Cuánto ha avanzado la decadencia del Feudalismo desde el Renacimiento hasta los últimos días del absolutismo francés? Esa es la distancia tanto histórica como teórica que media entre Boccaccio y Sade. Las interacciones humanas ya no se pueden presentar como en Boccaccio, simplemente como una liberación sexual naciente, fresca, que critica a una religión represiva. En cambio en la época de Sade los oligarcas tienen el monopolio de la sexualidad, la han encarcelado y la utilizan como medio de opresión en contra del pueblo, y así la quiere retratar Sade.

La sexualidad debe ser libre, alegre, fresca. Pero eso ya no es noticia, este ideal ya no es el instrumento de liberación y crítica que fue en el momento de Boccaccio. En la época de Sade lo que hay que denunciar es que los oligarcas están torciendo la sexualidad y así tuercen al ser humano. La corrupción económica, política, cultural, moral, se concentran en la corrupción y desnaturalización de la sexualidad. Eso es lo que denuncia Sade. Sus novelas no son libertinas aunque en la época están de moda los novelistas de libertinaje como, por ejemplo, Restif de la Bretonne, a quien Sade rechaza a pesar de que en sus obras despliega una vida sexual bastante libre y llena de aventuras.

Las aventuras sexuales de Restif de la Bretonne y las de Sade parecen ser lo mismo, así como las de Boccaccio o Casanova. Son personajes que surgen al desarrollarse la individualidad ya en la sociedad feudal y, luego, con más fuerza, al despuntar la sociedad burguesa. Conforme brota el individuo libre se suscitan ciertas individualidades fuertes que despliegan su sexualidad como se muestra en las obras de estos autores. La época hace que las ataduras políticas y sexuales se vayan liberando y que se abran así múltiples caminos y opciones de liberación también sexual.

Pero no es ésta la perspectiva de Sade. Aunque forma parte de esta corriente histórica de promoción de una sexualidad libre que refleja la liberación de ataduras económicas, políticas y culturales, él tiene otras ideas acerca de lo que ha ocurrido con la sexualidad pues ve que ya no es signo de liberación y crítica social como en Boccaccio durante el Renacimiento.

La sexualidad encarcelada por los opresores y la crítica integral a la modernidad

Para Sade no se trata de renunciar a la sexualidad libre sino de que ésta ya no es instrumento de crítica social. Ahora hay que denunciar los actos de una sexualidad encarcelada por los opresores. Así como los intérpretes de Sade cometen una gran injusticia histórica al identificar a Sade con sus personajes sádicos, es un grave error identificarlo con los escritores libertinos de su tiempo. Lo que él hace es denunciar el hecho de que la sexualidad está siendo utilizada por los amos como instrumento de sometimiento y humillación, que la han torcido en su sentido fundamentalmente gozoso liberador.

Y no es que Sade ponga a la sexualidad en el centro porque así pueda llamar la atención, como en los actuales espectáculos mediáticos manipulados de la cultura de masas. Más bien la sexualidad puede llamar la atención porque efectivamente es el centro de la vida humana: tus afectos, tu afirmación de vida, tu alegría, tu frescura, la producción de otros seres humanos, tus hijos, todo eso depende de la sexualidad, es algo natural. No sólo es natural —y, si se quiere, divino— producir niños sino también el placer sexual. La religión cristiana desconoce este hecho por hipocresía, la sexualidad procreativista que pregona es antinatural. La sexualidad realmente está en el centro de cada ser humano. Pero este centro de la persona humana, como toda la persona humana, es lo que el Antiguo Régimen y, luego, también la sociedad burguesa, están encarcelando. Este centro oprime a los seres humanos y también su sexualidad, y como condición para oprimir a toda la persona humana tiene que oprimirla sexualmente.

Esto lo muestra claramente la asociación de los déspotas con la religión cristiana pues para oprimir al pueblo utilizan esta religión para embaucar a la gente y para reprimir su sexualidad. Sade denuncia en sus escritos esta hipocresía, a la que, además de la opresión de las condiciones externas de existencia, los señores dominantes le añaden la opresión del corazón de los oprimidos.

La crítica de Sade también denuncia los roles sexuales que esta sociedad asigna a los hombres y a las mujeres, en un juego de represión de la sexualidad que apunta a suprimir la persona de la mujer, su ser, su posibilidad de realizarse en muchos otros aspectos más allá de la sexualidad, que la coloca en una situación de desventaja de oportunidades en todos los campos de la vida.

La denuncia de Sade no es feminista ciertamente sino antropológica e histórica. En la época moderna todos los seres humanos estamos sufriendo esta vejación omnilateral.

Del optimismo político de Sade y de la Carta al Rey como carta al pueblo

Cuando Sade le dice al rey que “los abusos no pueden subsistir cuando la razón se depura; obras de las tinieblas, como el Príncipe de los Infiernos, es sólo en la espesa noche del prejuicio, del fanatismo y de la esclavitud que se pueden llevar a cabo”, también le está señalando que el pueblo ya cambió, es diferente que lo ilumina la luz de la razón pues “la antorcha de la filosofía” ha eclipsado bajo “sus fuegos bienhechores” ese prejuicio y fanatismo. Ya acabó la noche, estamos en un nuevo amanecer y el pueblo ya no va a permitir abusos.

Como vemos, Sade sostiene una perspectiva optimista respecto de las posibilidades de la sociedad burguesa porque la identifica con la forma de gobierno, no ve que debajo de los abusos entre facciones no sólo está la libertad que todos quieren sino también la explotación de una clase sobre otra, no ya de la aristocracia sino de la burguesía sobre el pueblo. Este será un descubrimiento ulterior. En la carta al rey la palabra esclavitud no se refiere a la esclavitud asalariada sino a la de los antiguos o a la del feudalismo, no está designando la esclavitud del trabajo asalariado bajo el capital.

Cabe señalar que Sade se preocupó porque esta carta dirigida al rey fuera publicada por el editor de sus novelas y podemos suponer que la conocieron muchos en su época, quizá miles. En todo caso podemos considerarla como una *carta al pueblo*, no sólo al rey, pues intenta que en la coyuntura el pueblo pueda elegir por la monarquía constitucional, para que vea que la idea de libertad, de Estado de derecho, de una nueva sociedad basada en la libertad solo se puede llevar a la práctica en ese momento con un rey que acepte la Constitución y que esté en relación de reciprocidad con su pueblo.

Vale la pena insistir en esta dualidad de la carta como consejos al rey pero también como ideario político para orientar al pueblo, pues Sade no se la envía en un sobre al rey sino que la publica.

Así pues, como vemos, es necesario leer a Sade con nuevos ojos. Porque comúnmente se lo confunde con sus personajes. Ciertamente su intención en sus novelas es picante, quiere calentar al lector, pero no se reduce a eso. Sade sostiene además la intención política de crítica social, y ambas intenciones están coordinadas.

Capítulo 4

UN PROBLEMA PARA SADE: CÓMO EXPRESAR LA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD MODERNA EN SUS NOVELAS Y CÓMO INTERVENIR POLÍTICAMENTE EN ELLA

Monarquía constitucional democrática frente a metafísica del aristócrata

En el capítulo anterior iniciamos el comentario al que es, quizás, el primer escrito político de Sade, la carta que le manda a Luis XVI poco después del intento de huida de la Familia Real, y nos detuvimos en el último párrafo después de considerar las partes más importantes de la carta. En dicho párrafo Sade vuelve sobre la idea política principal relativa a la monarquía constitucional, nacional y democrática como la forma de gobierno que le puede corresponder a Francia en ese momento. Lo dice de la siguiente manera:

“Tal vez, por este lenguaje, me tomaréis por un enemigo de la monarquía y del monarca; no, Señor, no lo soy en absoluto; nadie en el mundo está más íntimamente persuadido que yo de que el imperio francés no puede ser gobernado sino por un monarca, pero es preciso que ese monarca, elegido por una nación libre, esté fielmente sometido a la Ley..., a la ley hecha por los representantes de esa nación, única con derecho a promulgarla, porque el poder no puede residir más que en ella, y puesto que el poder de que gozáis no es sino un poder confiado os es imposible usarlo de otro modo que para la gloria y la grandeza de quienes os lo confían...”

En estas palabras resalta el concepto de nación así como el de la Constitución legal que promulgan los representantes de la nación, es decir, los diputados y demás representantes elegidos democráticamente. Pero sobre todo es importante la afirmación de que el poder de que goza el rey “no es sino un poder confiado”, esto es, que no le ha sido dado por Dios, sino que la soberanía reside en el pueblo y éste le confía el poder al rey en tanto es su representante. Sade volverá a mencionar esta idea en "Idea sobre el modo de sanción de las leyes, por un ciudadano de la Sección de Piques", que comentaré más adelante.

En fin, Sade habla del pueblo como soberano que delega esta soberanía al monarca, está haciéndole valer al rey la soberanía del pueblo. Además Sade está teniendo en cuenta, para mantener la figura de la monarquía, pero constitucional, no sólo la situación interior en Francia, con su peculiar configuración de clases sociales, de tradiciones o costumbres, sino sobre todo la situación internacional, pues el conjunto de naciones europeas son monarquías y en ese contexto Francia puede verse en una situación muy difícil si cambia su forma de gobierno. Este contexto internacional aparece claramente en la parte final de este párrafo conclusivo:

“Termino, Señor: ojalá que vuestro ejemplo [–si respeta la soberanía del pueblo para guiarlo sobre la base de una Constitución–], iluminando a vuestros contemporáneos [–los otros monarcas–] y a vuestros sucesores en el trono, les enseñe a respetar a los pueblos que tienen el honor de gobernar; ojalá que en esa terrible escuela puedan convencerse de que las riendas que les entregan hombres libres e iguales según las leyes de la naturaleza son en sus manos como el timón que el amo del barco entrega a su piloto, y que se hagan, así como él, eternamente responsables, ante Dios y ante los hombres, de la manera como las tienen.”

La coyuntura internacional monárquica y las tendencias actuales a aristocratizar metafísicamente a Sade

Tal es pues la clave de la coyuntura: lo que resulta posible en ella, y ésta es también, por lo tanto, la clave para entender correctamente la propuesta de Sade, que nuestros contemporáneos han tergiversado al inventar que Sade nunca abandona la monarquía como ideal porque nunca dejó de ser un aristócrata. También se puede pensar que si Sade hace valer la soberanía del pueblo como fundamento de la legitimidad de cualquier representante político, así sea un rey o un presidente, el principio según el cual ésta no emana de Dios sino del pueblo, es porque, en las condiciones revolucionarias de Francia, así salva a la monarquía, aunque sea a costa de trasladarla a un orden constitucional dentro de la sociedad burguesa. Este comportamiento sería perfectamente posible como una forma realista de salvar a la monarquía, pero no es necesariamente el caso.

Para determinar si éste es o no el caso que nos ocupa, el problema consiste en saber si Sade *puede*, o no, ir más allá de la idea de la monarquía constitucional en su pensamiento político, en otros términos, si la monarquía constitucional es para él una salida táctica en referencia a lo posible en la coyuntura nacional e internacional o, al contrario, se trata de una cuestión de principio, propia de una especie de metafísica del aristócrata de la cual nunca se puede desprender. Muchos autores han interpretado las cosas en este segundo tenor, pero pienso que es incorrecto. Creo que no han puesto atención suficiente en los argumentos de fondo, es decir, en la situación de Francia y en la situación internacional a la cual está haciendo referencia Sade al sostener su propuesta táctica de monarquía constitucional.

Posteriormente, la postura política de Sade fue cada vez más radical pero mientras el rey todavía no ha sido guillotinado, Sade puede defender la monarquía constitucional. No es una elección en el aire acerca de qué gobierno le gustaría sino condicionada por las fuerzas políticas que tiene enfrente. Si simplemente se hace a un lado al rey hay que enfrentar ejércitos —el francés y los de las otras monarquías europeas— que todavía existen, una clase de aristócratas que no está completamente fragmentada ni derrotada y que puede contar con el apoyo de gente que aunque no es aristócrata no ha definido su posición política. En tales condiciones los enfrentamientos políticos entrañan graves peligros para Francia; ya hemos visto cómo si los revolucionarios pretenden matar al rey las potencias monárquicas europeas atacarían de inmediato. Esa es la coyuntura política en la que Sade propone la monarquía constitucional, no es un planteamiento metafísico ni una piel con la que se encubre el aristócrata monárquico.

La práctica política posterior de Sade pudo radicalizarse debido a que surgieron otras posibilidades más allá de la monarquía constitucional. Si no se entiende esto la radicalización posterior se lee como una impostura, el fingimiento de un monárquico embozado que sólo de dientes para afuera acepta la soberanía del pueblo. De hecho hay personas que son aristócratas que todavía se creen los prejuicios acerca de su sangre, del abolengo de su apellido y los escudos de armas de su familia, a los que les interesa mantener esta idea acerca de Sade.

En fin, a los aristócratas les interesa mantener a Sade recluido en la monarquía y hay autores que no son aristócratas pero a los que disgustan las Posiciones políticas radicales de Sade e insisten en que éstas son imposturas, Que no son genuinas y por tanto no hay que tomarlas en serio, así que por ser reaccionarios y conservadores aunque no aristócratas asumen las mismas Posiciones de la aristocracia.

Como los planteamientos radicales de Sade transgreden los límites del horizonte burgués, critican demasiado a fondo a la sociedad burguesa, ésta reacciona contra ellos y lo presenta como un loco o un impostor que nunca abandonó en verdad sus actitudes de aristócrata; hay pues un interés en devaluar su literatura, su filosofía y sobre todo su política, por eso es importante esclarecer el estatuto de la propuesta de monarquía constitucional de Sade, si se trata de un principio político general o una propuesta coyuntural impuesta por las circunstancias del momento.

Prisionero en La Bastilla, Sade arenga al pueblo; ya libre, publica su *Carta al Rey*

Indaguemos más de cerca en la cuestión. Veamos por lo pronto cómo es que se conoce la carta.

Una biógrafa reciente de Sade, Francine du Plessix Gray, autora de *El marqués de Sade. Una vida* (1998), refiere lo siguiente:

“Mientras el carruaje de Luis XVI cruzaba la Place de la Révolution (anteriormente llamada Place Luis XV y en la actualidad Place de la Concorde) [llevan preso al rey y lo regresan de Varennes a París] un ciudadano corrió hasta el carruaje y arrojó una carta al interior. Más tarde Sade afirmaría que había sido él. Aunque se tratará de otro ejemplo de su mitomanía y la misiva en cuestión jamás llegará al carruaje real, lo cierto es que Sade escribió una carta a Luis XVI en ocasión de su humillante regreso. De hecho, era la primera octavilla oficial escrita por Sade, distribuida por su editor, Girouard, pocos días después del fiasco de Varennes.”¹¹

¹¹ Francine du Plessix Gray, *El marqués de Sade. Una vida*, p. 562.

Hoy sabemos cómo se llegó a conocer la carta. El editor de Sade la publica y así también le podría hacer llegar al rey, es una argumentación para convencerlo pero también para el pueblo, un doble consejo.

Ahora bien, esta intervención política literaria de Sade –cuando Sade está todavía en la cárcel– es posterior a su primera intervención política práctica. Vale la pena observar en qué consistió ésta.

Muy poco antes de estallar la Revolución francesa, el primero de julio de 1789, Sade arenga al pueblo desde su celda en La Bastilla y llama a la rebelión. Comparemos dos descripciones del evento. Según Francine du Plessix Gray,

“la agitación que se vivía en las calles de París tal vez llamase más la atención a Sade que cualquier detalle de carácter legislativo [como la reunión de los Estados Generales o de la Asamblea Nacional, que se disponía a confeccionar una Constitución para proponérsela al rey; en ambos casos se trataba de limitar el poder del monarca, pero mientras tanto la agitación en las calles de París estaba en ascenso]. Los ciudadanos habían reaccionado con violencia contra la llegada de nuevos soldados por orden del rey, y se habían manifestado cada día desde finales de junio en el barrio de Saint-Antoine, tradicional punto de encuentro de los disidentes políticos situado justo debajo de la 'celda de Sade. Para entonces los cañones de La Bastilla estaban cargados. El 1 de julio Sade, que era el único prisionero que quedaba en la torre “Liberté”, estaba tan furioso por el hecho de que hubiesen suspendido de nuevo, por razones de seguridad, sus paseos por las murallas, que decidió arengar a la muchedumbre que se apiñaba bajo la ventana de su celda.”¹²

Es muy importante tener en cuenta en esta situación que la arenga a la multitud era un llamamiento a la rebelión pues quién actúa así debe tener una convicción a favor del pueblo y en contra del opresor hasta el punto de arriesgar la vida, pero, como vemos, la descripción de la autora le quita peso a este hecho. Así, después de citar la queja del comandante De Launay, en la que sugiere que el motivo de la arenga de Sade es la suspensión de sus paseos y solicita que se lo traslade a Charenton (lo que sucede al día siguiente), Francine du Plessix continúa:

¹² *Ibid.*, pp. 500-501.

“Uno de los carceleros y la propia versión de Sade añadirían un detalle pintoresco al informe de Launay. Con el fin de que su llamamiento a la rebelión resultase más espectacular, Sade había empleado parte de su material urinario –un largo tubo metálico a través del cual hacía aguas menores, que caían al foso de la fortaleza– a modo de altavoz.”¹³

Para la autora se trata de “detalles pintorescos”, pero se trata de esfuerzos dramáticos de Sade para hacer que se oiga su llamamiento, pues a 30 metros de altura las palabras se las lleva el viento. Basta considerar las dificultades técnicas del caso para comprender que el uso del orinal no tiene la finalidad de darle mayor espectacularidad a la arenga sino, como digo, hacer que se oiga. Además, debe trepar a la ventana y colgarse de los barrotes para acercarse lo más posible a la calle, etcétera.

La descripción trivial de estos esfuerzos como detalles pintorescos “para resultar más espectacular” tiene el sentido de negar que Sade tuviera alguna convicción en contra del rey y, en general, alguna convicción política a favor de la rebelión popular. Mediante esta negación se transforma una acción política y social en un acto individual egoísta: el marqués está furioso porque le suspendieron sus paseos y por ese motivo, en un berrinche, llama a la rebelión. Así refiere esta biógrafa la primera intervención política de Sade, pero no obstante esta manipulación reconoce que Sade arengaba a la multitud en un llamamiento a la rebelión.

Otra descripción es la de Ronald Hayman, otro biógrafo autor de *Marqués de Sade: vida de un cruel libertino* (de 1978). (Ya el título que le pusieron en español –el original en inglés es *De Sade: A Critical Biography*– sugiere que todo lo que diga Sade está marcado de antemano, ya queda sesgado.) Aquí el contexto histórico y económico está un poco mejor presentado:

“El invierno de 1788 a 1789 había sido extremadamente riguroso. Tras una mala cosecha, gran número de campesinos hambrientos y sin empleo emigraron a la capital del reino donde se unieron en las calles a los obreros sin trabajo. La disidencia era fomentada por oradores que incitaban a la masa popular inculcando la sospecha de que los granos estaban siendo acaparados por los ricos.”¹⁴

¹³ *Ibid.*, p. 501.

¹⁴ *Ibid.*, p. 207.

El pueblo sufre hambre pero unos malvados oradores incitan a la masa y le inculcan la sospecha de que es víctima de los acaparadores, que para este autor no parece que existan, así manipula la información para sugerir que Sade es uno de estos oradores que incitan a la gente no porque tengan alguna convicción política sino simplemente con la finalidad de agitarla y manipularla. En la misma tesitura, continúa este autor:

“A fines de abril estallaban peligrosos motines. Varios centenares de trabajadores se congregaron en los alrededores de La Bastilla, y armados de garrotos desfilaron detrás de un tambor aumentando su número hasta llegar a juntarse unos 3.000 manifestantes. Algunos funcionarios fueron quemados en efigie, se destruyeron dos casas y fueron saqueadas dos tiendas de comestibles. Durante el asedio de la casa de un fabricante de papel tapiz, la tropa recibió órdenes de disparar contra la turba de gente apiñada en una estrecha calle y hubo varios centenares de muertos. Miles de disidentes empezaron a congregarse cada noche frente al Palais Royal. Los oradores y los panfletistas propalaban nuevas ideas para enardecer a la masa de descontentos e incitarlos a la acción.”¹⁵

Hayman refiere como “enardecer” o “incitar” los esfuerzos para orientar la acción, para indicar lo que hay que hacer ante la opresión y la represión, cuáles son los movimientos políticos que debe llevar a cabo. Para él los oradores “propalan nuevas ideas” cuando intentan abrir paso a las luces que el pueblo intenta darle a su movilización, a su lucha.

Continúa:

“A fines de junio se congregó una muchedumbre para liberar a once guardias que habían sido encarcelados en la Abadía por haberse negado a disparar contra los manifestantes en Versailles.”¹⁶

Los soldados empezaban a unirse al pueblo revolucionario, pero eso le molesta a Ronald Hayman porque odia la revolución, así que se lanza contra los oradores revolucionarios y contra Sade buscando motivos para degradar su actuación revolucionaria:

¹⁵ *Ibid.*, pp. 207-208.

¹⁶ *Ibid.*, p. 208.

“Los amotinados se organizaron mejor. Fueron quemadas las barreras internas de las aduanas y se destruyeron documentos oficiales, pero se impidió el saqueo. En una serie de incursiones bien planeadas se juntaron granos y armas [(o sea que sí estaban acaparando alimentos)]. Desertores del ejército se estaban uniendo a los revolucionarios y se había integrado una milicia civil para responder a la doble amenaza de la anarquía interna y de la intervención militar desde el exterior.”¹⁷

Según Hayman, De Launay había ordenado en La Bastilla que se mantuviera cargado un cañón y que se alejara de las torres a los reclusos, y en ese contexto refiere la escena en la que Sade arenga a la multitud:

“En la celda ocupada por Sade había un tubo largo provisto de un embudo en uno de sus extremos; se lo habían dado para que él pudiera deshacerse de la orina y el agua sucia a través de una ventana. Al medio día del 2 de julio, Sade utilizó el dispositivo a manera de altavoz, a gritos llamó la atención de la gente en la calle y muy pronto se congregó una multitud a la que pidió ayuda.”¹⁸

Así pues, en la versión de Hayman, Sade no arenga a la multitud para la rebelión, como afirma Du Plessix Gray, sino que pide ayuda y dice, “dando grandes voces”, que “en el interior de La Bastilla los presos estaban siendo masacrados”¹⁹ y que “a menos que los ciudadanos vinieran en su ayuda a él le cortarían la cabeza”.²⁰

Como se ve, es difícil reconstruir el discurso de Sade a partir de estas versiones parciales y contradictorias de sus biógrafos. Pero lo que tenemos de cierto es que Sade puso en riesgo su vida al arengar al pueblo y que si actuó así es porque tenía una convicción, porque le parece necesario e importante intervenir así en la coyuntura.

En fin, De Launay hace que al día siguiente se traslade a Sade de La Bastilla a Charenton, un asilo para enfermos y locos.

¹⁷ *Ídem.*

¹⁸ *Ídem.*

¹⁹ *Ídem.*

²⁰ *Ídem.*

“Lo metieron a empujones en un carro de alquiler –escribe Hayman–, y lo llevaron al asilo de Charenton, a cinco millas de París, dejando en su celda no sólo sus muebles, su ropa y 600 libros sino también quince volúmenes de sus obras en manuscrito.”²¹

Sade se quejaría de este tipo de maltratos que le vienen infligiendo durante muchos años.

Gozaba de ciertos privilegios dentro de la celda porque había sido encarcelado por petición de la familia. No es que hubiera cometido propiamente algún crimen sino que la familia pide al rey que lo encarcele y éste accede. Por lo tanto, el Estado no se hace cargo de su manutención sino que la familia paga una cierta cantidad de dinero para que se lo mantenga preso.

Como vemos, la acción política práctica de Sade, anterior a la carta al rey, presenta en verdad bastante radicalidad y arrojo y deja ver que Sade soporta a la monarquía sólo como mal necesario todavía en la coyuntura nacional e internacional.

Las diversas estrategias de crítica social y política desplegadas por Sade: *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo, Los días de Sodoma, Aline y Valcour y Cuentos y fábulas (Justine)*

Veamos ahora cuáles son las posiciones políticas estratégicas de Sade. Su intervención es táctica, coyuntural, tanto en su primera acción política práctica en La Bastilla como en su *Carta al rey*, que también es política práctica pero a través de lo que pone en el papel de su pensamiento. Pero, como hemos visto, ya en su obra literaria Sade ha estado conformando su crítica a la sociedad del Antiguo Régimen y su propuesta de sociedad alternativa, esto es, cómo sería bueno que viviéramos.

En sus novelas principales, que son anteriores, podemos reconocer sus posiciones políticas estratégicas. Así pues, ya antes de su intervención político-práctica en los acontecimientos de la Revolución francesa se ha construido una concepción crítica de la sociedad en la que vive y una alternativa a la misma. No sólo, sino que ha previsto que la Revolución es inevitable porque las condiciones de injusticia y de opresión ya son insoportables.

²¹ *Idem.*

Consideremos un poco más de cerca el contexto de la *Carta al rey*. Enumeremos rápidamente los antecedentes. El primer escrito literario-filosófico de Sade data de 1782, es *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo*. Antes de este trabajo, Sade escribe más de 15 obras de teatro. Intentó forjarse un prestigio como escritor dramático pero al parecer sin éxito. Por eso cambia de idea y se decide por la narrativa.

Y bien, en *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo* ocurre una conversión, pero no es que el sacerdote logra convertir al moribundo a la fe cristiana sino al revés, el moribundo convence al sacerdote. Y lo convierte a la idea de que eso de Dios no tiene sentido, que en realidad lo que existe es la naturaleza y, dentro de ella, nuestro cuerpo, los sentidos y el placer. El moribundo critica la religión, sus formas antinaturales fantásticas y prohibitivas de represión sexual pues el moribundo quiere despedirse con placer de la vida. El cura queda completamente convencido por la argumentación del moribundo en la que se desarrolla una crítica filosófica a la teología de modo que, finalmente, cuando lo invita a acompañarlo a la habitación vecina donde varias muchachas los están esperando, el cura asiente y entra con el moribundo a gozar con las mujeres.

En la base de esta muy interesante argumentación en contra de esta teología antinatural y antihumana y a favor de la naturaleza, contra la represión sexual y las ilusiones que fomenta la religión cristiana, que constriñen la libertad y la forma natural de ser de los humanos, hay un profundo humanismo y un naturalismo. En esta obra está implicada una crítica a la religión cristiana, que le sirve al Antiguo Régimen como justificación para reprimir no sólo sexual y moralmente al pueblo sino también política y económicamente. Esta crítica a la sociedad se encuentra metafórica, es una alegoría. Pero luego, en *Los 120 días de Sodoma*, que escribe después, en 1785, Sade explícita su crítica, que más que una crítica a la religión es una crítica a la sociedad, especialmente a los representantes de la oligarquía dominante, a saber: el señor obispo, el señor banquero, el aristócrata y el magistrado; esto es, los que detentan el poder y los que hacen las leyes y las aplican al servicio de la opresión económica y política, en la que van incluidos la humillación y el abuso sexual. Así es como ejerce el poder esta oligarquía y para ello se justifica en formas religiosas.

Evidentemente, esta última obra es consecuencia de la primera. En la primera se encuentra implícito lo que habrá que decir en la segunda. Hay una continuidad lógica entre ellas, pero también hay una gran diferencia que generalmente no observan los intérpretes de Sade, y muy especialmente Ronald Hayman. La diferencia consiste en que en el *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo*, este último, que es el defensor de la libertad sexual –y por lo tanto de las libertades sociales–, es el personaje con el que Sade se identifica, le es simpático y a través de él plantea sus propios argumentos. En cambio, en *Los 120 días de Sodoma* los libertinos que despliegan brutalmente su sexualidad son personajes a los que Sade está criticando, no se identifica con ellos. Pero comúnmente los intérpretes identifican al crítico con lo criticado, a Sade con sus personajes libertinos a través de identificar a estos libertinos con el moribundo de la obra anterior. A un hombre que está haciendo valer la libertad lo identifican con unos hombres que están utilizando la sexualidad para oprimir al pueblo.

Extraña indiferencia la de estos intérpretes. Por eso es legítimo preguntar: ¿qué diferencia puede haber entre el *Decamerón* de Boccaccio y la obra de Sade siglos después? Boccaccio defiende la libertad sexual, lucha contra la represión medieval de la sexualidad. Pero en la época de Sade, en la decadencia del feudalismo, la naciente sociedad burguesa es ya una sociedad completamente degradada y allí no es suficiente reivindicar simplemente la libertad sexual en contra de la represión sexual, tema que, como vemos en el *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo*, Sade no abandona. Ahora importa denunciar sobre todo la sexualidad represiva. No se trata sólo de criticar la represión sexual sino el modo en que la sociedad moderna utiliza la sexualidad como forma de opresión, de represión y de distorsión de la libertad sexual, y esto es lo que se muestra en los libertinos sádicos.

Otra diferencia importante entre ambas obras de Sade consiste en que los personajes de *Los 120 días de Sodoma* ejercen su sexualidad de un modo cruel, sádico, criminal, incluso asesino, mientras que ninguno de estos rasgos aparece en *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo*, aquí la sexualidad es gozosa, libre, sin ningún rasgo sádico ni de crueldad. Esta diferencia tan importante es soslayada por los intérpretes –especialmente Hayman– A partir de esta obnubilación, de esta identificación falaz, se distorsiona la crítica social que Sade quiere hacer y que es la que revela la relación de consecuencia lógica entre ambas obras junto con la relación de contraste complementario.

En *Los 120 días de Sodoma* encontramos un estudio minucioso de las pasiones humanas en referencia a la sexualidad. En medio de las atroces aventuras de los libertinos Sade lleva a cabo una exposición sistemática de lo que él llama las “pasiones humanas”, es decir, los gustos sexuales posibles, en la que presenta una gradación de gustos perversos. Así, comienza por las que denomina “perversiones simples” y luego habla de las “perversiones complejas” hasta llegar a las perversiones criminales, y de cada una de ellas presenta múltiples variantes. Finalmente, expone las “perversiones asesinas”. Las perversiones criminales causan daño, mutilaciones, te sangran, pero hay que distinguir entre causar daño a la persona y matarla. Y hay gente que obtiene goce sexual de matar gente, lo cual es diferente que obtener placer sexual por dañar a las personas, por causarles dolor. Incluso hay quienes obtienen placer sexual de simplemente pervertir la sexualidad, no de causar daño físico.

Cada una de estas pasiones muestra múltiples variantes que Sade presenta. Hay autores que desvaloran a Sade como literato o como filósofo pero lo valoran altamente como psicólogo porque se anticipó a las investigaciones sobre la sexualidad de fines del siglo XIX y de todo el siglo XX, precisamente en sus estudios tan acuciosos, como el que se encuentra en *Los 120 días de Sodoma*. Pero no por reconocer este mérito verdadero dejemos de ver lo más importante, es decir, la importancia moral y política, e incluso biográfica, que tiene para Sade este estudio de las pasiones humanas. Recordemos que al marqués le han cometido una injusticia al encarcelarlo y antes aun al condenarlo a muerte (condena de la que apenas se pudo salvar) por haber organizado una orgía con varias mujeres.

Por lo tanto, para Sade es muy importante diferenciar entre los modos posibles de practicar la sexualidad. Solamente distinguiendo los diferentes tipos posibles de pasiones humanas, diferenciándolas científicamente, se puede establecer un juicio jurídico adecuado para determinar que tal o cual comportamiento sexual es criminal, dar solución a este problema; ¿el ejercicio de la sexualidad es criminal en general?, ¿cualquier práctica sexual es criminal y amerita una sentencia de muerte? De otra manera, sin una respuesta adecuada a esta cuestión, carece de fundamento cualquier juicio jurídico acerca de un comportamiento sexual, cualquier pretensión de criminalizar algún acto o hábito sexual. Sin embargo, a Sade lo persiguieron y lo encarcelaron con base en meros prejuicios, porque a raíz de un escándalo la familia de su mujer, en connivencia con parte de su propia familia, le

pidieron al rey que lo metieran a la cárcel y allí fue encerrado durante años injustamente.

En esta injusticia se mezclan la moral, la política y los prestigios como parte de la ideología, de la cultura y de las formas en que se ejercía el poder en el Antiguo Régimen. En tales condiciones los magistrados no tenían criterios válidos para enjuiciar a alguien y menos aún para sentenciarlo a muerte. Esto acrece el escándalo, no sólo la injusticia. De ahí la importancia que tiene para Sade establecer una diferenciación nítida de los tipos de pasiones humanas porque sobre esa base es posible juzgar los actos humanos, establecer su carácter criminal. Y también de acuerdo con este criterio Sade distingue su crítica a la sociedad diferenciándola de su persona. El ha intentado desplegar libremente su sexualidad y por ello ha sido víctima de represión y persecución. Hasta ahí llega su despliegue sexual, pero otra cosa muy distinta es el modo en que ejercen su sexualidad los libertinos sádicos en sus novelas. Sade está señalando que es a ellos a los que hay que apresar, no a él. Ellos son censurables, ése es el tipo de sexualidad represiva que está surgiendo en una clase dominante corrupta, en los señores que detentan el poder en una sociedad represiva, y no él, que ha sido encarcelado injustamente.

Tal es la importancia que tienen estas cuestiones, la función política que cumplen para Sade y que permiten entender por qué y cómo escribe *Los 120 días de Sodoma*. Sade comienza a escribir esta novela en 1785 pero la deja inconclusa, de modo que quedó en esbozo en su mayor parte. En esta novela, Sade enlista los diferentes tipos de pasiones y escribe algunas escenas y algunos eventos y diálogos, pero interrumpe la redacción y se pone a escribir *Aline y Valcour*. No hay una secuencia entre ambas novelas sino que surge otra idea cuando está escribiendo su crítica social a fondo en *Los 120 días de Sodoma*. En esta obra expone su crítica a la sociedad moderna en términos simples, es decir cómo es que en la humillación y opresión sexual los oligarcas concentran la humillación y la opresión económica, política y cultural. En *Aline y Valcour* desarrolla su postura política y sigue una estrategia de argumentación distinta. Por eso es interesante observar cómo ocurre esta interrupción para pasar a plasmar la misma idea pero profundizada.

En *Aline y Valcour o la novela filosófica*, escrita entre 1785 y 1788, Sade presenta, por un lado, la utopía negra de una sociedad completamente opresiva en todos los niveles, desde la vida sexual hasta la política, la economía y la cultura; por otro lado, describe una utopía comunista que

existe en otro país, una sociedad feliz en la que la sexualidad se vive y se ejerce en forma natural porque todas las personas son libres en la medida en que hay armonía en la producción y en la distribución de los bienes. La primera es la sociedad presente, la realmente existente, sin exageración, en contraste con la que aparece en *Los 120 días de Sodoma*, que es la sociedad existente pero exagerada en su negrura, en su esencia y tendencias últimas, como si Sade advirtiera o predijera el advenimiento del fascismo, una sociedad al estilo nazi.

En *Aline y Valcour*, Sade distribuye su argumento de crítica social y política al presentar por un lado la sociedad tal como es en el presente en un país determinado, Butúa, en el que existe la utopía negra y la tendencia hacia la opresión absoluta. Por otro lado, en otro país, Tamoé, existe la utopía comunista. De una parte, lo que está mal y qué tan mal puede llegar a estar, y, de otra, la alternativa positiva frente a este tipo de sociedad.

Evidentemente estos argumentos están implícitos en *Los 120 días de Sodoma*; por ello al redactarla Sade considera útil y esclarecedor presentar el argumento de esta otra manera y entonces interrumpe su redacción, ya en esbozo, para en otro momento terminarla, y pasa a escribir *Aline y Valcour*. En esta secuencia Sade va perfeccionando su argumentación política, pasa de la denuncia simple, en la primera novela, a una explicación más compleja y contrastada de los diferentes tipos de sociedad, en la segunda. Con la precisión de que *Los 120 días de Sodoma* no ofrece una descripción banal sino extremada, es una exageración posible, una especie de microcosmos maldito en el que se refleja la sociedad moderna en sus posibilidades extremas. La sociedad actual no ha llegado a ese nivel de degradación y opresión que se sufre en el castillo de Schilling, donde están reclusos los cuatro libertinos y toda la gente que han secuestrado para llevar a cabo sus desmanes. Así pues, si en *Los 120 días de Sodoma* no están explícitos los contrastes como en *Aline y Valcour*, sin embargo, no es una descripción superficial de lo que existe sino de la esencia de la sociedad opresora.

En *Aline y Valcour* se muestra que la sociedad presente es criticable desde una perspectiva moral y política porque en ella prevalecen injusticias y creencias religiosas que dañan a la gente y por ello debemos alejarnos de esta utopía negra representada por el reino de Butúa, hacia la que tiende nuestra sociedad.

¿Hacia dónde debiéramos encaminarnos? Pues hacia la utopía positiva comunista que Sade representa en la isla de Tamoé. Éste es su planteamiento estratégico, del cual depende su defensa táctica de la monarquía constitucional en la carta al rey. La utopía comunista que presenta en Tamoé también está regida por un rey benévolo, es una monarquía comunista. Pero cabe notar que se trata de un régimen de transición pues Zamné, el rey benevolente y sabio de Tamoé, quiere preparar al pueblo para que él mismo se gobierne en una especie de democracia directa y para que ya no necesite un rey. Esta dualidad de la utopía comunista de Sade es consistente con su intervención táctica en la carta al Rey.

Como ya he dicho, Sade comienza a escribir *Aline y Valcour* hacia 1784-1785 y la termina en 1787, por lo tanto, sus posiciones políticas fundamentales, estratégicas, ya están bien conformadas cuando lo vemos, cuatro años después, arengar a las masas y cuando escribe la carta que dirige al rey –y al pueblo– en la que aboga por una monarquía constitucional democrática. También se puede entender, por la situación política y por su concepción política, que la reivindicación de la monarquía constitucional es una posición táctica, y que sus posiciones políticas rebasan por mucho esta figura no obstante que en la situación no sean viables prácticamente. Sade actúa de acuerdo con lo que permite la situación, la correlación de fuerzas y el grado de desarrollo del pueblo.

Aline y Valcour, que es su novela más completa, se publica en 1795, alrededor de siete años después de haber sido escrita y terminada en la cárcel, y seis después de que estalla la Revolución francesa. Así que es sorprendente cómo en sus páginas Sade predice la necesidad de la Revolución francesa. Justamente Zamné, el rey comunista de Tamoé, conversando con Sainville, el héroe de la “Historia de Sainville”, le dice a éste que la situación de su país (Francia) no se va a resolver sino con una revolución, y que por eso en el reino de Tamoé hacen las cosas de otro modo para vivir tranquilos. La moderna sociedad francesa vive de un modo represivo, irracional, explosivo, que lleva a la revolución y a la confrontación.

Al mismo tiempo que *Aline y Valcour*, Sade escribe *Los infortunios de la virtud*, que terminará en 1787. Termina de escribir en dos o tres semanas esta pequeña obra que es una primera versión de *Justine*. La siguiente versión –más cruda en las escenas de crueldad sexual–, ya con este título, será publicada clandestinamente y sin el nombre de Sade en 1791, porque

necesita dinero para sobrevivir pues se encuentra en la miseria después de su excarcelación (1790).

En 1797, dos años después de la publicación de *Aline y Valcour*, se publica la *Nueva Justine*, que es del doble de tamaño pues le hizo añadidos y modificaciones. El argumento de fondo es el mismo pero ahora ilustrado con escenas sexuales de una crudeza multiplicada. En cada nueva publicación Sade trata de criticar no sólo a la sociedad moderna en general sino la situación política del momento; de ahí que no espere a concluir una para lanzarse a escribir otra, con las modificaciones que introduce en cada versión de *Justine*.

Así pues, *Los 120 días de Sodoma* siguen al *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo*; por otro lado, Sade interrumpe *Los 120 días de Sodoma* para escribir *Aline y Valcour* y al mismo tiempo que va terminando esta obra comienza un nuevo proyecto, *Cuentos y fábulas*, del que forma parte *Los infortunios de la virtud*, que es una primera versión de *Justine* y en el cual la crítica social es más diversificada. Aclaremos este entreveramiento.

Como decía, en *Aline y Valcour* la argumentación de crítica social y de alternativa política se encuentra perfectamente distribuida y contrastada. Por un lado, la sociedad presente con sus vicios y sus virtudes y la tendencia de esta situación presente hacia una sociedad malsana como la de Butúa. No podemos ver en el tiempo esta tendencia pero ésta aparece cuando uno de los personajes viaja al reino de Butúa, en el que ya se ha realizado la sociedad opresiva terrible que en un futuro próximo será la sociedad francesa; ésta es la utopía negra del reino de Butúa. Y este mismo personaje (Sainville) viaja a una isla en donde ya han aprendido la lección y han descubierto que una sociedad realmente feliz es comunista, y la está tratando de instaurar un rey sabio y bueno; todavía es una monarquía comunista pero él quiere preparar al pueblo para que también se libre del rey sabio y bueno y se autogobierne.

Pues bien, al final de este argumento crítico y político bien contrastado, antes de terminarlo, Sade entrevera otro proyecto literario, *Cuentos, historietas y fábulas*, en el que intenta otra manera, más ligera, de presentar su crítica social y su argumento político. *Aline y Valcour* es interesantísima porque es una novela filosófica en la que los argumentos filosóficos y políticos se combinan con descripciones literarias de situaciones, diálogos y aventuras. Con gran maestría, Sade logra una de las grandes obras de literatura política, filosófica y literaria. Sin embargo, no deja de ser pesada y esto lo lleva a

buscar otro modo de presentar su argumentación crítica y política, ahora bajo la forma de cuentos y fábulas. Las fábulas le permiten transmitir una enseñanza moral y en los cuentos puede presentar argumentos de crítica social y filosófica en una forma amena y entretenida que permite la reflexión. Esta colección de relatos cortos incluye una pequeña novela, “*El presidente burlado*”, que contiene una crítica a los políticos y a los magistrados –un presidente de la suprema corte–, quienes deberían impartir justicia pero en lugar de eso cometen actos profundamente injustos –por ejemplo contra el mismo Sade–. En este contexto *Los infortunios de la virtud* desempeña el papel de espejo dramatizado del infortunio de Sade –Justine, como reflejo o *alter ego* de Sade–.

Es así como en *Los infortunios de la virtud* Sade relata las desventuras de Justine pero sin cargar la pluma hacia las crueldades sádicas, en contraste con las brutales perversiones sexuales que sufre la Justine posterior como personaje de la segunda versión publicada en 1791, y que es también distinta a *La nueva Justine*, de 1797, la tercera versión, que es del doble de tamaño de la anterior y es la más cruda.

La nueva Justine se publicó junto con la *Historia de Juliette* –la hermana de Justine–, y ambas publicaciones se usaron como pretexto para encarcelarlo, aunque fue más bien por razones políticas. Las autoridades napoleónicas pretextaron la publicación de estas novelas que, por lo demás, son realmente fuertes, con escenas eróticas y de violencia sexual muy excedidas. En *La nueva Justine* –que tiene el doble de tamaño que la versión anterior– las tintas están muy cargadas pero no para volverla picante, pues es una novela de horror, pero de horror en relación con la sexualidad, para denunciar a los malvados oligarcas y gobernantes que cometen esos crímenes. Así que es sumamente importante reconocer la correlación entre esos malvados personajes y los malvados que están gobernando Francia en ese momento, como el sanguinario y moralista Robespierre y el parásito censorador y ya termidoriano Barras.

Otro motivo por el cual esas novelas crecen en tamaño es que Sade les añade muchas notas a pie de página para explicar cuestiones literarias, históricas y filosóficas que se plantean en la obra, lo que las vuelve eruditas, abigarradas, de extensión considerable y enriquece su argumento.

He aquí las distintas estrategias que sigue Sade para presentar su crítica social, política y filosófica y las alternativas que propone. En las siguientes novelas no modifica estas estrategias para criticar la situación social y el régimen político existentes. Es posible comprobar este hecho mediante la comparación del argumento de cada novela con la situación política que se vivía en su tiempo. No podemos detenernos en ello, sólo dejamos la indicación. Recordemos que lo que nos importa aquí es observar hasta dónde había llegado la concepción política de Sade antes de su intervención político-práctica, para entender si su propuesta de monarquía constitucional es principista y vinculada a su carácter aristocrático, como se ha pretendido, o si es más bien una posición táctica coyuntural que dará paso a una mayor radicalización política conforme cambie la coyuntura.

Esta radicalización aparece precisamente en “Ideas sobre el modo de sanción de las leyes, por un ciudadano de la sección de Piques”, que data del 2 de noviembre de 1792 y que comentaremos en el próximo capítulo. Mientras tanto, queda situada la primera intervención política de Sade, tanto práctica como literaria, y las tendencias y posibilidades de la misma.

Concluyo este capítulo con algunas aclaraciones pertinentes sobre la vida y la obra de Sade y sobre su relación con Platón y Maquiavelo como referentes de su concepción política.

Sade, Platón, Maquiavelo, Gramsci y, sobre todo, Epicuro

La constitución física de Sade debió de ser muy fuerte como para aguantar 27 años de cárcel y no obstante vivir hasta los 74 años de edad (muere el 2 de diciembre de 1814). Escribió la mayor parte de su obra en la cárcel. Sus textos políticos los escribió en libertad, así como *La nueva Justine*, *Juliette* y *Los crímenes del amor*.

Vale la pena aclarar que aunque *Justine* se publicó anónimamente muy pronto se extendió la idea de que su autor había sido Sade, quien en 1790 sale en libertad tras sus primeros 11 años de reclusión, pero en 1801 Napoleón lo encarcela de nuevo, hasta 1814, cuando muere. La policía lo persigue y uno de los motivos oficiales es que era el autor de *Justine* y *Juliette*, lo que él, se comprende, negará reiteradamente. No renuncia a su autoría pero la niega para protegerse.

Dado el sentido político de ambas novelas ante el gobierno en turno –*La nueva Justine* respecto de Robespierre y *Juliette* respecto del termodoriano Barras–, es notable la influencia de obras clásicas del pensamiento de las que Sade es conocedor erudito, y especialmente la referencia implícita a *La República*, de Platón, en su visión sobre la forma de gobierno más adecuada a la coyuntura política que se vive en el momento revolucionario francés.

La perspectiva política plasmada por Sade en su utopía comunista se revela de entrada como la antípoda del Estado ideal figurado por Platón, además de una visión más realista y concreta, fundada en otros principios.

Efectivamente, el Estado utópico de Tamoé es gobernado por una especie de rey filósofo como en la república de Platón. Pero también remite a la idea platónica la propuesta de monarquía constitucional que plantea Sade en su carta al rey.

Por otro lado, ya hemos visto cómo en esta misma carta Sade también se revela como una especie de Maquiavelo que le da consejos al monarca, a su Príncipe, pero como un Maquiavelo positivo o para el que la acción positiva es más fuerte que la acción negativa.

Cuando Maquiavelo, en *El Príncipe*, aconseja a César Borgia cómo gobernar se basa en Platón en términos positivos pero también justifica la acción negativa en contra de otras corrientes políticas y de otros nobles que quieren arrebatarle el poder. En ese contexto es necesaria la acción negativa para realizar el bien común del pueblo, se justifica por el bien, por la virtud. Muchas acciones guerreras del Príncipe como la manipulación de la información y el sometimiento incluso en contra del pueblo se llevan a cabo en beneficio del pueblo; el pensamiento político cae así en una trampa. Tenemos aquí una especie de exacerbación del planteamiento de Platón llevado al absurdo.

Por su parte, Sade, más allá de Maquiavelo, propone poner sobre sus pies a la política de acción positiva. Esto es, basándose en Maquiavelo –que a su vez retoma a Platón y Aristóteles–, Sade plantea en nuevos términos el problema de cómo realizar una acción política positiva en un contexto contradictorio, de luchas violentas por el poder, sin recurrir a la justificación de que el enfrentamiento contra los malvados que rivalizan por el poder obliga a llevar a cabo acciones también malvadas pero que supuestamente son por un bien.

Para poner de esta manera sobre sus pies a la política de la acción positiva Sade tiene como antecedente la obra política de Montesquieu *Del espíritu de las leyes*, en la cual se insiste de modo muy fundamental en la soberanía del pueblo. El pueblo es el soberano, no el rey. Cuando se sostenía que el rey es el soberano era porque se pretendía que Dios le ha dado esta potestad. Siguiendo a Montesquieu, Sade critica a fondo esta idea apoyado en el pensamiento filosófico materialista naturalista ateo de Holbach y de Helvecio. Es la naturaleza la que realmente existe y no Dios. Y es el pueblo el que realmente es soberano porque ha nacido en la naturaleza –y no es Dios, que no existe–, el que le da la soberanía al rey. Así, para argumentar adecuadamente la política de la acción positiva sin caer en la trampa en que cae Maquiavelo, se requiere de una filosofía de la naturaleza atea y materialista para fundamentar la postura democrático-popular que le atribuye la soberanía al pueblo y rechazar racionalmente la que supuestamente le otorga Dios al rey; dicho de otro modo, para creer en la soberanía del rey hay que creer en la religión, en que Dios existe y él se la dio.

Sólo se puede argumentar de manera adecuada la libertad y la soberanía del pueblo si se basan en estas críticas e inversiones de las premisas políticas y filosóficas de la ideología dominante. Ya Montesquieu, hacia mediados del siglo XVIII, había planteado la idea de la soberanía del pueblo pero sin fundamentarla en una filosofía natural y en una crítica a la religión, y esto es precisamente lo que encontramos en forma completa en la propuesta de Sade.

Ahora bien, en la idea de soberanía del pueblo está implícita una crítica a Platón. No son los mejores, la aristocracia, como quiere Platón, o la aristocracia como clase opresora, sino el pueblo quien es el sujeto fundamental. Y esto es lo que tenemos en Sade, un Maquiavelo sólo en positivo, retomando la tradición platónica y aristotélica pero sin la perfidia que hay en Maquiavelo, y al mismo tiempo en contraposición con Platón, pero también con Maquiavelo, porque en Sade no es el rey quien tiene la soberanía sino el pueblo; el verdadero Príncipe es el pueblo.

Ya en el siglo XX, el marxista italiano Antonio Gramsci –encarcelado por el fascismo italiano– escribe sus célebres “Notas sobre Maquiavelo”, incluidas en los *Cuadernos de la cárcel*, en las que, así como Maquiavelo le da consejos al Príncipe, Gramsci le da consejos al “nuevo Príncipe” que es el partido comunista e intenta transformar la política de Maquiavelo en la política

marxista dentro de Italia o, en otros términos, poner al día la política del materialismo histórico en concordancia con la política de Maquiavelo.

Sin embargo, antes de Antonio Gramsci y después de Maquiavelo está Sade, para quien el Príncipe no es el partido comunista ni los Borgia ni el rey sino el pueblo. Así, podemos medir la posición radicalmente democrática de Sade y su aporte si observamos cómo está no sólo anticipando a Gramsci sino criticando al mismo tiempo a Maquiavelo y a Platón apoyándose, por un lado, en *Del espíritu de las leyes* de Montesquieu y, por otro lado, en la filosofía natural y atea de Helvecio y de Holbach, a quienes leyó en sus primeros años de prisión.

Sin embargo, Sade basa su posición filosófica y política en las obras de estos enciclopedistas sólo hasta cierto punto, porque de fondo se sustenta más bien en Epicuro, en especial en la forma en que expone su filosofía el epicureísta Lucrecio, en *De la naturaleza*, de la que Sade cita, para establecer su propia perspectiva, un significativo pasaje en la “Nota preliminar” de *Aline y Valcour o la novela filosófica*. A estas influencias se sumará la de “El tribuno del pueblo”, Jean-Paul Marat, a quien conoció luego de salir de la cárcel.

En la utopía comunista de Tamoé importa observar no sólo quién es el Príncipe sino la figura de sociedad alternativa que existiría allí. En su *República*, Platón presenta una utopía aristocrática, gobernada por los mejores, los *áristos*, los excelentes. La aristocracia es el gobierno (*cratos*) de los mejores. Y Platón quiere una república en la que además de que gobiernan los mejores esté abolida la propiedad privada para que la sociedad sea feliz. Sin embargo, como en tal sociedad existen clases sociales bien diferenciadas, el poder de la clase superior reúne a estos individuos mejor formados, de mejor cuna y de mayor sabiduría, etcétera. Se trata de una figuración que se le va a revertir a Platón porque los *áristos* se convierten en una clase social opresora y entonces ya no pueden ser considerados como los mejores en general para la sociedad. En consecuencia, la propiedad privada, de cuya abolición parte Platón deberá restaurarse de acuerdo con la lógica de opresión que prevalece en su modelo de abolición de la propiedad privada pero sin aristocracia.

Como vemos, es posible reconocer cierta familiaridad de la utopía comunista de Tamoé con la idea platónica. De hecho, casi todas las tradiciones utópicas comunistas durante la Edad Media y en el nacimiento de la sociedad burguesa se van a referir a la idea de Platón, ésta ha sido tradicionalmente reconocida

como la primera visión del comunismo, la forma de sociedad armónica.²² Sin embargo, se trata de una figuración contradictoria que no se puede sostener en la práctica pues sus premisas implican la creación de una clase social opresora.

Sade resuelve esta contradicción porque invierte la propuesta de Platón al poner como soberano al pueblo y no a la aristocracia. Más adelante veremos cómo en la siguiente intervención política de Sade, en su discurso "*Idea sobre el modo de sanción de las leyes...*", lleva a cabo dicha inversión al darle al pueblo toda la fuerza de la soberanía y cómo él mismo se radicaliza al replantear esta primera idea de Platón en otro terreno muy distinto. En la concepción de Sade, la propuesta platónica está puesta sobre sus pies: la soberanía le pertenece al pueblo; por lo tanto no las clases sociales ni las jerarquías sino la libertad es lo primero, en lugar de la disciplina y la represión como en Platón.

En Sade, la utilización consecuente tanto en términos prácticos como racionales de esta idea de Platón resulta en un comunismo plantado sobre sus propios pies y de talante epicureísta. De ahí que a las clases dominantes siempre les haya incomodado que el idealista y hasta cierto punto reaccionario Platón figurara no obstante una sociedad comunista y la concomitante abolición de la propiedad privada.

Sade frente al Platón de Karl Popper y frente al Marx auténtico

Karl Popper hace una crítica furibunda a Platón en su libro *La sociedad abierta y sus enemigos*, que se publicó después de la segunda guerra mundial. Karl Popper identifica brutalmente a Platón con Karl Marx porque en verdad lo que le interesa es criticar a Marx y al marxismo. Para Popper lo malo de la política comunista marxista no es que reivindique la soberanía del pueblo sino que es totalitaria, y como esto no lo va a encontrar en Marx por ningún lado le atribuye el autoritarismo de Platón, cuya posición le molesta a la burguesía liberal por su ambivalencia entre aristocrática y comunista (con abolición de la propiedad privada).

²² Otra influencia importante en Sade será desde luego la de la utopía comunista de su contemporáneo Gabriel Bonnot de Mably.

Además, como Popper sí encuentra autoritarismo y totalitarismo en Stalin y en la ex URSS aprovecha para identificarlos con Marx, de modo que entonces Platón y Marx son, según Popper, lo mismo que Stalin y la ex URSS, y en esta mezcla descubre una tendencia intelectual y política inquietante que a lo largo de la historia se ha opuesto, según él, a la “sociedad abierta” que ya existe en Occidente, en Estados Unidos, en Europa, a la que se contrapone una sociedad cerrada y totalitaria creada por sus enemigos, que son Platón, Marx, Stalin, etcétera. Esta es la línea argumentativa popperiana, que, como se ve, es brutalmente confusionista y en la que son manipuladas o simplemente soslayadas diferencias decisivas.

Por lo tanto, para evitar la manipulación de los argumentos, debemos establecer las distinciones del caso. Existe influencia de Platón en Sade, como la hay en Marx, pero en ambos –por supuesto con diferencias– esta influencia se encuentra subvertida por la soberanía del pueblo en un sentido democrático y materialista. Pero en ambos casos se descarta de raíz la soberanía de la aristocracia, de estos "mejores" tan caros a Platón y que constituyen la clase aristocrática que ciertamente gobernó en su momento y hasta la época de Sade, porque la monarquía constitucional de la que habla éste es sin aristocracia.

Capítulo 5

DEMOCRACIA DIRECTA Y SOBERANÍA COMO BIEN COMÚN O EL DIALÉCTICO SADE CARACTERIZA, CRITICA Y COMBATE LA EXPLOTACIÓN POLÍTICA

En el capítulo anterior vimos cómo Sade aconseja en su carta a Luis XVI, al “Príncipe”, a la manera de Maquiavelo, pero basándose en la soberanía del pueblo; por lo tanto, invierte el tipo de política que propugnara Maquiavelo así como la de Platón, en la que él mismo se basa. A propósito de estos consejos al rey –que implícitamente son también para el pueblo– pudimos poner en claro que, al contrario de la insistente sugerencia de algunos intérpretes y biógrafos, que la militancia política de Sade en la Revolución francesa fue auténtica y no fingida.

En el presente capítulo comentaré el siguiente escrito político de Sade con el que contamos, su discurso del 2 de noviembre de 1792, “Idea sobre el modo de sanción de las leyes, por un ciudadano de la Sección de Piques”.

Radicalización política de Sade para conservar el poder en manos del pueblo revolucionario

El movimiento revolucionario se encontraba organizado por secciones, vale decir municipalidades o colonias, y a Sade le correspondió, según su distrito, adscribirse a la sección de Piques, y como ciudadano en tal adscripción propone algunas “ideas sobre el modo de sanción de las leyes”. Estas ideas denotan una radicalización de la práctica política de Sade. Ahora trata directamente de ofrecer consejos explícitos al pueblo, ya no como antes, que se dirige explícitamente al rey y sólo implícitamente al pueblo; son propuestas para la defensa del pueblo y para apuntalar su libertad e independencia. Ahora el Príncipe es el pueblo y, otra vez, la cuestión es no perder o no dejar pasar la oportunidad política que se abre en la coyuntura. El pueblo francés ha conquistado el poder y ahora se trata de conservarlo en una coyuntura en que se lo pueden arrebatar en virtud del modo en que se promulgan las leyes. Por eso el escrito se enfoca en el modo en que deben ser sancionadas.

Comienza así:

“se plantea la más importante de todas las cuestiones, y nada tan singular como la lentitud con que parecéis disponeros a responderla; gimo por los motivos que tienen cautivas vuestras ideas, y declaro que no los concibo. ¡Hombres del diez de agosto, no vacilasteis en arrancar al déspota del orgulloso palacio en que tiranos, por segunda vez, iban a derramar sangre del pueblo! No temisteis reconquistar al precio de vuestra sangre esa soberanía que no pertenecía más que a vosotros y que sin embargo nada establecía aún pese a que vuestra revolución estaba ya en su tercer año, y hoy, cuando se trata de consolidar las bases de esa soberanía, cuando se trata de establecerla, de probarla ante Europa entera, la despreocupación os encadena, y os dormís en paz sobre los laureles que tantas manos intentan arrebatáros.”

Es muy significativa esta entrada –“se plantea la más importante de todas las cuestiones”– para un análisis de la coyuntura en la situación de un pueblo que intenta pararse sobre sus propios pies como un pueblo libre.

Se trata de una intervención no sólo táctica, orientada a aprovechar y no dejar pasar la oportunidad política, sino que contiene una consideración estratégica. Ya hemos visto cómo esta intervención política militante de Sade en la Revolución francesa es precedida por su reflexión sobre el Antiguo Régimen y su crítica a la sociedad burguesa, pero también por su propuesta de alternativa política positiva, la utopía comunista que desarrolló en la novela *Aline y Valcour*. Por lo tanto, es evidente que Sade tiene base más que suficiente para construir un planteamiento estratégico y no sólo indicaciones tácticas para cada momento.

Así que se trata de un problema tanto de política interna, como es la unificación de la nación bajo una Constitución que afirme la soberanía del pueblo, como de política exterior, para marcar la posición ante todas las naciones europeas, es decir, para establecer y probar esa soberanía ante toda Europa. Se trata pues del centro de la política de un gobierno porque involucra los dos aspectos del Estado, la política interna y la política exterior. Continúa Sade:

“Os digo, ciudadanos, que el tiempo apremia, y si dejáis escapar ese poder adquirido mediante vuestras hazañas, ¡qué de dificultades para recuperarlo! Razonemos pues juntos por un instante sobre el modo de conservarlo.”

Se ha logrado conquistar el poder pero está allí el peligro de perderlo y hay que razonar a fondo acerca del modo de conservarlo e impedir así que nos arrebaten los laureles de la victoria en el combate por la libertad.

El peligro es tanto más grande por cuanto los combatientes, los “hombres del diez de agosto” duermen, despreocupados y por tanto encadenados, justamente sobre esos laureles. Recordemos que el 10 de agosto de 1792 se constituye la comuna insurreccional de París y el pueblo toma el Palacio de las Tullerías, la residencia de los reyes. Se consuma así la caída de la monarquía constitucional establecida en septiembre del año anterior.

Aunque ha sido derrocado el Antiguo Régimen, la antigua clase dominante no se encuentra destruida sino sólo parcialmente desarticulada, pero la nueva clase dominante, la burguesía, ha comenzado a tejer alianzas con aquélla y esta coyuntura de clases se está reflejando, en términos políticos, en la cuestión acerca del modo de sancionar las leyes. La burguesía ya está mostrando los dientes burocrático-retardatarios con los que intenta traicionar las promesas de legalizar la soberanía, de volverla Constitución. Y es justamente a lo que Sade le está tomado el pulso. Es inaudito, dice, que ante ésta que es “la más importante de todas las cuestiones”, los ciudadanos, los legisladores, los diputados se estén manejando con lentitud. Sade llama enérgicamente la atención sobre este fenómeno extraño e incomprensible. ¿Es acaso un problema sólo de pensamiento, de hacer que se entienda? Entonces vamos a aclararlo. Pensemos juntos.

Pero Sade implica que quizá no solamente es una obnubilación, un problema de razón, sino un conflicto entre intereses de clase. Esta es la entrada y la sugerencia. En lo que sigue veremos cómo percibe efectivamente Sade estas dimensiones clasistas.

Sade o la democracia directa ante la explotación burguesa de la política

Veamos cómo, unos párrafos más abajo, Sade precisa el problema fundamental:

“Ciudadanos, habéis podido oírlo, ya se os ha dicho que vuestra sanción es inútil para las leyes que emanen de la Convención Nacional: os han dicho que vuestros mandatarios, revestidos de vuestro poder,

adquirirían, en virtud tan sólo de esa delegación, tanto el poder de crear leyes como el de sancionarlas, es decir, se convertirían en jueces de su propia causa. Os lo han dicho, y vosotros os sometéis. Sí, sin duda os sometéis, puesto que ninguna reclamación se hace oír; es sobre el extremo peligro de esta petición de principio que solicito autorización para exponer ante vosotros.”

Así pues, la Convención Nacional propondrá unas leyes y algunos representantes políticos dicen que no es necesario que el pueblo las sancione. Pero es una trampa, pues ¿por qué tendría el pueblo que sancionar si ya están allí sus representantes para hacerlo? A través de los representantes tratan de expropiarle al pueblo su capacidad de darse sus propias leyes. Son leyes propuestas por otros, impuestas, pero las presentan como si fueran estatuidas por el pueblo, y lo hacen mediante un truco, una petición de principio, un círculo vicioso, pues esos mismos representantes que han creado las leyes pretenden dictaminarlas o sancionarlas, es decir, ser jueces de su propia causa, y obviamente no se puede esperar que las sancionen en contra si ellos mismos las han propuesto; por lo tanto hay una trampa, hay connivencia.

Por principio debe ser otro quien enjuicie las leyes, no es válido que ellos intenten sancionar las leyes que ellos mismos proponen.

Ya que ha centrado el problema, Sade propone: “Razonemos pues juntos por un instante sobre el modo de conservar” el poder, pensemos juntos, discutamos. Un intelectual del pueblo está al lado del pueblo tratando de sacar adelante una defensa en contra de sus enemigos luego de que la política burguesa ya mostró ser contrarrevolucionaria y antidemocrática. Sade descubre esta traición al observar la lógica de los acontecimientos y en que los argumentos de la burguesía se enredan en círculo en lugar de ir hacia adelante, siguiendo el curso de la Revolución. Esta petición de principio, la figura equívoca del discurso le está mostrando a Sade la figura equívoca del movimiento real viciado por los intereses que se están jugando.

Veamos más de cerca cómo la política burguesa se vuelve contrarrevolucionaria y antidemocrática. Hay varios síntomas:

“Volvamos un instante los ojos hacia atrás, y veamos qué es lo que ha creado tiranos: no lo dudemos, ciudadanos, fue *el abuso del poder confiado*. Nerón, Tiberio, Venceslao, Carlos IX y Luis XVI no derramaron sangre de hombres sino porque habían abusado de un *poder delegado*; los tribunos, en una palabra, no hicieron temblar a Roma más que por

el abuso de un *poder confiado*; Asia no gime bajo horrendas cadenas sino por el abuso de un *poder transmitido*; la autoridad del pueblo reunida en una o varias manos, he ahí el origen de la aristocracia, he ahí el abuso y los peligros de la comunicación de un poder.”²³

Así surgieron los tiranos en la Europa reciente y entre los principales emperadores romanos, lo mismo que en Asia. La experiencia histórica es muy clara en las más diversas geografías: el pueblo confía el poder y los que lo reciben abusan de él e inmediatamente surge la tiranía.

Para evitar que alguien monopolice la autoridad del pueblo, la contrapropuesta es ineludible, se trata de propugnar por la *democracia directa*. Evidentemente Sade sostiene ahora una posición revolucionaria más radical que la defensa de la monarquía constitucional democrática con soberanía popular que propone en la carta al rey, que comentamos más arriba. La coyuntura ha cambiado, la aristocracia se encuentra más desmembrada y fragmentada, los aristócratas han cometido más errores y el pueblo ha avanzado, entonces se puede ir más adelante. El pensamiento táctico de Sade se desarrolla de acuerdo con estas nuevas posibilidades políticas y en congruencia con su estrategia general; avanza según principios pero también de acuerdo con la coyuntura política. No se puede decir que finge la radicalidad política pues hay una perfecta correspondencia entre su pensamiento estratégico, su propuesta táctica y el carácter revolucionario de su perspectiva.

Sade percibe con claridad el primer síntoma de que la burguesía se está convirtiendo en contrarrevolucionaria y antidemocrática:

“si vuestros mandatarios pueden prescindir de vosotros para hacer leyes, si vuestra sanción les parece inútil, desde ese momento ya son déspotas, desde ese momento vosotros sois esclavos”.

Ya es despótico el mero acto de dictar las leyes prescindiendo de la sanción del pueblo, incluso bajo un contexto democrático, y ese acto despótico inevitablemente conducirá a la construcción de un escenario despótico:

“así pues, si alguna vez quieren sustraerse a esa indispensable obligación de hacer que sancionéis sus leyes, entonces atrevedos a preguntarles: ¿cómo puede un mandatario público imaginar que el puro título de representante del soberano puede otorgarle el mismo derecho que posee ese soberano?”.

²³ En todas las citas las cursivas son del original salvo indicación en contrario.

Antes el soberano era el rey y los legisladores sus representantes, pero ahora el soberano es el pueblo, y así como el funcionario servidor del rey no puede tener la autoridad ni el poder del rey, lo mismo vale cuando el soberano es el pueblo, su representante no puede tener el mismo derecho que el pueblo al que representa. Sin embargo, en esta nueva situación es difícil entenderlo. Pero tan pronto como se plantea el problema se nota claramente que también en este caso los representantes del soberano, que ahora es el pueblo, no pueden tener los mismos derechos que éste.

“¿Cómo creen que la porción de soberanía que les confiáis pueda darles nunca el derecho de atentar contra el resto? Los mayores infortunios os esperan si van más allá sin responder a esa pregunta; estáis perdidos si os dan leyes que no hayáis sancionado, porque entonces, apoderándose, mediante esa reunión de fuerzas adquiridas a expensas de vosotros, del foco del poder del que no les habíais confiado más que rayos, muy pronto eclipsarán la autoridad que jamás debe salir de vuestras manos.”

De la imposición de leyes van a pasar a la usurpación del poder, esa es la encrucijada en la que se encuentra la situación política en Francia y en la que quiere intervenir oportunamente Sade, y para ello lo que hace es explicar el proceso de la explotación política. Así como se le explota plusvalor a la clase obrera en el terreno económico, en donde el trabajo del obrero es expropiado y monopolizado por el capitalista y éste adquiere así un poder económico, ocurre lo correspondiente en el plano de la política. La praxis y la existencia del pueblo le confieren a éste su soberanía pero él la delega a sus representantes, los funcionarios que deberían encargarse de gestionar el poder del pueblo a favor del pueblo, pero ellos monopolizan esa soberanía se apropian de ella y se la enfrentan al pueblo, se la enajenan. Así como se enajena el trabajo, también la política es enajenada, se enajena el trabajo de la función política. En el texto de Sade es perfectamente puntual esta descripción de la explotación política.

La dialéctica de la soberanía del pueblo y sus representantes, y la psicología sadomasoquista del déspota y de sus servidores

Ya que aclaramos el centro de la argumentación de Sade, tratemos de entender mejor sus matices. Regresemos al momento en que, párrafos más arriba, invita a razonar juntos acerca de la manera de conservar el poder.

“Os preguntaré ante todo cómo consideraréis a aquellos a quienes habéis encargado que os hagan las leyes. Por un imperdonable abuso de las ideas ¿los confundiríais con representantes de un pueblo esclavo, enviados por vosotros para ofrecer votos y súplicas al pie del trono de un imbécil?”

¿Quiénes son esos representantes del pueblo? ¿Es el rey el verdadero soberano y entonces los representantes del pueblo son tales para ir a pedirle alguna dádiva? Esa no es la situación; ni es un pueblo esclavo ni el rey es el amo, ya no hay rey; entonces, el pueblo tiene que salir de esta minoridad. Hasta ahora sus representantes han sido de este tipo pero ya existe esa situación, el pueblo ya no es esclavo y por lo tanto sus representantes cumplen funciones distintas.

“Guardaos de ese error, ciudadanos, y no perdáis nunca de vista la diferencia que existe entre el diputado de los súbditos de Luis XVI y los mandatarios de un pueblo que acaba de reconquistar a la vez sus derechos, su poder y su libertad; el primero, como no hacía otra cosa que solicitar gracias u obtener favores, podía, al distribuirlos desde las gradas de un trono al que vosotros lo habíais elevado, conservar con vosotros esa actitud afectada del despotismo que imitaba junto a las rodillas de su amo; de ahí el ropaje del que lo habíais revestido, el santo respeto que sentíais por él. Nada de eso existe hoy.”

Así pues, en primer lugar hay que tomar conciencia histórica de la diferente situación en la que se encuentran el pueblo, sus mandatarios y los reyes, y hay que actuar en consecuencia.

O sea que los súbditos del rey son sus esclavos y si quieren hacerle alguna petición no puede venir todo el pueblo a ensuciar los salones de su palacio sino que nombra representantes para que hagan esas peticiones. Los diputados de los súbditos del rey deben saber hacerle peticiones de tal manera que él acceda. Es una relación personal, importa mucho la gestión del negociador; alguien inculto, brutal o iracundo no puede negociar con el rey. Es muy importante la habilidad personal del negociador y esto debe saberlo el súbdito del rey. El negociador va a recibir favores del rey. En esta situación es muy lejana la noción de que la soberanía del pueblo es la fuente de la que emana la fuerza del rey, todo aparece invertido; el poder parece emanar del rey y éste otorga favores. ¿A quién? A los diputados de sus súbditos, que gracias a su habilidad personal consiguen este favor del rey y pasan a

distribuirlo entre la gente. Y ¿cómo lo distribuyen? Son nuevos déspotas pues ellos aprenden a actuar despóticamente justamente al humillarse, es el “despotismo que imitaba junto a las rodillas de su amo”. Así aprenden a adoptar la posición del cruel sádico dominante que es el rey.

Como vemos, Sade utiliza la psicología de las pasiones humanas para entender los movimientos de la política, los motivos de los políticos y el modo en que aprendieron a actuar de esa manera despótica; siendo masoquistas aprendieron el sadismo. De ahí el estilo tan condensado y tan incisivo con que observa la política.

Nótese también el juego de las reciprocidades: el pueblo eleva al representante político, al diputado, pero éste se humilla ante el rey, que es quien da favores. El político recibe esos favores y luego, en reciprocidad, los distribuye entre el pueblo pero con la “actitud afectada del despotismo que imitaba junto a las rodillas de su amo”; ahora ya no le importa que el pueblo lo hubiera elevado sino sólo el favor que le da el rey, ahora él es el dueño de la reciprocidad.

Sade va muy rápido en esta oración tan fluida, dialéctica, en la que refleja la dialéctica de la situación. No es el suyo un pensamiento mecanicista, formalista, sino dialéctico, que retrata con precisión el movimiento de la práctica social recíproca y revela a Sade como un gran pensador dialéctico.

El rey, que ha monopolizado el poder, da los favores, y quien recibe esos favores y los distribuye es el segundo monopolista del poder; de ahí la investidura que obtenía de explotar el poder. Y como ésta era la situación real, no sólo pensada, de ahí “el santo respeto” que sentían por el representante. Se crea entonces, junto con la situación real, una ideología, una religión, un fetichismo del evento. Tú ya no ves a tu propio representante como vecino en el pueblo sino como santo, empiezas a divinizarlo.

Pero ya se ve de dónde surge este fetichismo: es que todo el cuerpo social se encuentra escindido: la soberanía original del pueblo no se muestra como tal sino que parece emanar del rey. A partir de esta escisión primera se observan subsiguientes escisiones. Cuando el representante que se le manda al rey recibe un favor de éste olvida que en realidad el poder del rey y los favores que da sólo pueden dimanar de la soberanía del pueblo; se trata de una correa de transmisión continua. Pero como pueblo y rey se encuentran escindidos se pierde de vista esta continuidad y sólo se ven segmentos, aparece ante la conciencia un aparato estatal mecánico. En lugar de un

cuerpo político popular orgánico, viviente, dialéctico, aparece una máquina social rígida con movimientos duros, monopolizados, mecánicos, que a partir de cada articulación producen nuevos privilegios y nuevos monopolios que son otras tantas formas de explotación del poder.

Pues bien, “nada de eso existe hoy”, después de la Revolución, insiste Sade; los diputados o representantes de los súbditos del rey ya no son tales porque tampoco hay rey, se ha restablecido la unidad de toda la sociedad, la continuidad dialéctica de la soberanía del pueblo. En lugar de los diputados de los súbditos del rey ahora están allí los diputados revolucionarios. Es una condición completamente distinta, ambos son representantes pero de índole distinta.

Los hombres simples, libres e iguales a vosotros en los cuales delegáis sólo momentáneamente una parte de la soberanía que no pertenece más que a vosotros no pueden en ningún caso poseer esa soberanía en un grado superior al vuestro. La soberanía es una, indivisible, inalienable; al compartirla la destruíis, al transmitirla la perdéis.

El rey delegaba favores al diputado y por ello éste era el soberano frente al pueblo. Si el rey es el soberano, el representante del pueblo ante el rey funciona como representante del rey ante el pueblo. Pero ahora que el pueblo es soberano ha delegado en sus representantes una parte de su soberanía y la parte no puede ser más que el todo.

Evidentemente éste no es el discurso de un fingidor pues implica la penetración de pensamiento de alguien que se ha puesto a reflexionar a fondo la situación, por supuesto ilustrado, además, por una lectura no menos penetrante *Del espíritu de las leyes*, de Montesquieu. ¿Cómo actuar y cómo entender con exactitud la situación? Solamente alguien que piensa y actúa con autenticidad puede ocuparse de estas cuestiones y desentrañar científicamente la esencia de los acontecimientos, como vemos que lo hace Sade.

La soberanía del pueblo como bien común, una tesis comunista, no de la burguesía

Como podemos ver, Sade describe aquí la soberanía como un bien común, colectivo. El agua es un bien común, lo mismo que el aire, los bosques, la naturaleza, es decir, los bienes comunes naturales. Pero también hay un bien común social e histórico que le pertenece al pueblo y que es idéntico con él.

Este bien común es la soberanía del pueblo y no está repartida, no se puede privatizar. Pero el diputado de los súbditos de Luis XVI privatiza la soberanía, tal y como la privatiza y monopoliza el rey; de esta manera ambos transgreden el carácter, la índole esencial de la soberanía como bien común. La soberanía es un bien común, colectivo, no privatizable, a menos que se la transgreda. Esta noción de soberanía como bien común es justamente la base material práctico-social presente que le da pie a Sade para construir su utopía comunista.

La sentencia según la cual “la soberanía es *una, indivisible, inalienable*” también está escrita en la Constitución mexicana, nos es familiar, pero en el texto sadiano resalta la radicalidad que esa idea alcanzó históricamente, no cuando se formaliza o simplemente se repite o aparece detentada por la burguesía. Esta idea de la soberanía es una idea comunista, no burguesa, porque para ser “*una, indivisible, inalienable*” tiene que ser reconocida como bien común imposible de ser privatizado. Si la soberanía se privatiza se la falsea.

La soberanía del pueblo es ni más ni menos que el principio comunista básico que los revolucionarios franceses lograron establecer y que debe ser desarrollado por la revolución proletaria. Y justamente este comunismo básico es el que intenta defender y desarrollar Sade al presentar su concepción de la soberanía del pueblo como un bien común. Sobre todo en este punto es reconocible que Sade se basa en *El contrato social*, de Jean-Jacques Rousseau, pero llevándolo a consecuencia y radicalizándolo, como veremos.

El pueblo sol y la democracia plebeya frente a los tarquinos, déspotas político-sexuales.

En el siguiente párrafo dice Sade:

“Los hombres esclarecidos que habéis llamado al honor de haceros una nueva Constitución no tienen, por lo tanto, otro derecho que el de presentaros ideas: sólo a vosotros corresponde aceptar o rechazar esas ideas; en una palabra, el poder de vuestros mandatarios es como el rayo de sol reflejado por un espejo cóncavo: vosotros sois el haz de luz que yo comparo al astro del día; vuestros diputados son el espejo cóncavo: no poseen sino lo que han recibido de vosotros [–no de los favores del rey–], y no iluminarán la tierra más que por los fuegos que vosotros les hayáis transmitido.”

Ahora aparece muy clara la democracia plebeya a la que Sade está aludiendo en términos positivos. Dice:

“Pueblo, vosotros podéis todo sin ellos; ellos no pueden nada sin vosotros. No se ha comprendido hasta qué punto es esencial establecer estas primeras ideas. La aristocracia no está tan lejos como se cree, sus vapores cargan todavía la atmósfera que hasta hace tan poco tiempo oscurecían; tal vez no sean los mismos hombres, si queréis, los que serán corrompidos por sus miasmas, pero sin embargo gangrenarán a quienes lleguen a respirarlos, y vuestro gorro de libertad, del mismo color que el de los forzados de vuestras galeras, tal vez ocultará muy pronto las mismas cadenas.”

Así pues, detrás de los manejos políticos de los diputados Sade está entreviendo los intereses de clase. Ciertos representantes no solamente están jugando a la política y cometen errores sino que se equivocan porque se están corrompiendo por intereses de clase.

Los “vapores” que todavía espesan la atmósfera son los de la aristocracia vinculada con la alta burguesía, especialmente los banqueros con los que aquélla tenía alianzas familiares.

“Oh, mis compatriotas, que una necesaria desconfianza no os abandone nunca; reflexionad sin cesar sobre los medios de conservar esa libertad que no se adquiere sino mediante olas de sangre y que un solo instante puede arrebatarse. Los orgullosos destructores de los Tarquinos ¿habrán pensado que un día se arrastrarían bajo César? ¿Y quién puede creer que la misma ciudad haya hecho nacer a la vez a Bruto y a Mecenas?”

De nuevo se trata de aprender de la historia, hay experiencias históricas de este tipo en las que el pueblo destruye a déspotas como Tarquino. Esta referencia a los tarquinos nos recuerda el poema de William Shakespeare *La violación de Lucrecia*, que trata de una leyenda muy antigua que se refiere al rey despótico romano Tarquino. Shakespeare relata en forma magistral cómo Tarquino, conversando una noche con sus generales después de la batalla, escucha que uno de ellos contrasta los sinsabores de la batalla con su vida en casa, donde lo espera una mujer bellísima y virtuosa. Entonces Tarquino la imagina y la ambiciona y poco después sale furtivamente a galope rumbo al palacio de aquel noble, adonde llega de improviso. Y evidentemente, como llega el rey, la señora de la casa, que es Lucrecia, llama a los sirvientes y

dispone que se lo reciba. El rey agradece, cenan, y cuando todos se van a dormir él se encamina hacia los aposentos de ella para violarla.

En resumen, lo importante para Sade es el vínculo entre la política y la sexualidad, que la opresión política y económica, cuando se desarrollan suficientemente, llegan a convertirse en opresión sexual, en explotación de las oportunidades sexuales. Y esto es lo que caracteriza el momento en que una época se redondea; así es como antropológicamente han ocurrido las cosas. Cada una de las esferas vitales de los seres humanos están conectadas con las otras, por eso es que Sade continuamente se exige hacer la crítica de la sociedad burguesa a partir de la situación sexual de la misma pues cuando la explotación se redondea en todos los sentidos se manifiesta también como abuso sexual, y la violación de Lucrecia por Tarquino es un claro ejemplo histórico.

Sin embargo, aunque este tipo de abusos enardeció a los nobles y al pueblo romano que expulsaron del poder a Tarquino y a su familia, a los tarquinos, surgió inesperadamente otro déspota emanado de las filas del pueblo, César. De ahí que Sade exclame: “Los orgullosos destructores de los Tarquinos ¿habrán pensado que un día se arrastrarían bajo César?”

Hay que tomar conciencia de esta experiencia histórica pues “quién puede creer que la misma ciudad haya hecho nacer a la vez a Bruto”, que participó en el asesinato de César, “y a Mecenas”, que era benefactor del pueblo y de las artes? Entonces hay que diferenciar cuidadosamente a los representantes, no confiarse en su investidura porque a partir de ahí se puede revertir todo. No hay que ser crédulos sino continuamente críticos, ejercer la duda cartesiana también en la política. Y en la política la duda cartesiana se presenta precisamente como crítica social.

Y bien, ahora podemos entender el planteamiento de Sade y su trasfondo cuando advierte el peligro: “Ciudadanos, habéis podido oírlo, ya se os ha dicho que vuestra sanción es inútil para las leyes que emanen de la Convención Nacional.”

El escrito de Sade que estamos comentando se divide en dos grandes partes además de esta introducción. En primer lugar, se trata de determinar quién tiene el derecho de sancionar las leyes —que es a lo que se refiere la argumentación que vamos siguiendo—, y, en segundo lugar, se habla de cómo puede sancionar las leyes el pueblo; en primer lugar quién, en segundo lugar cómo; en otros términos, quién y por qué, por qué le corresponde.

La duda cartesiana para criticar el despotismo de la democracia burguesa

Como vemos, Sade inserta en el quehacer político una duda, un cuestionamiento, una observación crítica que es contraria a la actitud acrítica ante la situación; se propone pues utilizar en política la duda cartesiana, aplicar el método cartesiano filosófico-científico, y esto derivó en una paradoja. Pues bien, ahora que Sade ya ha desarrollado el argumento se ve cómo brota la duda crítica, cómo es necesaria en la práctica política y por lo tanto en la historia, y así entonces se aclara la paradoja. Sade preparó la paradoja y ahora entra a desenredarla.

Hace esto en el párrafo que comienza así:

“Sin disminuir en nada la confianza legítima que hemos acordado a nuestros mandatarios, exijamos sin embargo de ellos que no se consideren más que individuos encargados únicamente de presentarnos ideas: sólo nosotros debemos dictar nuestras leyes, la única tarea de ellos es proponérmolas.”

Hay pues una legítima confianza, tenemos que confiar en nuestros representantes, el pueblo confía en el pueblo. Entonces, ¿cómo introducir la duda?, ¿cómo portarnos críticos? Esta es la paradoja histórica que los manipuladores han querido explotar a su favor. El pueblo no tiene por qué venir a sancionar las leyes, dicen. Si nosotros ya somos representantes del pueblo, ¿a qué viene el pueblo a sancionar las leyes? Esta pretensión implica poner en cuestión nuestra investidura como representantes. Si dudan de mí ya no quiero ser representante, entonces háganlo ustedes. Este es el truco. Por eso dice Sade: confiamos, pero la experiencia histórica nos obliga a dudar y el pueblo debe dudar continuamente, no lo va a lamentar, al contrario.

En fin, hay que desentrañar la paradoja de que en la confianza sin embargo va incluida la crítica, y Sade ofrece la clave: exijamos que los mandatarios

“no se consideren más que individuos encargados únicamente de presentarnos ideas: sólo nosotros debemos dictar nuestras leyes, la única tarea de ellos es proponérmolas”.

Así es como resuelve la paradoja: nosotros, el pueblo, les confiamos a nuestros representantes o mandatarios que propongan las leyes, no les desconfiamos, pero ellos no pueden atribuirse el poder de dictarlas; quien

dicta las leyes, quien las sanciona, somos nosotros, el pueblo, y por eso tenemos que establecer la diferencia entre proponer y dictar la ley.

Actualmente el poder ejecutivo (por ejemplo, en México Felipe Calderón o Enrique Peña Nieto) propone leyes al Congreso, es decir los representantes del pueblo, los diputados y senadores, y el Congreso sanciona las leyes, no es el rey el que simplemente dicta las leyes; el presidente propone las leyes y el pueblo las sanciona pero a través de sus representantes. Nótese cómo Sade está proponiendo una figura distinta a ésta de la democracia burguesa en la que, así como el rey, el presidente de la república propone unas leyes y los representantes del pueblo las sancionan y no directamente el pueblo. Sade está señalando que en este proceso hay una delegación de poder que, así, se puede monopolizar. Este el origen de un despotismo.

De hecho todas las leyes neoliberales dictadas al vapor, en medio de escándalos y periodicazos, en contra del pueblo, las “reformas estructurales” energéticas, educativas, fiscales, etcétera, fueron sancionadas por los representantes del pueblo corrompidos por los intereses económicos de la gran burguesía nacional e internacional, y pudieron imponerlas porque el pueblo, al que se le ha expropiado el poder de sancionar las leyes, sólo puede quejarse.

Así pues, en la naciente sociedad burguesa Sade se levanta contra este peligro propio del funcionamiento de la misma y radicaliza su propuesta. Más allá de la situación aristocrática y más allá de la situación burguesa, con base en la soberanía del pueblo, vislumbra una democracia plebeya, no burguesa, una democracia popular y directa.

La revolución podría devenir dictadura y la ideología reaccionaria contesta identificando al líder revolucionario mesiánico con el déspota

El párrafo que estamos comentando remite a otra vuelta de tuerca, a otra paradoja de la que el pueblo debe prevenirse, a saber: cuando el discurso popular y revolucionario se equivoca y no permite la crítica. Este proceder se justifica con el falso argumento de que la crítica al régimen del pueblo favorece a los enemigos del pueblo. Según esto, si criticas al líder del pueblo revolucionario estás contra él y a favor del enemigo.

El caso histórico de Stalin es clásico y aleccionador al respecto, pues derivó en un “culto a la personalidad” análogo al que un Hitler o un Mussolini desarrollaron para sus fines nazis y fascistas. Para estos fines totalitarios es conveniente un proceder tal, pero no para la revolución democrática y socialista ni para sus líderes auténticos.

He aquí una figura despótica pero que práctica e históricamente tuvo sentido. El líder revolucionario que proscribe la crítica no solamente está manipulando la verdad, está diciendo una verdad a medias. Este líder revolucionario puede ser auténtico pero puede no tener razón, y quien lo critica puede ser un representante auténtico del pueblo pero también puede ser un enemigo embozado que se presenta como presunto representante del pueblo para atacar al dirigente principal. Entonces hay enemigos ocultos de los que debemos cuidarnos.

Este es el riesgo de un movimiento revolucionario democrático; continuamente existe en él la tendencia a volverse despótico (Sartre analizó en profundidad este problema en el tomo II de la *Crítica de la razón dialéctica*). En la Francia de Sade se presentó por vez primera de manera modélica este fenómeno que podemos reconocer en otras situaciones históricas en las que emergen líderes revolucionarios despóticos parcialmente progresistas que, creyendo enfrentar posibles enemigos encubiertos de la revolución, reprimen críticas del pueblo que no solamente son legítimas sino que pueden indicar mejores caminos que las propuestas de los dirigentes. Esto sucedió así en muchas ocasiones históricas.

No se puede decir que el líder simplemente se equívoco porque actuó despóticamente o retardatariamente pues también ha tenido aciertos que sustentan su liderazgo. Es una situación ambivalente. La coyuntura histórica es problemática y entonces no se puede rechazar tal proceder de manera tajante. Pero es posible plantear la cuestión de en qué momento se puede hacer la crítica (¿o nunca?), esto es, cómo definimos cuándo sí y cuándo no y de qué modo criticar a los dirigentes. Así, por ejemplo, si hay que reprimir a los posibles enemigos encapuchados para defender la revolución o al líder hay que demostrar que son enemigos. Tiene que haber formas para resolver esta situación de ambigüedad histórica. No se trata simplemente de la mala voluntad del político en cuestión sino que la ambigüedad es histórica, práctica, objetiva. Pero los seres humanos también pueden construir un poder popular capaz de resolver esa ambigüedad.

No cabe, pues, sólo basarnos en el prejuicio, como cuando se dice que el populista despótico es despótico por populista. Este es el discurso de la derecha, de la burguesía neoliberal. O al revés, que todo lo que haga el populista siempre es libertario y cualquier crítica es contrarrevolucionaria, que es la posición de un mesianismo burgués pero que se cree y aparenta ser revolucionario.

En fin, en medio de esta ambigüedad histórica debe ser posible construir las formas de la política democrática, los espacios para la participación en los que cada vez que el jefe o los dirigentes digan que tal o cual crítica es contrarrevolucionaria se le puede exigir que lo demuestre y que no use su autoridad para imponer su juicio.

En tal situación ambigua Sade observa que hay individuos que se arrogan autoridad sin ni siquiera ser representantes revolucionarios históricamente ambiguos, por ejemplo, progresistas despóticos como Robespierre —o como Stalin—, sino que directamente son pagados por la aristocracia y la alta burguesía financiera, es decir, observa que los dirigentes están siendo corrompidos y que sus posiciones despóticas ya son francamente corruptas.

El truco despótico: presentar leyes pasables en general y añadir luego reglamentos particulares que las trasgreden (ejemplos actuales)

Como vemos, Sade propone una democracia distinta a la democracia burguesa oficial pero también a la democracia manipuladora populista, o la stalinista —que solo parcialmente podría ser revolucionaria—. Sade habla de una democracia directa popular plebeya, en la que la posición crítica es el modo de comportamiento adecuado del pueblo. Decía que en la política la duda cartesiana filosófica y científica se convierte en una posición continuamente crítica. No se trata de un criticismo, puesto que confía en la capacidad del representante para proponer leyes pero no para dictarlas ni sancionarlas pues esto le corresponde a los representados, al pueblo; como dice Sade, “sólo nosotros debemos dictar nuestras leyes, la única tarea de ellos es proponérmolas”. Y continúa:

“Y, sobre todo, que las leyes proyectadas no nos sean presentadas sino en detalle; propuestas en masa, todos los inconvenientes de la primera Constitución volverán a encontrarse en la segunda; casi todas las leyes constitucionales se encadenan unas a otras o derivan unas de otras; con frecuencia la segunda es inadmisiblesi la primera no convenía;

sólo probándolas en detalle, por así decirlo, podríais ver si os convienen.”

Aquí Sade inicia la denuncia del truco despótico pseudodemocrático. Primero hay que resolver *quién es el sujeto* (ellos proponen las leyes, nosotros somos el sujeto que las dicta o sanciona). Ahora, cómo pueden hacer el truco y cómo podemos evitarlo: que las leyes nos sean presentadas en todo su pormenor, no sólo en general, “en masa”, es decir, con todos los artículos internos, los reglamentos o las llamadas “leyes secundarias”, pues —ése es el segundo truco— al momento de elaborar los reglamentos particulares mediante los cuales se ponen en práctica las leyes generales se revierte el principio fundamental: quién es el sujeto, pues es así como el representante se arroga de hecho el poder de sancionar y dictar las leyes que él mismo propone.

Un ejemplo actual cercano es el de las leyes mexicanas de protección al medio ambiente, que en general son bastante buenas pero que son transgredidas por los reglamentos particulares que los políticos neoliberales han establecido; así es como explotan el poder.

Los diputados deben presentar las leyes detalladas porque así se ve cómo las van a aplicar, si pretenden presentarlas sólo en general es porque así aseguran que las van a aplicar de acuerdo con los intereses económicos a los que sirven, que los han corrompido. Pero este peligro también acecha bajo la forma de la vanidad o petulancia de los representantes:

“sólo probándolas [las leyes] en detalle, por así decirlo, podríais ver si os convienen. En esto debéis temer los efectos de la vanidad; la Constitución no se completó tan rápido sino porque vuestros primeros mandatarios tuvieron la petulancia de terminar ellos solos el código que vosotros les habíais solicitado”.

Contra la vanidad de los diputados que los mueve a concluir por sí solos y de una vez la nueva legislatura sólo en general, Sade advierte que más bien deben proponerla ya pormenorizada y permitir que el pueblo se tome el tiempo necesario para hacer el trabajo de elaborar con minucia los reglamentos.

“Si esas leyes hubiesen sido estudiadas en detalle quizás no estaríais obligados a rehacerlas hoy [—es decir de hacer una segunda Constitución—]; servios de vuestras leyes antiguas mientras las nuevas no estén terminadas, y conceded todo el tiempo necesario a la

perfección de un edificio que nada pueda hacer temblar; si esta legislatura no lo termina, ¡pues bien!, será obra de la otra, no hay ninguna necesidad de que las leyes se hagan con precipitación, y es gravísimas el peligro de no dedicar a esa obra toda la reflexión que exige.”

Como vemos, los consejos de Sade son generales y de detalle: hay que pensar y evaluar bien las leyes porque van a regir nuestras vidas.

Por qué no revocar todas las leyes previas en un momento de transición revolucionaria (dialéctica de la moderación revolucionaria para ser radical)

Continúa Sade:

“vuestros primeros representantes cometieron una falta grave al demoler [las leyes de la aristocracia y de la monarquía] antes de construir: hubo un momento en que no teníais absolutamente ninguna ley. Ahora ya no es así; buenas o malas, las tenéis, que os sirvan provisoriamente, y trabajad con pesas y medidas esa Constitución que debe hacer vuestra felicidad y que, si es prudente, si es maduramente meditada, tal vez llegue a ser la ley universal. Si, por el contrario, procedéis con una precipitación siempre condenable cuando se trata de objetos tan esenciales, si por último no obtenéis para cada una de vuestras leyes esa sanción del pueblo, siempre justo, siempre esclarecido cuando se trata de pronunciarse sobre la naturaleza del freno que debe convenirle, entonces vuestros enemigos, cuyo único fin es prolongar vuestra anarquía, aprovechando la segura debilidad de un pueblo que no tiene leyes, o que sólo tiene leyes malas, llegarán pronto no a venceros..., sois franceses..., pero sí a dividiros.”

El pueblo destruyó la monarquía para apropiarse de la autoridad que ella le había expropiado, pero esta autoridad se encuentra en las leyes del rey, y por lo tanto, no se puede destruir esas leyes sin destruir también esta autoridad. No se trataba de destruir esas leyes sino de reconstruirlas, no revocarlas mientras no haya otras que las sustituyan, porque éstas ya constituyen la soberanía del pueblo que el rey había expropiado y entonces son parcialmente válidas y útiles. Esta fue “la falta grave” de los primeros representantes, que por un momento dejaron al pueblo sin ninguna ley.

El argumento de Sade siempre es redondo y no mecánico, no es tajante pero sí preciso: sería erróneo suprimir inmediatamente las leyes existentes porque no son simplemente las leyes del rey sino que emanan del poder que la monarquía le ha expropiado al pueblo y el pueblo no puede renunciar a esa parte de su poder porque entonces destruye parte de su propio poder. Como se ve, el pensamiento de Sade es coherente y dialéctico, orgánico, al observar críticamente el mecanismo social, cómo la sociedad dividida en clases funciona como máquina, ya sea la sociedad dominada por la aristocracia o la sociedad burguesa.

Democracia directa mediante democracia representativa multiplicada, pulverizada

Sade señala otro peligro:

“No dudéis, ciudadanos, de que no es sino para abreviar la tarea, y para arrogarse en consecuencia el honor de haberla realizado por entero, que se busca evitar vuestra sanción en detalle o proponeros una Asamblea que sancione formada por un miembro por cada departamento. Desconfiad de las trampas ocultas bajo uno y otro proyecto; ya os he hecho ver las que se os tienden al pretender sustraerse a vuestra sanción: con la misma facilidad descubriréis las que se disfrazan bajo el plan de la instauración de una segunda Asamblea creada para negar o conceder su voto a las operaciones de la que ya existe. ¿Qué sería esa segunda Asamblea sino la rival o la esclava de la primera? ¡Y qué de peligros en uno u otro caso!”

La Asamblea se volvería despótica, se corrompería, dice Sade, si se le concede la facultad de sancionar las leyes. Y debemos notar que es justamente eso lo que hacen actualmente las cámaras de diputados y senadores en la sociedad burguesa. Las cámaras funcionan como asamblea sancionadora. Ya no es el rey el que propone las leyes sino el presidente de la república, pero el que las sanciona no es el pueblo sino una asamblea de representantes. Lo que está criticando Sade es que esta asamblea de representantes se convierta en asamblea sancionadora porque así se construye un despotismo:

“En el primero, no dudéis, ciudadanos, de que una segunda Asamblea que, colocada cerca de la primera, no tendría otra función que aceptar o rechazar las leyes propuestas por la primera, muy pronto daría en el inconveniente de las dos cámaras, que con tanta razón rechazáis, y

creed, ciudadanos, que esa Asamblea depuradora, cuyo poder lucharía constantemente con el de vuestros diputados, adquiriría en muy poco tiempo todos los vicios de la autoridad monárquica, que vosotros habéis absorbido irreversiblemente. Porque observad que no es el poder que crea el que goza de autoridad, sino que ésta reside con mucho más imperio en el que sanciona, y la cruel manera en que el “hombre del Templo” [(Luis XVI)] paralizó todos los decretos esenciales de las dos Asambleas anteriores os prueba que la fuerza mayor había quedado ciertamente en sus manos. La autoridad, podéis estar seguros, pasaría pues infaliblemente a esa Asamblea sancionadora y no pasarían seis meses sin que comprendieseis que los mismos vicios de los que intentabais apartaros corrompen constantemente todas las operaciones de vuestros diputados; por el contrario, dividiendo ese poder mayor de la sanción entre cierta cantidad de Asambleas primarias no sólo los votos serán pronunciados con mucho más certeza, sino que habréis debilitado ese enorme poder de la energía sancionadora y no le habréis dejado, al dividirla, más que la libertad de hacer el bien, sin ninguna facilidad para el mal.”

Es decir, en lugar de una asamblea de representantes que sanciona y así monopoliza el poder hay que instaurar múltiples pequeñas asambleas municipales desperdigadas por todo el cuerpo social de Francia, en las que mayor número de representantes y gente del pueblo participe en la sanción de las leyes; así no hay posibilidad de que una sola asamblea monopolice el poder y es más fácil que el pueblo pueda revocar lo que una asamblea de representantes sancionó en cada municipio o comunidad.

Esta multiplicidad de asambleas menores constituye el mecanismo que Sade propone para radicalizar la democracia e impedir que la representación sea despótica y para que la democracia representativa sea el medio a través del cual el pueblo ejerza la democracia directa.

Se trata de una proposición dialéctica muy interesante. La democracia representativa no se opone a democracia directa sino que el pueblo ejerce la democracia directa a través de la democracia representativa. Una asamblea de representantes emanados del pueblo se convierte en poder despótico contra el pueblo porque una sola asamblea con pocos representantes puede monopolizar el poder. Si se multiplica el principio democrático y el número de asambleas democráticas que sancionan leyes se fragmenta el poder de la asamblea representativa sancionante y así el pueblo siempre puede

recuperarlo. Para que la gran asamblea sancionante no se contraponga a la sanción del pueblo ésta debe hacerse efectiva a través de una multiplicidad de asambleas constantemente vigiladas por el pueblo.

El mecanismo para hacer efectiva la democracia directa es pues la multiplicación de la democracia representativa, "dividiendo ese poder mayor de la sanción entre cierta cantidad de Asambleas primarias".

"En la otra hipótesis, si los miembros elegidos para formar esa segunda Asamblea se encuentran entre los *adoradores* o los *esclavos* de la primera [los que hicieron la primera Constitución no van a criticar su propia ley], entonces las cadenas que teméis habrán adquirido un peso tanto más violento, como que os habrán sido impuestas por dos cuerpos poderosos."

En resumen, si los miembros elegidos de la Asamblea segunda son los mismos que integraron la primera no van a corregir los errores de la primera Asamblea, más bien van a duplicar la cadena que pesa sobre el pueblo.

Descartes y Napoleón y la estrategia política de vencer al detalle en cada batalla para ganar la guerra

Sade está siguiendo una estrategia de tipo militar para ganar la lucha a favor del pueblo. Se le atribuye a Napoleón un principio militar mediante el cual ganó una serie de combates contra las monarquías europeas que atacaron a la Francia revolucionaria. Se trata de una estrategia militar sumamente eficaz y exitosa que Sade propone para conducir la lucha política del pueblo y que consiste en ganar al detalle las batallas. De ahí la exigencia de que los representantes entreguen las leyes detalladas y de pulverizar la gran asamblea monopólica en múltiples asambleas menores. Así es como el pueblo puede ganar la guerra, ganando una por una múltiples batallas menores.

Un ejército mayor puede ser vencido por un ejército menor porque la guerra en su conjunto está formada de múltiples batallas particulares. Por lo tanto, gana la guerra no quien tiene más fuerza en general sino quien logra ganar batalla por batalla, al detalle. La diferencia entre la suma de las batallas ganadas de este lado frente a la suma de las batallas ganadas por el otro lado es lo que decide al final quién gana la guerra, no quien tenía más soldados, más armamento o más fuerza. La guerra se define prácticamente por la suma de las batallas. Así, la lucha entre David y Goliat, en la que un poder más débil

se enfrenta contra un poder más fuerte, la tiene ganada a priori el gigante Goliat, pero no si David lo golpea con una piedra en la cabeza pues después de este primer golpe ya no tiene que enfrentar toda su fuerza, de esta manera ganó una batalla importante porque lo golpeó en un punto esencial. Pero esta es sólo la base del principio al que aludimos, que consiste en ganar batalla por batalla. Veamos el aspecto que lo complementa.

***La ley de la praxis y la ley de la estrategia militar
(Antonio López de Santa Anna como contraejemplo)***

Supongamos que dos ejércitos rivales se despliegan en un terreno en el que hay colinas, valles y hondonadas. Son ejércitos de miles pero uno más que el otro. El ejército menor decide dar batalla en la zona en que puede concentrar más fuerza que el enemigo. Entonces gana *esta* batalla. No ha ganado la guerra todavía pero sí esta batalla porque en un punto pudo concentrar relativamente más fuerza que la del ejército enemigo, que sin embargo es más grande pero no está entrando al combate con todo inmediatamente en partes.

La práctica humana tiene esa característica. Para hacer de un árbol una mesa no lo haces en un santiamén, no es magia, tienes que hacerlo por partes. Sólo puedes atacar al objeto por partes y esta regla también vale para la práctica militar y para la práctica política. La transformación de la realidad ocurre por partes, al detalle, no en general. De ahí la factibilidad del principio de estrategia militar que propone ganar batallas al detalle.

Para los mexicanos este asunto tiene un interés decisivo porque ése fue precisamente el modo, pero a la inversa, en que actuó sistemáticamente Antonio López de Santa Anna para perder las batallas contra el ejército estadounidense en 1847. El comandante en jefe de los ejércitos mexicanos, más numerosos y siempre con la posibilidad de elegir el terreno y el momento de cada batalla –pues se enfrentaba a un ejército invasor–, conocía la estrategia de Napoleón, él sabía cómo ganar las batallas, e incluso algunas veces las ganó, pero como su finalidad era no ganar actuó constantemente como si no supiera hacerlo y para perder la guerra al detalle. Su actuación fue una cadena de errores deliberados y de arbitrariedades, como ordenar la retirada de posiciones ventajosas, dismantelar defensas y fortificaciones como en Tampico, negarse a enviar refuerzos en momentos críticos como en la batalla de Churubusco, etcétera.

Santa Anna siempre tenía un ejército más numeroso que el de los estadounidenses y siempre perdía las batallas. Hubo un conjunto de políticos, escritores e historiadores de la época que analizaron cuidadosamente la guerra de México contra Estados Unidos y así llegaron a la conclusión de que Santa Anna estaba perdiendo intencionalmente las batallas porque estaba siguiendo la estrategia exacta para perderlas. Esta denuncia la hizo, examinando rigurosamente batalla por batalla, el diputado Ramón Gamboa.²⁴ Hasta hoy en el Congreso se guardan sus análisis y la documentación en que se basa su valiente denuncia de la actuación de Santa Anna como traidor a la patria, en el momento mismo en que éste era general en jefe del ejército mexicano y presidente de la república.

He escrito dos libros, *Perfil del traidor. Santa Anna en la conciencia nacional y Santa Anna en la política mexicana actual*, sobre la guerra de intervención de Estados Unidos contra México, en los que investigo ampliamente el caso para demostrar que los actuales neoliberales, desde De la Madrid y Salinas, siguen la misma estrategia para entregar el país, actúan cómo le hizo el traidor clásico.

Lo importante para nosotros es que Sade propone aplicar en la lucha revolucionaria la estrategia militar de ganar las batallas al detalle para ganar la guerra en su conjunto. No se puede ganar la guerra en su conjunto aunque se tenga más fuerza si se está perdiendo batalla por batalla, tal es el principio que Sade propone al pueblo para defenderse de opresores anteriores y de futuros posibles déspotas.

Síntesis de las trampas de la democracia burguesa: el pueblo no sanciona las leyes y está sometido a dos cámaras de representantes

“¿Será necesario que me extienda en detalles sobre la multitud de inconvenientes que ofrecen tan peligrosas ideas [(que el pueblo no sancione las leyes y que la segunda asamblea esté formada por integrantes de la primera)]? ¡No sorprende que quienes las concibieron hayan querido respaldarlas con bayonetas!”

²⁴ Véase Ramón Gamboa, “Impugnación al informe del Exmo. Sr. General D. Antonio López de Santa Anna y constancias en que se apoyan las ampliaciones de la acusación del Señor Diputado D. Ramón Gamboa, 15 de julio de 1849”, en Antonio López de Santa Anna, *La guerra de Texas*.

Quienes están proponiendo que el pueblo no critique, que no sancione las leyes, está arguyendo ideas falsas y peligrosas que además quieren apoyar con bayonetas: que un ejército armado defienda a la asamblea que va a sancionar las leyes en lugar del pueblo e impida que éste participe en la sanción.

Sade observa claramente que la burguesía está sacando los dientes antirrevolucionarios y antidemocráticos y que en alianza con la aristocracia está corrompiendo a muchos de los representantes del pueblo. En los siguientes escritos políticos Sade hace referencia a este problema de la militarización de la Revolución francesa para apoyar con bayonetas las propuestas retrógradas.

"En una palabra, ciudadanos [aquí viene la síntesis], convencidos de los defectos de la Constitución precipitada que os habían ofrecido representantes más ocupados en conservar la autoridad de Luis XVI que en establecer la vuestra, habéis sentido la necesidad de retocar el monumento de vuestras leyes [en vistas de una segunda Constitución] y, sobre todo, de darle por base tanto la soberanía que os pertenece como esa justicia, esa autenticidad que no podía caracterizar las leyes creadas por déspotas en favor de un tirano; sin esa revisión esencial, diré más, sin esa nueva creación, sin duda daría igual continuar sepultados bajo el fárrago informe de las leyes góticas de vuestros antepasados y de las interpretaciones aún más espantosas de los compiladores que nos las explicaban; deseosos de evitar tales escollos, ambiciosos de aprovechar tanto vuestros derechos como vuestras luces, queréis finalmente leyes sabias; revestidos de esa autoridad antaño abandonada, por debilidad, a soberanos que no la gozaban más que para abusar de ella, queréis daros leyes por medio de vuestros mandatarios y también, al mismo tiempo, no aceptar de esos mandatarios más que las leyes que hayáis sancionado vosotros mismos; ciertamente si hay en el mundo una operación prudente, si existe una capaz de aseguraros la felicidad y la tranquilidad de que debéis por fin gozar, seguramente es ésta."

Ya antes Sade ha redondeado su síntesis en estos términos, que podemos reproducir aquí para complementar la síntesis de su argumentación:

“y trabajad con pesas y medidas esa Constitución que debe hacer vuestra felicidad y que, si es prudente, si es maduramente meditada [–pues se trata de ganar al detalle–], tal vez llegue a ser la ley universal [–es decir, tan sólida que pueda regir no sólo a esta nación sino a todas las naciones, al universo–]. Si, por el contrario, procedéis con una precipitación siempre condenable cuando se trata de objetos tan esenciales, si por último no obtenéis para cada una de vuestras leyes esa sanción del pueblo, siempre justo, siempre esclarecido cuando se trata de pronunciarse sobre la naturaleza del freno [–la ley–] que debe convenirle, entonces vuestros enemigos, cuyo único fin es prolongar vuestra anarquía [–la situación sin ley del pueblo, en la que domina el déspota–], aprovechando la segura debilidad de un pueblo que no tiene leyes, o que sólo tiene leyes malas, llegarán pronto no a venceros..., sois franceses..., pero sí a dividirlos.”

El estilo literario de Sade, propio del siglo que le toca vivir, ha dado pie a que autores contemporáneos piensen que está fingiendo cuando habla del “pueblo, siempre justo, siempre esclarecido”, pero que en verdad él no cree realmente en el pueblo. Sin embargo, no obstante estas formas de argumentación retórica acostumbradas en su época, sus palabras son ciertas y muy sentidas para él, como lo demuestra la precisión y agudeza de sus recomendaciones, la fuerza de la estrategia y las formas de organización que propone para hacerlas efectivas, para que el pueblo siempre sea realmente justo y esclarecido. Si no fuera sincero sería imposible esa lucidez.

Después de esta síntesis, ya podemos reconocer con más nitidez las trampas que son contraprueba de lo que Sade acaba de decir y que ya hemos referido más arriba. Así, el primer truco es evitar que el pueblo sancione pormenorizadamente las leyes que al pueblo interesan, y el segundo es el de una segunda asamblea que se sumaría al yugo de la primera mientras no se rompa el monopolio de la gran asamblea representativa sancionadora, lo que propone Sade, como recordaremos, a través de la fragmentación en múltiples asambleas fácilmente monitoreables, criticables, subvertibles por el pueblo de manera directa.

Así sintetiza Sade su argumentación política previa y puntualiza las trampas de las que hay que cuidarse.

Analizar críticamente, sintetizar y pasar a la crítica positiva: confirmar la acción justa del pueblo

“Este último párrafo aparentemente sólo repite lo dicho pero de otro modo. Primero, Sade ha argumentado desglosando, analizando críticamente cada aspecto. Ha tratado de facilitar la comprensión de sus ideas utilizando una prosa fluida. Pero el tema es complejo, también las estratagemas de la contrarrevolución y la estrategia para zafarse de ellas. No es fácil que el pueblo entienda la idea, ni siquiera alguien cultivado. Entonces hace su análisis por partes, que es la tarea más difícil, pero de la manera más fluida posible. El análisis, que va parte por parte, entrañaría el riesgo de que quien escucha pierda el hilo de sus ideas. Sobre todo cuando se concentra la atención en un punto se pierde fácilmente la idea general. Por eso Sade escribe lo más fluidamente posible y, aunque va por partes, presenta las cosas como si fuera una sola cosa.”

El siguiente momento argumentativo es el de la síntesis, que es lo que acabamos de ver, en el que caracteriza cada trampa por separado.

El tercer movimiento ocupa este último párrafo que hemos comentado arriba, donde, como digo, aparentemente sólo repite, pero ¡ajo!, ya no está ni criticando analíticamente, por partes, ni sintetizando la crítica, sino que ahora habla en positivo ya da el consejo directo.

¿Cómo actuar? Pues simplemente hay que salir a la calle y, claro, no aceptar que los representantes sancionen las leyes sino el pueblo:

“deseosos de evitar tales escollos, ambiciosos de aprovechar tanto vuestros derechos como vuestras luces, queréis finalmente leyes sabias [...], leyes que hayáis sancionado vosotros mismos”.

Nótese que aquí ya no es Sade el que propone o el que aconseja, sino que está saludando y celebrando la actuación correcta del pueblo. Habla como si el pueblo ya hubiera hecho suya su recomendación y no queda rastro de que la idea que promueve la acción haya sido aconsejada sino que parece brotar espontáneamente del pueblo.

Cuando Sade explica a quién le corresponde ese poder, si al rey, a la asamblea de representantes del pueblo o al propio pueblo, y cómo puede éste sancionar las leyes, desborda inteligencia a favor del pueblo, usa toda su inteligencia, toda su astucia, todo su arte literario al servicio del pueblo.

Antes de concluir el análisis de este muy interesante escrito político de Sade, avancemos algunas reflexiones sobre lo que hemos visto hasta aquí.

Estrategias para romper el monopolio informático y del poder

A Sade le tocó vivir la manipulación política que ejerce la burguesía a través de los medios de comunicación y la psicología de masas; ciertamente no en la medida en que lo permite el poder tecnológico actual, pero en su época ya existía el monopolio sobre la prensa. La palabra escrita y la imprenta ya existen y son controladas por los reyes y otras autoridades a través de leyes que prohíben las publicaciones que no les convienen y por eso en la Revolución francesa surgen por todos lados prensas populares. Marat publica *“El Amigo del Pueblo”* y otro periodiquito y cada corriente política cuenta con prensas clandestinas para combatir el monopolio de la información que detenta el Estado.

En esa época es suficiente una prensa pequeña para romper el monopolio de la información. Hoy sería necesario contar con otra televisora, además de prensas y radiodifusoras independientes como las radios comunitarias.

Asimismo, la estrategia que recomienda Sade de crear muchas asambleas donde se difunde la verdad también contribuye a romper el monopolio informativo, y no sólo jurídico y político, de modo análogo a como hoy se lograría mediante la creación de muchas imprentas o muchas radios comunitarias.

La fuerza para tomar el poder y la fuerza para conservarlo, el momento crítico de las revoluciones

Cabe otra reflexión, ahora sobre la práctica política en relación con la dificultad para que el pueblo, ya cansado, agotado, hartado, se motive a construir algo después de un gran movimiento. Hay quien dice que después de haber ido mucho hacia afuera a la gente le urge volver adentro, continuar con lo que hacía cotidianamente y que por eso es difícil moverla para construir algo nuevo; que es relativamente fácil destruir –al menos en

apariciencia— pero entraña una dificultad enorme construir la vida comunitaria de otra manera, relaciones diferentes. Y es por aquí que advierte Sade: “si dejáis escapar ese poder adquirido mediante vuestras hazañas, ¡qué de dificultades para recuperarlo!”. Hemos llevado a cabo el gran movimiento, ahora hay que consolidarlo antes: “nada tan singular como la lentitud con que parecéis disponeros a responder” a “la más importante de todas las cuestiones”, “a despreocupación os encadena, y os dormís en paz sobre los laureles que tantas manos intentan arrebataros”. Algo así experimentan en muchos momentos con dureza los militantes de movimientos sociales, y es terrible sufrir la apatía y el rechazo de la gente.

Por eso insiste: “No temisteis reconquistar al precio de vuestra sangre esa soberanía que no pertenecía más que a vosotros.” Es muy significativo que él hable así de la sangre, a quien tanto han señalado como sanguinario. Sin embargo, como vemos, repudia la crueldad y lo horrorizan los derramamientos de sangre aunque han sido históricamente necesarios. Por eso insiste en que el pueblo tiene que entender que no ha terminado la tarea, que si baja la guardia fácilmente le arrebatan lo ganado. Se trata de una espiral histórica viciada, pues si para conquistar el poder se requiere derramar mucha sangre fácilmente nos lo pueden arrebatar de nuevo y entonces será más difícil recuperarlo, sólo a costa de mayores derramamientos de sangre.

El pueblo debe hacer un balance de costo-beneficio después que ha ganado el poder. En ese momento quiere paz, descanso, pero Sade señala que puede perder el poder; por lo tanto, debe medir lo que ha ganado y compararlo con lo que puede perder, tiene que hacer un cálculo racional: si no hacemos un esfuerzo más, dice, no va a haber paz ni descanso, sino más derramamiento de sangre, y eso es lo que ni él ni el pueblo quieren ni necesitan.

Es muy interesante el argumento de Sade. No eá que con el solo argumento se logre darle la vuelta a la situación sino que Sade se está refiriendo a un problema que es patente para todo verdadero luchador o luchadora social. Sade lo observó con gran precisión y logró construir un argumento bastante convincente y válido no sólo para momentos como el de la Revolución francesa, sino también para muchos pequeños movimientos bajo diversas circunstancias en infinidad de luchas: es muy peligroso ceder a la tentación de abandonar la lucha después de lograr un triunfo parcial; al contrario, es imprescindible realizar un nuevo esfuerzo para consolidar lo que se ha ganado.

Dialéctica de las fuerzas productivas más poderosas de una sociedad y las fuerzas productivas técnicas limitadas

El caso amerita más reflexión. La dialéctica de la situación obedece a que hay distintas fuerzas con las que la humanidad transforma la naturaleza y se transforma a sí misma, pues, como veíamos más arriba, la práctica tiene la cualidad de no atacar la transformación del objeto de manera masiva o mágica sino por partes, y entonces también se cuenta con distintas fuerzas particulares y con distintos instrumentos para transformar la naturaleza y la sociedad. La Revolución francesa es un momento histórico en el que, como siempre que se dan condiciones revolucionarias, surge una fuerza productiva, la fuerza del pueblo unido o de la clase oprimida como clase revolucionaria. Esta es la fuerza más poderosa de una sociedad, dice Marx en su *Miseria de la filosofía*.²⁵

Es necesario reunir las necesidades, los sufrimientos, las capacidades y las acciones para derrocar al anterior régimen opresivo-retardatario. Esto se hace mediante una fuerza productiva, pero que no es la máquina de vapor ni la máquina textil sino la fuerza de ese pueblo unido o de esa clase consciente de sus intereses en contra de la clase opresora. Así es como se pone en la escena histórica el ejercicio de la soberanía.

Entonces tenemos ante nosotros una gran fuerza productiva, la más poderosa, pero aunque es la más poderosa no es absoluta sino que es precisa, específica. Y ya que logró su cometido, que ha tomado el poder, ahora hay que volver a la vida diaria, de transformación cotidiana de la naturaleza para comer todos los días y que estaba pudiendo ocurrir—al parecer— perfectamente de acuerdo con la forma del régimen anterior. Esa tecnología económica con la cual se producía y reproducía la vida cotidiana era vigente bajo el régimen político anterior. Eran fuerzas productivas técnicas limitadas pero que hicieron posible construir una gran fuerza productiva, la más poderosa de una sociedad, que consiste en la constitución de esta clase revolucionaria que logra el triunfo pero que sólo sirve para eso. Ahora se requieren nuevas fuerzas productivas particulares diferentes de las existentes que son todavía atrasadas, limitadas, débiles.

²⁵ Se trata de una concepción no tecnologicista de las fuerzas productivas que puede reconocer la potencia del ferrocarril, el avión, la máquina textil o un complejo sistema cibernético. Pero también que la fuerza productiva más poderosa de una sociedad es la clase revolucionaria: “Para que la clase oprimida pueda liberarse es preciso que las fuerzas productivas ya adquiridas y las relaciones sociales vigentes no puedan seguir existiendo unas al lado de las otras. De todos los instrumentos de producción, la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria.” (Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, p. 142).

Revolución en situación de atraso, posible recaída contrarrevolucionaria y culpabilización reaccionaria del pueblo

Como vemos, después de la gran oleada revolucionaria es fácil recaer en la situación de atraso previa, puede ser revertida por una ola contrarrevolucionaria que le imponga nuevamente la horma anterior.

Estos son los motivos materiales, las condiciones históricas que explican esta paradoja de las coyunturas de insubordinación social como la Revolución francesa y las posteriores hasta nuestros días. Es un círculo vicioso del que sólo es posible salir mediante el desarrollo de las fuerzas productivas. No se trata de un defecto o de una debilidad intrínseca del pueblo, de una incapacidad innata para sostener un esfuerzo, como dice la ideología conservadora, esta ideología de los amos arraigada en el desprecio al pueblo. Es necesario indagar las causas del fenómeno en lugar de culpabilizar al pueblo o al alma humana y reprocharle su inconstancia, y caer en el resentimiento cuando lo que se requiere es claridad y fuerza en la lucha política. Es decisivo ver a qué se debe la situación en lugar de resentirme contra las masas. Ésta es la raíz emocional del resentimiento político, y es análoga al resentimiento pasional respecto de la pareja sexual cuando ésta nos traiciona porque escoge a otro o a otra.

Volver a la vida cotidiana pero remodelándola tecnológica y organizativamente (incluido el derecho)

El luchador social que actúa a favor del pueblo conoce esta situación recurrente en la que se queda solo en medio de la lucha porque la gente se cansa y deja de seguirlo con frecuencia después de un triunfo parcial que sin embargo peligra, que puede ser arrebatado. Entonces la ideología dominante puede hacer presa de las ideas y las emociones del luchador. Y éste sólo puede evitar caer en esta confusión si se propone explicar a qué se debe esta situación. Veamos.

La existencia humana se erige sobre la base de unas fuerzas productivas determinadas; con ellas se transforma la naturaleza y la sociedad y se suscita un movimiento social; por lo tanto, para explicar este movimiento debemos volver la mirada hacia las fuerzas productivas. El pueblo quiere volver a su vida cotidiana porque ésa es la mejor forma de vivir, y no en medio de pugnas y reyertas continuas. El pueblo está afirmando algo racional, acorde con un

principio de placer que guía sus actos. Por lo tanto, hay que tratar de que esa vía racional para volver a la vida cotidiana, para volver a estar contentos, pueda tener un sentido fuerte, revolucionario, en lugar de que sea fácil presa de los opresores.

¿Cómo hacerlo? Hay que remodelar las fuerzas productivas técnicas de la vida cotidiana, llevar a cabo una remodelación puntual de la vida cotidiana desde su base técnico-material, lo cual puede comenzar con actividades simples como organizarnos para cuidar el agua, etcétera.

Volvamos a la vida cotidiana pero modificando los usos y costumbres y las tecnologías para que la gestión cotidiana tenga una figura distinta de aquella que pudo ser apresada por la forma de gobierno autoritaria y opresiva. Cuanto mayor sea la modificación puntual de la gestión de la vida cotidiana en todos sus aspectos, sexuales, económicos, políticos, sociales, familiares, etcétera, será más difícil que el poder le aplique su horma pues ya no cabe dentro de esta nueva forma de gestión.

Si la mujer ya no se deja oprimir pierde base el autoritarismo. Pero si después de derrocar al rey volvemos a la vida cotidiana en la que el marido sigue siendo el rey será muy fácil restaurar el poder del rey, o del presidente autoritario o de algún dictador que venga a imponer la misma ley.

En resumen, volvamos a la vida cotidiana, pero modificada en términos sociales y técnicos. Ese es el significado de la crítica de la vida cotidiana como condición para afianzar el hecho revolucionario total.

La revolución en Rusia derrocó al zar pero no llevó a cabo una crítica de la vida cotidiana en este sentido y los revolucionarios no pudieron conservar el poder. Fue una revolución socialista sólo en un plano formal pero realmente fue una revolución burguesa porque no logró superar el atraso de las fuerzas productivas existentes.

Así pues, esta vuelta a la vida cotidiana luego del esfuerzo político porque ahora queremos vivir no puede ser un simple soltar las armas, una pérdida de responsabilidad o un retroceso. Este anhelo vital de paz es acorde con la ley de la vida, con la ley del placer; el pueblo dice sabiamente que hay que volver a la vida, pero no está diciendo que sea exactamente como antes, puede variarse el modo. Entonces, transformemos los medios de la vida cotidiana para que volvamos al placer de otro modo, ya no fácilmente coercible.

Tal es, visto desde la base, el problema. Descansar y volver al placer, no quieres más dolor. Ya sufriste mucho pero advierte que puedes sufrir más si no te transformas a ti mismo y tus condiciones de vida, por ejemplo, el modo de sancionar las leyes.

En síntesis, hay que modificar la vida cotidiana y con la nueva fuerza que eso da el pueblo puede proseguir la lucha. Así es como podría revertirse históricamente esta situación que se presenta una y otra vez en las coyunturas revolucionarias.

Capítulo 6

DEMOCRACIA DIRECTA MEDIANTE DEMOCRACIA REPRESENTATIVA (FIN DEL COMENTARIO A “IDEAS SOBRE EL MODO DE SANCIÓN DE LAS LEYES...”)

Síntesis: los tres poderes republicanos y el despojo del poder político al pueblo

En el capítulo anterior vimos cómo en “Ideas sobre el modo de sanción de las leyes...” Sade argumenta que la soberanía del pueblo se realiza si el pueblo sanciona sus propias leyes; él nombra representantes que las proponen, pero él mismo las sanciona, no debe cederles esta facultad. También veíamos que aquí se explícita una crítica al Antiguo Régimen, en el que el rey, como soberano, era quien sancionaba las leyes, pero también al régimen burgués de democracia representativa tal y como se presentó en el nacimiento de la sociedad burguesa, como producto de la Revolución francesa, en el cual el poder ejecutivo propone las leyes y el poder legislativo las sanciona. Los diputados y los senadores son representantes del pueblo pero no son el pueblo mismo, y éste está cediendo el poder a esos representantes que pueden malversarlo. Sade puede levantar esta crítica en el contexto de la Revolución francesa, en el que las ideas de libertad, igualdad y soberanía popular son vigentes y apasionadamente sostenidas. En este momento había que darle forma a esta soberanía y la manera consecuente de hacerlo es la que Sade sustenta en oposición a la forma inconsecuente, contradictoria y que en verdad revoca la soberanía del pueblo que descubre en la república burguesa democrático-representativa.

Así, siendo consecuente, Sade está proponiendo ahora, a diferencia de su carta al rey, en donde sustentaba la monarquía constitucional, la idea de una república que es auténticamente democrática porque allí la democracia es directa. Y aquí observábamos el aspecto más resaltante de la argumentación dialéctica de Sade. En este momento el discurso que debe surgir es dialéctico dado el conjunto de contradicciones sociales que debe tomar en cuenta para plantear una salida coherente, así que todo el escrito muestra una forma dialéctica de argumentación y de pensamiento; pero, decía, el punto en donde sobre todo resalta este carácter dialéctico de su argumentación es el relativo a la relación entre la democracia directa y la democracia representativa. Para Sade no se trata de oponer la una a la otra sino de establecer una relación dialéctica en la que la democracia representativa sirve para extender

y realizar la democracia directa. La democracia representativa debe someterse a la democracia directa pues los representantes del pueblo son efectivamente sus representantes, no sus señores, como sucede en la democracia representativa moderna, con el agravante, decisivo por cierto, de que en el articulado constitucional se le ceden al poder ejecutivo potestades análogas a las que tenía el rey durante el absolutismo.

Los congresos de diputados y senadores de la democracia burguesa contemporánea expropiaron al pueblo la potestad de promulgar las leyes y enmascaran esta expropiación, y a su vez esos mismos congresos son expropiados por el poder ejecutivo, generalmente de modo parcial pero en las coyunturas y en los aspectos decisivos para la clase burguesa de manera absoluta. Así, el pueblo resulta completamente expropiado de su soberanía y de su potestad para sancionar las leyes y este despojo es enmascarado de manera compleja, dual, en el mecanismo republicano dentro del cual el tercer poder, el judicial, se encarga de mediar la acción de los otros dos poderes, afinándola, afianzándola y ofreciendo la apariencia emascarante adicional de que si ellos expropiaron al pueblo el mismo poder judicial restablece la justicia a favor del pueblo.

El materialismo dialéctico sadiano y su democracia plebeya contra el Estado burgués

Si bien Sade no llegó a plantear una concepción materialista dialéctica de la naturaleza sí despliega un materialismo dialéctico en lo que respecta al ámbito de la política y al de la historia. Así, su modo de argumentar constituye un sorprendente antecedente del materialismo histórico.

En efecto, este pensamiento relacional sadiano, que diferencia nítidamente, sin oponerlas, el aspecto principal del aspecto secundario, que observa su contradicción pero sabe relacionarlos y sacar adelante el aspecto principal y 'la síntesis, es lo que se ve claramente en su propuesta de democracia directa mediante democracia representativa. Hemos visto cómo, en el primer movimiento argumental de su texto, se ocupa fundamentalmente de argumentar a *quién* le pertenece el derecho de sancionar las leyes. El segundo momento argumental tiene por objeto discutir o analizar cómo sanciona las leyes el pueblo o, en otros términos, cuál es el modo en que se escenifica concretamente esta democracia popular directa mediante democracia representativa.

El municipio libre de la Revolución mexicana en la pedagogía popular sadiana o el mecanismo concreto de la democracia directa

Comienza así Sade su segundo movimiento argumental:

“¿Preguntáis ahora cuál es el mejor modo para llegar a la sanción de las leyes conservando la soberanía que habéis recibido de la naturaleza, que el despotismo os hizo perder y que acabáis de recuperar al precio de vuestra sangre? He aquí lo que os propongo para llegar en la forma más rápida y más majestuosa posible a esa indispensable sanción del pueblo sin la cual no hay leyes para una nación libre.”

Cada palabra tiene su lugar preciso: la “sanción del pueblo” y la “nación libre” se corresponden una con la otra, no son palabras dichas al vuelo sino con toda precisión. Esto es así y solamente así podría dar como resultado lo que en apariencia se habla fácilmente, como al pasar. Se trata de una argumentación política, no es palabra vana, que luce falsamente, sino que un pensamiento lógico amarra las palabras y afirma que lo que dice sólo así como lo dice resulta ser verdad, y siendo verdad así puede ser real, y siendo real y verdadero, entonces es prácticamente posible y por eso lo está proponiendo.

Cuando un político habla siempre existe el problema de saber si lo que dice es confiable, si se le puede creer. Su discurso muestra si es verdadero y práctico y si el político va a sostener lo que dice, qué tanto corazón tiene para realizarlo. Eso se revela en la forma en que expresa su discurso, si su palabra es vacía o si está llena de contenido, de contenido de pensamiento, de contenido real, de contenido práctico; si es así, entonces quien lo está diciendo es auténtico. Esta es la característica del modo de escritura de Sade, así que es muy importante fijarnos cómo está argumentando sus tesis.

Este es el tono que tiene toda la carta, ya lo habíamos mencionado de pasada en el capítulo anterior; pero aquí otra vez resalta con la frase “nación libre” en conexión con “sanción del pueblo” y la propuesta del modo preciso en que debe de tener lugar la sanción del pueblo como democracia directa. A este respecto puntualiza Sade a propósito del modo para sancionar las leyes:

“Una carta de aviso anunciará a los alcaldes de la cabecera de cada distrito del territorio francés; apenas la reciban, éstos harán convocar asambleas primarias que se reunirán en la cabecera del distrito.”

Es decir, que debe haber una carta en la que se advierta que tal día se va a sancionar tal ley. Sade plantea minuciosamente las cosas y no deja sobreentendido nada, pues se dirige al pueblo y no hay que dejar que la gente se imagine cosas o creer que ya las sabe, sino explicarle cuidadosamente. En este pasaje resalta especialmente el carácter pedagógico del escrito, que tiene claro a quién le habla, a quién se le hace la propuesta, quién es pues el Príncipe –digamos, glosando a Maquiavelo–; es decir, que el Príncipe es el pueblo y hay que hablarle en términos que entienda perfectamente para que lleve a cabo las acciones políticas efectivamente correspondientes a la situación.

Por otro lado, cuando Sade se refiere a los “distritos” está hablando de municipios o pequeñas poblaciones en donde es muy importante que el representante del pueblo no esté lejos sino que sea un vecino a quien se le piden cuentas directamente de lo que diga y haga. Su situación es distinta de la del gobernador o la del presidente de la República, que están a cientos o miles de kilómetros de quienes votaron por él. Este es el fundamento de la fuerza democrática del municipio o de los cantones.

Esto lo descubrió y lo desarrolló por sí misma la Revolución mexicana. Para liberarse realmente de Porfirio Díaz, la condición fundamental fue hacer que los municipios fueran libres respecto de los gobiernos estatal y federal, que tuvieran libertad democrática. Por el contrario, el trabajo del neoliberalismo ha consistido en hacer que, mediante leyes espurias, el municipio deje de ser libre y esté otra vez sometido al gobernador y al ejecutivo federal, que el llamado municipio libre pierda esta capacidad democrática. Lo que está proponiendo Sade es, por el contrario, darle al municipio fuerza sancionadora, ejecutiva, que es justamente lo que Zapata encontró como necesidad práctica del movimiento revolucionario en México y que la mayor parte de las revoluciones democratizadoras han encontrado en su camino. Pero continuemos con Sade. Añade:

"una vez reunidas [las asambleas primarias], por las prudentes precauciones de nuestros legisladores, un segundo correo les llevará la ley anunciada al pueblo. Esos magistrados del pueblo leerán la ley al pueblo reunido [(éste es el cuarto paso)], y esa ley examinada y discutida en profundidad por la masa colectiva a los individuos a los que debe servir será entonces admitida o rechazada; en el primer caso, el correo que poco antes la trajo la llevará de vuelta de inmediato: la mayoría goza de sus derechos y la ley se promulga. Si no obtiene más

que una minoría, al instante vuestros diputados la retocan, la suprimen o la reforman, y si logran mejorarla será presentada por segunda vez a Francia entera, reunida en la misma forma en todos los distritos de los diversos departamentos."

Tal es la idea fundamental, seguida de una especie de advertencia:

"No temáis que estas reuniones que propongo generen dificultades, creed que no resultarán gravosas para ningún ciudadano; para una fiesta, para una procesión, el campesino esclavo recorría antes distancias mucho mayores; pensad que hoy el cultivador libre no temerá a unas cuantas leguas cuando se le convoque al honor de sancionar una ley, es decir, de dar a su soberanía el impulso más majestuoso."

"El impulso más majestuoso", pues antes –y eso está todavía muy fresco en la memoria de los franceses– era el rey, su majestad, quien sancionaba las leyes. Sade lo nombra majestuoso, como comúnmente se habla del rey. Entonces el campesino ya no es esclavo sino un campesino rey, así se percibe su auténtica libertad.

"¿Acaso los antiguos francos se preocupaban por el camino que habrían de recorrer cuando acudían con el mismo objeto al campo de Marte?", dice Sade refiriéndose al campo donde los franceses llevan a cabo los ejercicios militares para prepararse para la batalla; es así como ejercían y defendían su soberanía. Y ni más ni menos, ahora se trata de una batalla social y hay que prepararse para ella.

"Observad también, ciudadanos, que existen dificultades por todas partes, y la cuestión es únicamente escoger la menor; o el pueblo debe tomarse el trabajo de reunirse, o vuestros representantes deberán tomarse el de escribir tantas cartas como municipios hay para hacerles llegar cada ley. Es preciso pues que de ese trabajo cada uno acepte un poco, y es lo que me decide a la reunión por distritos como más fácil y menos larga."

Sade sale al paso de la objeción que dice que no es imposible esta democracia directa del pueblo reunido que examina, discute y profundiza la ley que le están proponiendo; es posible con un esfuerzo no más grande que el que ya se ha realizado antes por otros motivos menos importantes.

El pueblo ignorante puede perfectamente sancionar las leyes que sus sabios representantes le proponen

Luego de argumentar que su propuesta de democracia directa es practicable, que no implica un esfuerzo sobrehumano ni una carga demasiado gravosa, Sade aborda otra parte del problema, precisa lo que sustentó en general, pero ahora discutiendo una objeción posible para particularizar la cuestión de la posibilidad o imposibilidad de la propuesta. Sade sostiene que es practicable. Dice:

“Pero, se objetará quizás aquí, ¿pueden asambleas primarias pronunciarse sobre una ley?”

Es decir, el pueblo es ignorante y por eso se podría objetar que sería utópico lo que propone Sade y en general quienes enarbolan la democracia directa. Tal es la objeción de fondo:

“Compuestas en parte de gentes ilustradas y de un número mayor de otras que no lo son, ¿cómo podrá ese conjunto abigarrado emitir su voto sobre un asunto tan grave? ¿No acordarían mucho mejor algunos sujetos bien elegidos?”

Así hablarían quienes tratan de regresar a la democracia representativa cuando ya es el momento de la democracia directa.

Pero Sade contraargumenta:

“Guardémonos de creer tal cosa. Si hacen falta hombres elegidos para crear las leyes, no imaginéis nunca que lo mismo sea necesario para sancionarlas.”

Este es el punto decisivo: formular y proponer la ley es el momento de la democracia representativa porque para ello se necesitan personas que se dediquen no a ser carpintero, ni plomero, ni campesino, sino a ser diputado y senador, que tengan la preparación intelectual suficiente para dedicarse a esa rama de la división del trabajo especializada en proponer las leyes. Pero el momento de la democracia directa es el momento de la sanción de las leyes, el de la efectivización de la soberanía del pueblo, y para eso no se requieren hombres selectos.

Como vemos, Sade reparte los aspectos del problema o de la dificultad y luego los pone en relación. Por un lado está el proponer la ley y por otro el sancionarla; un tipo de personas para una función, otro tipo de personas para la otra y las ponemos en relación. Estas son las reglas del método de Descartes, y Sade las aplica porque propone que así se puede resolver el problema de la democracia; es un método dialéctico de acuerdo con el cual primero hay que analizar y luego sintetizar. A una gran dificultad se le quita fuerza al dividirla en pequeñas dificultades, no al agrandar el problema. El problema está constituido por partes y cada parte es más pequeña que el problema de conjunto. Tenemos más fuerza para resolver un problema pequeño que uno grande; entonces resolvamos este problema pequeño, después, el otro problema pequeño, luego el tercero, el cuarto, etcétera, y finalmente conjugamos las diferentes soluciones. Así, al sintetizar, hemos resuelto el problema en su conjunto.

Ya hemos visto que ésta es también la estrategia militar de vencer a un ejército mayor con uno menor si le gana batalla por batalla, al detalle, que fue el método que aplicó Napoleón para ganar guerras, y el que Antonio López de Santa Anna siguió a la inversa con la finalidad de perder las batallas, porque conocía el camino para ganarlas frente a los ejércitos norteamericanos invasores, que además siempre fueron más pequeños; por lo tanto, era difícil perder las batallas y si Santa Anna no obstante lo logró es porque sabía cómo hacer para ganarlas.

Así pues, éste es el método que siguió Sade en su estrategia discursiva política para resolver los problemas referentes al ejercicio de la sanción y ahora vemos cómo lo repite al tratar el problema de la relación entre los distritos, cantones o municipios y al proponer las formas de comunicación entre ellos y el centro, y también al diferenciar entre trabajo intelectual y trabajo manual o entre funciones que deben desempeñar personas preparadas y las que pueden desempeñar personas no preparadas en el proceso democrático.

La dialéctica plebeya sadiana y el método cartesiano que la autentifica

¿Cómo puede mantenerse unido el pueblo a pesar de estar constituido por diferentes disposiciones y un desarrollo heterogéneo? La clave es mantener como principal elemento la soberanía del pueblo. La democracia representativa es un medio de la democracia directa, no al revés, y no en sustitución. Sade es principista y saca dialécticamente adelante el principio a través de las contradicciones o dificultades posibles que encuentra. Veamos la idea completa:

“Si hacen falta hombres elegidos para crear las leyes, no imaginéis nunca que lo mismo sea necesario para sancionarlas. Sólo el voto del pueblo debe aprobar o no las leyes hechas para cautivarlo: es necesario pues que lo haga en masa, sin selección; la selección, fruto siempre de una decisión individual, pondría entonces a adoptar o rechazar las leyes a quien, desdichadamente, suele tener el arte de eludirlas o el medio de sustraerse a ellas, y ése es precisamente el escollo que debéis evitar con más cuidado.”

La frase el pueblo “en masa, sin selección” es muy fuerte, también en el estilo. Se requiere un gran amor a la verdad y al pueblo para plantear las cosas en estos términos, con esa fuerza, a través de una selva de contradicciones y apariencias que insisten en que no es posible que el pueblo sancione sus leyes pues es una masa de estúpidos y bárbaros, carentes de formación intelectual. Se dicen muchas banalidades y hay muchos detalles prácticos en el problema que se han utilizado para confundir las cosas. Por eso es importante observar cómo argumenta Sade examinando y comparando las distintas opciones y sus consecuencias para dejar en claro que el problema mayor sería expropiar al pueblo y así revocar los principios de la democracia que se está promoviendo y la soberanía que se está argumentando. Pero este problema se resuelve si se dividen las funciones entre quienes proponen o diseñan la ley –para lo que sí se requiere una adecuada formación intelectual– y quienes habrán de sancionarla, para lo que no es necesaria dicha preparación pues la gente sí que puede poner su atención en las cuestiones que le atañen y que están en juego, es decir, ¿cómo me van a dominar?, ¿qué ley me va a regir?, ¿bajo qué ley voy a estar cautivo?

Antes de pasar a comentar cómo Sade apoya su reflexión en el legislador griego Solón, consideremos uno de los modos en que se plantea el argumento reaccionario pseudodemocrático según el cual una asamblea primaria, el pueblo directamente, no está capacitado para pronunciarse sobre una ley y sancionarla.

Desde Aristóteles, el argumento reaccionario despoja al pueblo de su forma humana

Sade pregunta: “¿cómo podrá ese conjunto abigarrado emitir su voto sobre un asunto tan grave?” La expresión “conjunto abigarrado” está implicando que ya no se los considera como ciudadanos; aunque son ciudadanos no tienen forma, han perdido la forma ciudadana, es una masa informe, sin

forma social. La carencia de forma social los reduce a animalidad, a un mero contenido biológico. No solamente pierden forma social históricamente determinada sino que ni siquiera tienen la forma antropológicamente determinada, no se los considera como seres humanos. Están en un tris de dejar de ser seres humanos, sociales, que de suyo son seres organizados. Ante la mirada del reaccionario, han recaído de pronto en seres animales, parlantes pero animales.

Aristóteles (en la *Política*) caracterizó a los esclavos, que representaban una importante proporción de la población en la antigua Grecia, como “animales parlantes” al argumentar la necesidad de la democracia esclavista griega, es decir, al sustentar la esclavitud como necesidad de la forma de la república griega. Hay los animales de tiro, como las mulas, y hay los animales parlantes que son los esclavos y las mujeres. Esta idea, que es parte de la democracia esclavista griega en la visión de Aristóteles, siguió determinando la manera en que se ha considerado, si ya no a los esclavos, sí a la mujer hasta fechas relativamente recientes. Esta visión aristotélica va de la mano con toda la civilización occidental durante milenios. No sólo es una ideología sino que ha sido la condición práctica en la que ha existido la mujer debido a las condiciones económicas, a la debilidad de las fuerzas productivas sociales. Se puede argumentar materialistamente el punto, observando la necesidad histórica del problema; pero también el momento en que eso deja de ser necesario y sin embargo sigue existiendo.

Aristóteles y la democracia esclavista están pues en el trasfondo de la expresión “abigarrada colección”. Por su parte, Sade está postulando el doblete dialéctico de *democracia directa mediante democracia representativa*. Quienes defienden la democracia representativa en contra de la democracia directa arguyendo que ésta es imposible se están basando, lo sepan o no, en la justificación aristotélica de la democracia esclavista que se sustenta en el despojo de la forma ciudadana a los individuos e incluso de la forma humana, de la forma social, están considerando como animales parlantes a la gente del pueblo. Aunque lo digan con otras palabras, el concepto básico es ese argumento esclavista; aparentan ser democráticos pero en el fondo son esclavistas.

Aristóteles, Le Bon y Hitler sobre el mismo tópico

En un sentido similar tenemos la visión de un intelectual reaccionario como Gustave Le Bon, autor de *Psicología de las multitudes*, de 1895. A Le Bon le toca vivir siendo niño la revolución francesa de 1848 (él nace en 1841), una revolución un poco más cargada hacia la izquierda democrático-popular que la de 1789.

Entonces testificó azorado al pueblo sublevado. Posiblemente escuchó comentarios reaccionarios de su familia acerca de los acontecimientos y, con sus ojos de niño y su condición de clase y su educación, quedó impactado por las masas populares que tomaron las armas para enfrentarse a la aristocracia y a la alta burguesía de entonces, intentando democratizar la sociedad. Y es aleccionador el modo en que Le Bon caracteriza al pueblo, a la masa, a la multitud, en oposición al individuo. Según él, el individuo posee una psicología racional pero la psicología de las multitudes, de la gente reunida, pierde las características del individuo –o sea, como vimos, del ciudadano y del ser humano–. Desde esta perspectiva, las “multitudes” se reducen a una masa informe, a un mero contenido biológico animal que ha perdido toda racionalidad. La psicología de las multitudes es irracional, es lo que le parece a este niño a quien los movimientos de masas le causaron horror. Él ve esta apariencia y no los motivos por los cuales las masas están enardecidas y que son perfectamente racionales, sólo entiende que están enfurecidos y por eso son irracionales, son la turba.

Con este miedo irracional clasista, Le Bon se pregunta: ¿cómo tratar a un irracional? Y naturalmente concluye que hay que domarlo, como si se tratara de un caballo salvaje. Entonces requiere de un mando fuerte, de alguien que posea la inteligencia de un ser humano auténtico –que seguro es de la clase dominante, pues ellos serían los auténticos seres humanos– y le hable racionalmente a la masa para tranquilizarla. Este humano auténtico dominante debe ser entonces “bilingüe”, capaz de comunicarse también con los animales parlantes y además tener a su disposición la fuerza del ejército, del Estado, para domar a la masa. Este sujeto bilingüe que es un auténtico sujeto social, bien puede ser el mismo Le Bon que vende sus servicios al Príncipe, al gobernante representante en turno de la clase dominante.

Dicho gobernante también puede haber aprendido de Le Bon, como es el caso de Hitler, que en *Mi lucha* argumenta de modo análogo y luego, ya como *Führer* del Tercer Reich, detentando las riendas del Estado, sometió al pueblo alemán hasta la ignominia y masacró a millones de personas de otros pueblos.

Estas argumentaciones (la de Aristóteles, la de Le Bon y la de Hitler) se suscitaron en el momento de la Revolución francesa pues estaban contenidas en las contradicciones de la coyuntura, en los dilemas que se planteaban en los debates a propósito de hacia dónde los seres humanos pueden o deberían conducir su destino, allí se manifestó la fuerza de este nudo ideológico que ha estado vigente durante siglos en el pensamiento de las clases dominantes.

Sade está argumentando justamente en contra de este núcleo reaccionario profundo, lo está desestructurando, está desmontando su ideología. Veamos un poco más de cerca cómo lo hace.

Sade se alía a Solón contra Aristóteles y tutti quanti

“Solón decía que las leyes son como telas de araña, a través de las cuales pasan las moscas grandes mientras que sólo las pequeñas quedan atrapadas en ellas. Esa comparación de un gran hombre [de la Antigüedad] nos lleva a reconocer la necesidad de admitir a la sanción de una ley esencialmente, y quizás incluso de preferencia, a la fracción del pueblo más maltratada por la suerte: puesto que en la mayoría de los casos es a ella que la ley afecta, a ella corresponde escoger la ley por la que acepta ser afectada.”

La sentencia de Solón se refiere a que con frecuencia la ley no rige para los ricos, los potentados –las “moscas grandes”–, en tanto que las moscas “pequeñas” no saben cómo moverse y perecen bajo la ley, pues como son normas racionales quien no tiene educación fácilmente se enreda en ellas. Pero Sade invierte dialécticamente el problema y concluye que precisamente es el pueblo poco culto o inculto el que debe sancionar las leyes porque es a él a quien la ley golpea principalmente; entonces, él debe elegir si consiente en ser golpeado por una ley o por otra, por eso le corresponde sancionarlas incluso con preferencia. Debe ser el pueblo quien las sancione, no quien no es del pueblo y posee el poder, la riqueza, y por tanto la habilidad, la educación o la inteligencia que le permita zafarse de la ley.

Esta es la tesis con la que Sade argumenta de manera suficiente. Primero argumentó de manera necesaria: el pueblo también tiene la capacidad de sancionar sus leyes; posiblemente no tenga la capacidad de formularlas pero sí la de sancionarlas; tiene la fuerza, tiene la necesidad y tiene la esperanza, el anhelo de hacerlo, y además tiene la capacidad de hacerlo. Esta es la tesis necesaria o básica. La argumentación suficiente es: el pueblo no solamente tiene la capacidad sino que, además, es preferible que él las sancione porque es justamente él a quien esas leyes van a golpear.

Abusado por los amos, Sade, el comunista, advierte al pueblo del carácter de aquéllos

En el penúltimo párrafo del discurso de Sade encontramos el tercer movimiento argumental. Ya trató de 1) quién debe sancionar las leyes y 2) cómo se realiza la democracia directa. Ahora Sade habla de sí mismo, 3) justifica su intervención. Esta justificación es muy importante en términos biográficos, políticos y psicológicos respecto del propio Sade. Dice:

“Ciudadanos, he ahí mis opiniones; os las someto; espero que reconozcáis en el tono que las dicta el más puro amor por la justicia y por la igualdad..., el deseo más vehemente de veros conservar una libertad que tan cara os cuesta y que tanto se os debe. No sospecho de nadie, no desconfío de nadie; quizá ningún individuo en el mundo tiene más confianza que yo en nuestros representantes, pero yo sé hasta dónde llega el abuso del poder; discierno todas las astucias del despotismo, he estudiado a los hombres y los conozco; sé cuánto esfuerzo les cuesta renunciar al poder que se les *confía* y que no hay nada tan difícil como poner límites al poder *delegado*.”

Como vemos, primero se dirige al pueblo y muestra su relación con él, y luego se refiere también a los representantes, que se pueden convertir en enemigos políticos. Por eso dice que no habla contra alguien en particular (“no sospecho de nadie, no desconfío de nadie”). Pero, en segundo lugar, Sade advierte los peligros que se ciernen en el horizonte y confirma sus temores con base en su propia experiencia, pues él efectivamente conoce “el abuso del poder” y las “astucias del despotismo”, y no sólo por lo que ha leído y porque ha sido testigo de los horrores del Antiguo Régimen y del despotismo de Luis XVI, es un hombre que conoce de historia pero también ha sufrido el despotismo en carne propia, con más de 14 años de encarcelamiento injusto hasta apenas dos años antes (1790). Este es el trasfondo de sus afirmaciones, conoce bien esos abusos y esas astucias del despotismo, lo ha sufrido del carcelero, del policía, del magistrado, de los poderosos de los que viene la orden de encerrarlo. Él sabe cómo se maneja esa gente y que ante ellos no hay otra salida que la democracia directa.

Pero también cuando dice “he estudiado a los hombres y los conozco” podemos reconocer que en verdad sus novelas son modelos de conocimiento detallado de la psicología humana en sus más profundos y recónditos deseos y movimientos, y que ésta es, en fin, la base de la que desprende su conclusión política:

“sé cuánto esfuerzo les cuesta renunciar al poder que se les confía y que no hay nada tan difícil como poner límites al poder delegado”.

Ya tenemos aquí a Sade de cuerpo entero; su biografía es la de un abusado, ha sido abusado reiteradamente y por ese motivo al desclasarse respecto de la aristocracia se espejea con el pueblo explotado, con el proletariado, con el campesinado y, en fin, con las capas más oprimidas de la sociedad, se reconoce en ellas.

Y como conoce al detalle y en general el carácter de sus opresores, de él podríamos decir, como del colonizado, que reconoce en sus propias heridas el alma del colonizador, parafraseando la fórmula dialéctica existencialista con la que Sartre explica la relación entre el colonizado y el colonialista, en su prólogo al libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra*. Frantz Fanon, quien fuera médico en África y se convirtiera en dirigente político y escritor, pudo denunciar lo que sucedía en dicho continente porque en los hospitales conoció, en las dolencias y heridas del colonizado su psicología humilde, obtusa. Su retrato de los colonizados condenados de la tierra y su denuncia de las condiciones en que viven tienen una gran importancia para la historia del siglo XX, y en su prólogo Sartre resalta esta idea de que el colonizado reconoce el alma del colonizador en sus heridas; como si dijera: “yo te reconozco en mí”. Dado que los seres humanos son básica y radicalmente recíprocos, el colonizado puede decirle al colonizador que lo oprime “te conozco en mis heridas, ahí te reflejas, en lo que me haces sé quién eres”.

Por lo tanto, la reciprocidad positiva de Sade con el pueblo se basa en otra reciprocidad, su reconocimiento auténtico con el pueblo oprimido se basa en una reciprocidad negativa experimentada por él mismo como víctima de quienes han abusado de él durante décadas; son los mismos opresores, el mismo despotismo. Ellos lo han mantenido encarcelado y lo han hecho sufrir de tal modo que en sus heridas reconoce el alma del amo. Por eso puede advertirle al pueblo cómo se las gasta el amo cuando se plantea el problema de la autoridad delegada y del poder que se le confía al representante.

Así, pues, ¿es necesario que haya representantes? Sí, pero éstos deben someterse a la democracia directa.

Finalmente, cuando Sade declara: “Yo amo al pueblo, mis obras prueban que yo establecía el sistema actual mucho antes de que las bocas de fuego que desbarataron La Bastilla lo anunciaran al universo”, está haciendo referencia a que él pronosticó la caída del Antiguo Régimen antes de que ocurriera la

Revolución francesa. Este pronóstico aparece por vez primera en su *Aline y Valcour* y luego en otras novelas. En la opresión que se está viviendo y que él mismo sufre, e incluso la opresión sexual que escenifica en sus novelas constata la existencia de este tipo de malvados que se aprovechan de la gente incluso sexualmente y que esta situación ya no tiene otra salida más que una revolución. Ya no es posible más humillación; a la explotación económica y a la opresión y manipulación políticas se le suma la explotación y manipulación de los cuerpos. Ya sólo una revolución puede ser la respuesta. Y bien, para eso escribe sus novelas. Conoce toda la secuencia opresiva y que entonces la consecuencia es la necesidad de una revolución, de una fuerza material liberadora contra la fuerza material brutalmente sometiente hasta de los cuerpos. Por eso puede proclamar que por amor al pueblo y odio al despotismo pudo él también anunciar ante el universo, mucho antes de que cayera La Bastilla, que una revolución iba a destruir el Antiguo Régimen.

“El día más hermoso de mi vida fue aquél en que creí ver renacer la dulce igualdad de la Edad de Oro, en que vi el árbol de la libertad cubrir con sus ramas bienhechoras las ruinas del cetro y del trono.”

Esta referencia clásica a la Edad de Oro de la que habla la mitología griega y en todas las culturas antiguas es aquella en la que, como dice Don Quijote, los hombres “ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío”. Actualmente –decía esta mitología– vivimos la Edad del Hierro, en donde hay opresión, propiedad privada y jerarquía. Pero hubo un tiempo en que la humanidad vivió “siglos dichosos” o “dorados”, en los que había igualdad y comunidad, donde no existía la propiedad privada y había un mundo comunitario feliz,²⁶ no solamente la igualdad burguesa, con propiedad privada sino la igualdad comunista.

Esta idea clásica de la Edad de Oro está debajo de la utopía comunista que Sade plasma como motivo estratégico de sus movimientos políticos, lo mismo que en su novela *Aline y Valcour*. Pero nótese que no dice que la Revolución francesa trajo la Edad de Oro ya realizada. Estas serían las palabras de un apologeta de la Revolución francesa, de un pensador o de un político que limita su horizonte a la sociedad burguesa. Sade dice otra cosa distinta, dice: “creí ver renacer la dulce igualdad de la Edad de Oro” cuando la revolución destituyó al rey y le arrancó el cetro. No solamente ocurrió la toma de La Bastilla sino que además el rey fue destronado (y tres años después lo llevan al cadalso). Es entonces cuando Sade cree ver renacer la dulce igualdad de la Edad de Oro.

²⁶ Véase Hugo F. Bauzá, *El imaginario clásico: Edad de Oro, Utopía y Arcadia*.

Sade no dice que allí nació la Edad de Oro sino que allí *creyó* verla, en otros términos, que no se realizó. No porque sea imposible sino porque no se logró todavía. Sí vio al “árbol de la libertad” “cubrir con sus ramas bienhechoras las ruinas del cetro y del trono”. No se logró la Edad de Oro pero sí se amplió la libertad de los seres humanos. Sade dice entonces hasta dónde cree y hasta dónde no cree, hasta dónde está viendo con realismo los límites y los alcances de la Revolución francesa y trata de que se amplíe lo más posible la libertad aunque no llegue hasta la “dulce igualdad de la Edad de Oro”. Para que el pueblo sea soberano aunque todavía exista propiedad privada tiene que haber democracia directa. Sade está reconociendo este límite y este objetivo mediante su modo de presentar el asunto al tiempo en que plasma su ideario político estratégico y táctico. Sade concluye así este párrafo:

“Este débil escrito no es sino el resultado de mis temores; si os los contagio, os opondréis a lo que me los inspira y seremos todos felices; si estoy equivocado, la culpa es de mi corazón, y encontraré mi excusa en el vuestro; entonces, comunicadme vuestras luces y yo trazaré mi plan según ellas. No tengo aquí otro orgullo que el de la sensibilidad; admito que pueda hablar menos bien que otro, pero no que os ame menos.”

Otra vez, la manera de argumentar alude a la reciprocidad entre el que habla y el pueblo, entre el líder y el pueblo, entre el oprimido y el opresor, entre los propios oprimidos. Y efectivamente así es como se entienden las relaciones humanas, así se las argumenta adecuadamente. Este modo es dialéctico porque distingue la tesis, la antítesis y la síntesis de la relación humana. El discurso de Sade es dialéctico porque es un discurso de la reciprocidad.

Así pues, es un hombre sensible, profundamente apasionado, al que siempre le ha sido muy problemática su propia sexualidad desbordante, y que también habla de sensibilidad en relación con su propia persona. Confiesa sus temores de que resurjan déspotas de los representantes populares pero es sensible no sólo por temor sino también por amor al pueblo, es decir, que reconoce con miedo la reciprocidad negativa y reconoce la reciprocidad positiva con amor.

Sade está reconociendo las dos posibilidades del ser humano. Por eso puede hacer política, por eso argumenta políticamente. Su manera de expresión es redonda, no habla de dientes para afuera sino que ya que planteó la cuestión y ya que aconsejó al pueblo, ahora se dispone a despejar la duda: ¿desde dónde lo está aconsejando?, ¿desde lo alto, desde el arriba en exterioridad?

No, está hablando en interioridad, en reciprocidad, con el corazón, con sus temores y con conciencia del riesgo de equivocarse y pidiendo que se discutan sus ideas. Estamos en un plano horizontal. El discurso no descuida los detalles, es muy fácil que un mentiroso diga lo más importante pero que algo se le escape. Es mucho más fácil que no se olvide ningún detalle si se está hablando auténticamente porque así uno va sintiendo, palpando cada una de las cosas que hay que decir y lo que todavía falta expresar.

Ya hemos visto cómo generalmente los intérpretes reaccionarios de Sade sugieren que no es auténtica su vocación por el pueblo, que sus intervenciones políticas obedecen a la conveniencia pues es un aristócrata y tiene que validarse como ciudadano para que no lo castiguen; tiene que ser un político oportunista, simular una vocación por el pueblo para que no lo guillotinen. Lo que quieren decir los aristócratas o los reaccionarios que interpretan así a Sade es que él siempre perteneció a su clase social, la de ellos.

Pero ya estamos constatando que efectivamente Sade se desclasó y dice por qué se desclasó y hacia dónde, por qué se reconoce en el pueblo, pero también, y ésta es la clave de su autenticidad, que no lo va a endiosar. “Creí ver renacer la dulce igualdad de la Edad de Oro”, dice, pero ciertamente vió que no hubo tal, que más bien llegamos a un límite pero ese límite hay que llevarlo lo más adelante posible, de acuerdo con las posibilidades efectivas.

La conducta de este republicano democrático que es Sade, múltiplemente abusado por los poderes despóticos, es del tipo de la que designan Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista* como propia de los comunistas. No son personas que están fuera del pueblo sino dentro de él, son del pueblo, con la única diferencia, respecto de los demás partidos y del pueblo, de que ven más a fondo, con más perspectivas, y tratan de que todo el movimiento, no una parte, vaya lo más adelante posible. Lo efectivamente posible, no inventar lo que no es posible.

Al pie del texto se lee lo siguiente:

“La Asamblea General de la Sección de Piques, después de haber escuchado por dos veces la lectura de esta “Idea sobre el modo de sanción de las leyes”, decidió por unanimidad imprimirla y enviarla a las otras 47 secciones invitándolas a manifestar lo antes posible su voto sobre un asunto tan importante. En la Asamblea General, el 2 de noviembre de 1792, año I de la República Francesa.”

Como se ve, el escrito generó cierta discusión en su momento.

De la política mexicana y de la viabilidad del argumento sadiano sobre la democracia directa

Antes de comentar los otros escritos políticos de Sade y especialmente el discurso que pronunció para las honras fúnebres de Marat y de Le Pelletier, cabe abundar aunque sea brevemente en algunos aspectos de la situación actual que nos sugiere la lectura de “Idea sobre el modo de la sanción de las leyes...”, que es el escrito político más importante que redactara Sade.

En primer lugar, notemos su inquietante relación con la vida política que se vive actualmente en México. Hemos visto que Sade es un hombre muy sensible debido al reconocimiento que hace de la humanidad y del pueblo y que a ello se debe que pueda proponer una alternativa práctica de gestión política de gran actualidad en tanto que se siguen viviendo de manera exacerbada las iniquidades que denuncia. Así, vemos cómo los políticos actuales son individuos enriquecidos y privilegiados con tendencias despóticas hacia las masas, a las que tratan como bestias. De ahí la advertencia de Sade acerca del peligro que entraña que los mismos que hacen las leyes sean quienes las sancionen, como actualmente ocurre.

Cabe ilustrar la indicación de que si bien se requieren personas selectas, muy bien preparadas para proponer las leyes, esta condición no es necesaria para sancionarlas. Recordemos que genios dedicaron sus vidas a reflexionar para establecer las leyes de la trigonometría, por ejemplo Tales de Mileto o un Pitágoras, que se pasan la vida ocupados en estudiar problemas matemáticos para establecer las leyes que actualmente se enseñan a los niños y adolescentes para medir triángulos. Para formular por primera vez una ley o una teoría se requiere que alguien conozca el territorio teórico, que lo formule y que escoja las palabras para expresar adecuadamente su pensamiento, que cuente con una preparación suficiente y una gran dedicación para formular ese conocimiento, pero no para divulgarlo, pues una vez construido ya es fácil enseñarlo; divulgar una teoría es mucho más fácil que elaborarla.

Esta diferencia entre el mérito o la dificultad que tiene el proponer una ley, y reconocerla, esto es, que ya que está hecha se puede ver con cierta facilidad sus distintos aspectos, como cuando en una época pasada se formula una gran idea y en épocas siguientes ya es fácil transmitirla, también la ilustra la historia de la idea de que el Sol gira alrededor de la Tierra. Esta fue una creencia de la humanidad durante milenios, lo que el pueblo comúnmente creía. Pero hoy ya

desde niños nos enseñan en la escuela que esto no es así y lo entendemos fácilmente. Pero para descubrirlo se requirió un gran esfuerzo pues la observación directa no es suficiente, hay que contrastarla con cálculos matemáticos, con observaciones astronómicas y difíciles reflexiones hasta llegar a decir –como lo hicieron Hipatia en el siglo IV d.C, o Nicolás Copérnico en el siglo XV– que la realidad no es como aparece sino de otra forma, que es la Tierra la que gira alrededor del Sol. Pero no es necesario este esfuerzo para que hoy un niño lo entienda, para que asuma claramente, porque se lo explicaron en la escuela, que todas las mañanas, cuando ve salir el Sol, es la Tierra la que gira alrededor de ese astro, pero también gira sobre su propio eje y como uno está en ella la siente como si estuviera fija. Lo mismo cuando uno ve que los barcos se pierden en el horizonte y entiende que la Tierra es redonda. Todos estos descubrimientos son fácilmente comprensibles ya que te los explican y esta misma diferencia es la que ahora reconocemos, en el plano de la política, entre proponer la ley y sancionarla.

De la posibilidad de la democracia directa bajo la sociedad burguesa y otras enseñanzas sadianas útiles en la era neoliberal

¿Qué relación hay entre la propiedad, la democracia y la inconformidad del pueblo? ¿De qué manera se va gestionar esta relación para construir una democracia? ¿Cómo se relacionan en ella política y economía?

La cuestión es decisiva. En los días que corren, ante las contradicciones que estallan por todos lados, un movimiento social nace tratando de encontrar camino y luces. Este movimiento es menos desarrollado que aquél en el que Sade participara hace más de dos siglos, y que enfrentó problemas más grandes y con más capacidad de solución o por lo menos para verlos. Por eso puede plantear el problema y propuestas de solución. Sade está reconociendo claramente el tema de la democracia en términos realizados, bajo la figura de la Edad de Oro. La democracia deberá ser comunista para que sean completamente concordantes todos los términos del problema, los políticos y los económicos, pero puede haber democracia no solamente representativa sino también democracia directa, es decir, que el “árbol de la libertad” amplíe su frescura y su beneficio incluso si aún hay propiedad privada, todavía en la sociedad burguesa, pues independientemente de la propiedad es posible que la soberanía se encuentre en el pueblo y que se le dé forma adecuada en términos políticos aunque no aún en términos económicos.

Para que la democracia política se sustente económicamente tiene que ser una democracia popular directa comunista, sin propiedad privada, pues de lo contrario habría una contradicción entre economía y política como la que existe en la sociedad burguesa. Pero incluso en términos meramente políticos todavía existiendo la contradicción con la propiedad privada, se puede hacer que todos los términos políticos sean concordantes. Veamos.

Que la soberanía es del pueblo y no del rey significa que quien sanciona las leyes es el pueblo. ¿Y cómo las sanciona? Pues como pueblo, no mediante representantes. Son dos cosas distintas: el representante propone y el pueblo, el representado, sanciona. Esto tiene coherencia en términos políticos exclusivos, así es posible ejercer la *democracia directa mediante la democracia representativa* aun existiendo la propiedad privada.

Y esto es posible a despecho del reaccionario, o incluso del maximalista de izquierda dogmático que dice que la democracia directa no se puede realizar a menos que sea derrocado el poder burgués, que sólo así tendríamos una democracia comunista y entonces sí cambiaría todo. El reaccionario cree justificado oponerse a toda democratización pues la identifica con el comunismo, que le horroriza, y el maximalista de izquierda dogmático huye de toda acción política que apunte a reformar democráticamente la sociedad burguesa porque eso le parece imposible.

Otra es la cuestión de cómo la gente aprende las formas de construir la democracia. Tema que guarda relación con lo que tratamos más arriba acerca de lo difícil que es a veces lograr que el pueblo se quede a discutir una ley cuando lo que quiere es irse a casa.

La cuestión consiste en que no sólo es que el pueblo está dominado por la ideología burguesa o que la gente se aferre a sus pequeños privilegios y por eso desconfíe del activismo y la participación política, sino que también interviene aquí la coyuntura política. Esta coyuntura puede ser conformista, de frustración, en la que sólo se han conocido derrotas, errores y traiciones, no es posible hacer algo sin que la policía nos reprima. Pero la de Sade es una coyuntura distinta, de auge combativo, en la que el pueblo finalmente, después de siglos de frustración, conformismo y avasallamiento, golpes y sangre, logra unirse y derrocar al rey, y entonces todo el mundo proclama convencido: sí se puede, y entonces también le dice sí al sistema de asamblea. Cada uno ve claro que es su libertad lo que está en juego y que el esfuerzo que le va a dedicar tiene sentido. Si mi esfuerzo no va a servir para nada mejor me retiro, pero aquí y ahora, en esta coyuntura, éste no es el caso.

Otro aspecto aleccionador de la alegoría de Solón acerca de la telaraña y las moscas se revela al considerar las ocasiones en que los individuos o los movimientos políticos quedan atrapados en las leyes y en sus filtros y trampas internas. Recordemos que Sade insiste en que los representantes o mandatarios deben presentar en forma detallada las leyes que propongan. Una ley planteada en general es muy difícil de interpretar y de criticar porque no se conocen todos los ejemplos y las formas particulares en que se aplica, hay que imaginarlas y tener la habilidad del legislador, del juez o el abogado para distinguir todos los vericuetos jurídicos del caso. Pero si presentan en forma detallada la ley, es decir la Constitución, la ley general y sus reglamentos, etcétera, ese reglamento singular es el que se aplica y entonces se captan muy bien sus ventajas y sus desventajas, sus virtudes y sus inconvenientes y se puede decidir si se acepta o no.

Bajo esta forma detallada, la alternativa entre si lo sanciono o si lo rechazo me es fácil a mí, como persona del pueblo, puedo evaluar si este reglamento me es conveniente o no. La regla particular depende de la ley general y por tanto es el lugar estratégico porque es evidente que si acepto la primera también acepto la segunda. Por eso me es fácil juzgar a partir de la presentación detallada de la ley. Este es el modo en que hay que presentársela al pueblo, propone Sade.

En nuestros días se hace lo contrario y así nos hacen trampa. Los legisladores nos presentan la ley en general y no los reglamentos particulares, y bajo tales condiciones se nos pide que la sancionemos, con el pretexto de no quitarle tiempo a la gente, ellos se arrogan la facultad de formular los reglamentos particulares. Los legisladores neoliberales han actuado siguiendo al pie de la letra este truco. Por ejemplo, en México, para la *Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente* se presentan reglamentaciones particulares ya sancionadas por los propios legisladores que muchas veces revocan las buenas intenciones que declara la Ley General, y así ocurre con otras leyes promulgadas por los Congresos de gobiernos neoliberales no sólo en México, aunque en este país ha sido mayúscula la intensidad con que la política económica neoliberal ha corrompido el derecho positivo y la formalización de las leyes. Estos procesos han estado subordinados a la intención de privatizar los recursos naturales y energéticos de la nación y al despojo de bienes comunales para entregarlos a empresas transnacionales y a la cesión de la soberanía nacional a instancias militares y policíacas de Estados Unidos, como en el caso de la guerra contra el narcotráfico desencadenada y promovida por los últimos presidentes.

Ahora bien, entendamos que esta trampa denunciada por Sade no sólo es un truco sino que es la forma en que el pueblo no puede sancionar. En cambio el pueblo sí puede sancionar las leyes cuando se le presentan pormenorizadas con sus casos particulares porque así la gente reconoce fácilmente las consecuencias en la medida en que la relación es directa y no mediada y no depende de que se ponga a imaginar posibilidades (puede que sí, puede que no). El conjunto de casos particulares del artículo tal es un mar en donde uno se confunde, pero si presentan la ley detallada, como es directa la relación del caso que prevé la ley y el hecho correspondiente, y por tanto es claro dónde me ubico y cómo se me va a aplicar la ley, entonces ya me es fácil determinar si me conviene o no.

Capítulo 7

SADE CONTRA LA MILITARIZACIÓN DE LA REVOLUCIÓN: LA BURGUESÍA REVOLUCIONARIA INICIA LA CONTRARREVOLUCIÓN (Y LA NATURALEZA DE LAS REVOLUCIONES SOCIALES DEL SIGLO XX)

Nuestro derrotero

En este capítulo nos vamos a ocupar de dos escritos de 1793, *“Petición de las secciones de París a la Convención Nacional”* y el comunicado de *“La sección de Piques a sus hermanos...”* Estos dos escritos son hasta cierto punto secundarios respecto de *“Palabras de un ciudadano de París al rey de los franceses”* e *“Idea sobre el modo de sancionar las leyes por un ciudadano de la Sección de Piques”*, que ya comentamos, así como del *“Discurso pronunciado en la fiesta dedicada por la Sección de Piques a los manes de Marat y Le Pelletier, por Sade, ciudadano de esa sección y miembro de la Sociedad Popular”*, que es posterior y que comentaré más adelante. Sin embargo seguiremos el orden cronológico de los escritos para observar la evolución del pensamiento político de Sade. Ya hemos visto cómo los intérpretes y biógrafos de Sade insisten en que su participación política no es auténtica sino que finge para validarse como ciudadano. Por eso es importante mostrar la trayectoria de Sade a través de la secuencia de acontecimientos y argumentos que sostienen una posición unitaria y al mismo tiempo cómo evolucionan sus posiciones.

Un ejército reaccionario contra el pueblo

La *“Petición de las secciones de París a la Convención Nacional”* comienza así:

“Las Secciones de París, siempre atentas a mantener el equilibrio que debe conservar la unidad, la indivisibilidad, la libertad de la República, y los derechos imprescriptibles del hombre, no han podido ver sin dolor vuestro decreto relativo a la leva de un ejército a sueldo de seis mil hombres para París.”

Los legisladores en la Asamblea Nacional ya están decretando leyes. Así que estamos ante un resultado negativo contra el que Sade estaba tratando de prevenir en el escrito anterior en el que argumenta que es el pueblo el que debe sancionar las leyes. Pero los legisladores ya están proponiendo leyes y sancionándolas sin que el pueblo participe en estos actos, y en el escrito que

nos ocupa ahora ya se queja de esta promulgación de leyes por encima y a espaldas del pueblo. Éste es el motivo de la intervención política de Sade en este caso en el que manifiesta su oposición a la militarización de la Revolución francesa. Se juegan varios problemas aquí. Además de la militarización está el problema de que estos servidores públicos que son los miembros del ejército son asalariados, y también la cuestión de que esto ocurre en París. Estos son los motivos que trata en este escrito, que señala de entrada y de corrido como cuestiones en apariencia formales pero que analiza al desarrollar su argumentación.

El problema de fondo consiste en que se trata de un ejército contra el pueblo. Esta militarización de la revolución significa frenar la revolución con el pretexto de protegerla, se pretende encerrarla en una coraza. La revolución es un momento de fluidez, de desarrollo, y al militarizarla se frena su posible despliegue. Pero también se pretexto que así se la consolida, que se la frena para consolidar los pasos dados; pero en realidad se trata de un movimiento de reacción, no de protección ni de consolidación. Se trata de imponer un ejército contra el pueblo.

El pueblo es su propio ejército y su propia ley

“Legisladores, debemos decíroslo, y vamos a probároslo: ese decreto es a la vez *impolítico, injusto, peligroso*, y nada semejante debe emanar del templo en que los representantes del pueblo francés, instalados entre la Justicia y la Libertad, no pueden dictar a la nación más que decretos hechos para su gloria y para su felicidad.”

Los diputados y senadores están sentados en el aposento de la justicia y la libertad. No están en cualquier lugar de la ciudad, están en un lugar de la ética y el derecho, en un lugar de la política, en un *sitio histórico*, en el “templo” de “la justicia y la libertad”. Al ubicarlos allí también queda ubicada su función y la actitud que les corresponde: “dictar a la nación más que decretos hechos para su gloria y para su felicidad”, o sea a favor del pueblo. Así, Sade está sugiriendo que este decreto de constituir un ejército asalariado de seis mil hombres en París es contra el pueblo.

Continúa:

“Consideramos que ese decreto es *impolítico*. Nada lo es más que una diferencia establecida en la paga de los defensores de una república. De esa inoportuna distancia nacen inmediatamente las perturbaciones y la división entre los soldados. Es *impolítico*, porque podría vaciar los talleres cuyos trabajos, en todos los sentidos, son de una importancia enorme para la república.

Vuestro decreto parece *injusto*, porque en lugar de favorecer a la clase maltratada por la suerte esa paga elevada propuesta para los soldados revolucionarios sería recibida por personas ociosas o por intrigantes, los únicos que podrían contentarse con una paga insuficiente, en comparación con el precio de las jornadas del honesto obrero parisiense. Parece *injusto*, por qué ofrece al que no hace nada dos veces más que al que arriesga sus días en la defensa de la patria. Se nos objetará que hay certificados de civismo, se nos dirá que los hombres sin ley no encontrarán lugar en ese ejército. Esa razón no satisfará a quienes saben que los satélites de Luis XVI también tenían certificados de civismo.”

Es injusto que se ofrezca un salario a ociosos e intrigantes que no hacen nada pero que aparentan que van a dar su vida por la patria. La referencia irónica a los certificados de civismo de los “satélites de Luis XVI” alude a que los legisladores están retrocediendo a la situación de hipocresía y enmascaramientos que prevalecía en la época de Luis XVI, que es contraria al clima de verdad propio de la Revolución. Sade sugiere que las clases y las corrientes políticas contrarias a la Revolución y favorables a la aristocracia están detrás de este decreto para crear un ejército de ociosos e intrigantes parásitos que van a aparecer como presuntos soldados revolucionarios.

También hay un peligro:

“Vuestro decreto es *peligroso*, porque un ejército revolucionario en París no sería sino una guardia pretoriana que los ambiciosos y los usurpadores pronto aprovecharían para imponernos hierros.”

Claramente aparece la figura del ejército contra el pueblo. Sade refiere a la guardia pretoriana para hacer la analogía entre Francia y el Imperio romano. Cada vez que un militar o un político prominente quería tomar el poder o amenazar al Senado romano acercaba ejércitos a Roma. Eso es lo que pretenden con este ejército de seis mil hombres que quieren poner en París, sería una guardia pretoriana que usarían los ambiciosos y usurpadores contra el pueblo y contra la democracia.

Pero además, señala Sade, el decreto es peligroso también porque necesariamente induce entre los ciudadanos, aunque en sentido contrario, Perniciosas distinciones. Que una ojeada retrospectiva sobre la historia de revolución vuelva a poner por un instante ante los ojos de los legisladores los males que resultaron de todas esas funestas corporaciones y no se asombren de los temores que nos inspiran medidas tales cuando todavía sufrimos los males que nos causaron. La existencia de nuestros enemigos internos es indudable, cuidémonos de proporcionarles fuerzas que vendrían a aumentar su audacia.

En efecto, existen a la sazón distintas corrientes políticas que tienen representantes en las altas esferas del gobierno y dentro de la Asamblea Nacional que no deben tener a su disposición ejércitos para ejercer su poder e imponer sus intereses. Sade se está refiriendo a las corrientes reaccionarias o antirrevolucionarias vinculadas con la aristocracia y con sectores de la alta burguesía que no quieren que la Revolución francesa siga avanzando.

“París creó la Revolución, París sabrá mantenerla”, afirma Sade, y por eso denuncia que con el pretexto de ayudar a París más bien intentan actuar contra París, que es la capital de la Revolución, el sitio en donde el pueblo francés se radicalizó y se organizó en más alto grado y precisamente por eso es allí donde la reacción quiere meter esta guardia pretoriana.

“Legisladores, nadie sabe mejor que vosotros si los soldados de la república francesa pueden defenderos, si saben discernir a los traidores y mantener los derechos de los verdaderos representantes del pueblo [así, ¿para qué crear un ejército especial si todo el pueblo está en armas y se puede defender?]. Los que vencieron los muros de La Bastilla, los que quebraron el cetro del déspota, no tenían ni paga ni contrato: sólo el amor a la patria sabía exaltar sus almas, y la libertad entera era el único premio de la victoria.”

El pueblo es soberano y está en revolución, alzado en armas, él es su propio ejército, no es necesario un ejército para proteger al pueblo. Este desdoblamiento de un pueblo en armas frente a un ejército especial es una enajenación, una expropiación de la soberanía del pueblo, como ya lo es el desdoblamiento legislativo que delega a los legisladores la función de promulgar leyes; se está expropiando al pueblo su potestad, su capacidad de sancionar las leyes que los legisladores sólo deben proponer; ésta era la consigna que proponía Sade para combatir aquel desdoblamiento. Así,

tampoco se puede delegar la función de proteger al pueblo con las armas sin atender contra su soberanía, no se debe crear otro ejército porque ya el propio pueblo tiene las armas. La posición de Sade es la defensa de la libertad y de la república; la libertad total era la divisa del pueblo en armas movilizadas.

Ya entendemos pues por qué afirma Sade que es impolítico, injusto y peligroso instaurar un ejército profesional con el pretexto de proteger al pueblo en lugar del mismo pueblo armado y por qué le interesa a la reacción introducir este ejército en el París revolucionario. Veamos ahora el problema relativo al carácter asalariado de este cuerpo militar que pretenden imponer.

Trabajo asalariado legítimo y traición de la burguesía

Continúa Sade:

“Que aquéllos de entre nosotros que viven solamente de sus trabajos cotidianos no imaginen que olvidamos sus intereses. Estamos lejos de querer arrancarles el legítimo pago por sus servicios; nos oponemos solamente a que, repartido entre gentes peligrosas, se convierta en el precio de los hierros que un Catilina o un Cromwell quizás nos impondría un día.”

Como vemos, Sade no habla del pueblo en general sino del pueblo asalariado, es perfectamente consciente del papel de los asalariados y de que este tipo de decretos contraría los intereses del proletariado, de los asalariados en general y, por lo tanto, del pueblo.

No se opone a que los miembros del ejército sean asalariados, no se trata de que los soldados hagan trabajo gratuito, sólo por amor a la patria y para el que la recompensa de sus afanes sea sólo la libertad total. Al contrario, él está a favor de defender los intereses del pueblo asalariado pero se niega a que a personas “ociosas” e “intrigantes” se les pague “dos veces más que al que arriesga sus días en la defensa de la patria”. Aquéllas son personas que posibilitan, como ya sucedió en la Revolución inglesa, que personajes como Cromwell se apoderen del ejército y amenacen al parlamento. En Francia también puede ser que algún usurpador, algún ambicioso, se haga de la guardia pretoriana y amenace a la Revolución.

Sade refuerza su argumento con la referencia a las experiencias históricas en Roma y en la Revolución inglesa, en las que se vio cómo las clases dominantes traicionan los procesos revolucionarios populares: Catilina en la república romana en el siglo I a.C., y Cromwell en la Revolución inglesa, en el siglo XVII, son ejemplos de cómo en una revolución democrática surgen reacciones antipopulares, antidemocráticas que militarizan la Revolución y so pretexto de protegerla la amenazan y encumbran a un déspota.

“Lejos de pretender impedir a las personas menos acomodadas recibir la recompensa por sus esfuerzos, pedimos que el primer uso que se haga de la tasa de guerra sea asegurarles una paga cada vez que empleen su tiempo en proteger los bienes del ciudadano, porque las propiedades del pobre son sus jornadas y ciertamente no debe perderlas sin indemnización.”

Así pues, el impuesto de guerra no debe utilizarse para pagar esta guardia pretoriana sino a los soldados que realmente están al servicio del pueblo.

“Sólo al ciudadano de París corresponde defender su ciudad, y la ciudad que al primer toque de tambor reúne en un instante ciento cincuenta mil hombres se basta para su propia defensa.”

El antidemocrático secretismo y la congruencia política, novelística y biográfica de Sade

A continuación, Sade abre otra línea de argumentación: “Pero, se dice, hay otras ideas, y es con otras intenciones que se reúne ese ejército.” O sea que hay otras razones para justificar la instauración de un ejército asalariado de seis mil hombres en París, pero las mantienen en secreto. Y Sade reclama: “Legisladores, comunicadnos esas intenciones; disfrazarlas es hacerlas sospechosas.” El decreto se justifica con el misterio, pero el misterio crea sospecha y es contrario al comportamiento propio de un gobierno revolucionario democrático:

“Ya no vivimos en aquellos siglos bárbaros en que el gobierno sólo se envolvía en las sombras del misterio para ocultarnos infamias.”

Sade está hablando de un nuevo gobierno, el de la democracia, que es aquél que debe defender la verdad y basarse en la transparencia de sus actos:

“Puesto que todos los miembros de una república participan en su administración, no debe existir ninguna especie de secreto para ellos; el secreto es el medio del crimen y es en la virtud que queremos basarnos ahora. Son esos los tenebrosos errores que nos hicieron sacudir el despotismo; las manos que quebraron el yugo no lo retomarán.”

Bajo el despotismo no solamente se vivían los horrores de la opresión con su escuela de despojos y asesinatos sino que además eran crímenes que se cometían en secreto, a oscuras, esta perfidia redobla el crimen y es este crimen redoblado el que ha llevado al pueblo francés a levantarse pero estamos regresando al secreto, con “otras ideas” que se mantienen escondidas. El decreto de crear este ejército esta armada de seis mil hombres e introducirlo en París y además sin exponer las razones de tal medida corresponde al modo de hacer política en el Antiguo Régimen pero no tiene nada que ver con la Revolución ni con la democracia ni con el pueblo.

Aunque todavía no actúa esa guardia pretoriana contra la Revolución y contra el pueblo, las funciones que podría cumplir y las características de la propuesta –tanto las principales como las presuntamente secundarias y que están ocultas– corresponden al tipo de política que lleva a cabo la reacción.

“Son esos los tenebrosos errores que nos hicieron sacudir el despotismo; las manos que quebraron el yugo no lo retomarán. No, los franceses no habrán hecho tantos sacrificios a la libertad para arrojarse de nuevo a la esclavitud, y nosotros os pedimos información sobre un decreto que nos haría volver a caer en ella muy pronto.”

Los “tenebrosos horrores” de los déspotas, el crimen que surge en medio del secreto, “las manos que quebraron el yugo” a costa de la sangre, y por otro lado, la Revolución, la libertad y la democracia, que reposan sobre la virtud y entonces sobre la verdad, todo ello nos recuerda a los personajes contruidos por Sade en sus novelas, las diversas formas de violencia y opresión sexual que llevan a cabo, pero también hace patente que Sade no podría elogiar ni identificarse con los crímenes que cometen los sádicos en esas novelas, en este párrafo podemos reconocer lo contrario, es decir, que lo que hace Sade en sus novelas no es una recomendación de los crímenes de los sádicos sino una denuncia de los mismos. En verdad son compatibles sus novelas con su planteamiento político.

Como los intérpretes de Sade leen mal sus novelas lo identifican con sus personajes sádicos y no ven que los está criticando y denunciando, por eso les parece que en sus escritos políticos no es sincero. Más aún, la incongruencia entre lo que ellos quieren creer que es la actitud de Sade en su obra literaria y su postura política es una de las motivaciones para creer que Sade finge en la política. Pero, como vemos, la postura política de Sade no es congruente con la interpretación falaz que han hecho de sus novelas; al contrario, éstas sólo se entienden realmente si se las lee desde aquella postura.

El párrafo también es interesante porque habla de dos violencias distintas, una del pueblo y otra de los opresores. En el discurso de homenaje a Marat y Le Pelletier, que comentaremos en el siguiente capítulo, veremos cómo llega a su culminación esta distinción. La violencia del pueblo es una violencia revolucionaria que aparece como “las manos que quebraron el yugo”. El yugo fue destrozado con violencia y en forma definitiva: esas manos “no lo retomarán”. No van a volver a imponer la esclavitud, “los franceses no habrán hecho tantos sacrificios a la libertad para arrojarse de nuevo a la esclavitud”. Son sacrificios de sangre por conquistar la libertad. Pero frente a este tipo de violencia revolucionaria Sade está distinguiendo la violencia tenebrosa que es propia de los horrores de los déspotas, sus asesinatos, los crímenes que cometen en secreto.

Estas diferencias tienen una gran importancia biográfica en Sade; él está obligado a distinguir entre crímenes revolucionarios y crímenes contrarrevolucionarios no solamente por razones políticas y conceptuales sino porque además de distinguir entre él y sus personajes también debe distinguir entre él y su suegra que hizo que lo metieran a la cárcel injustamente.

¿En qué han consistido los crímenes sexuales que se le imputaron para meterlo a la cárcel? y ¿en qué consisten los crímenes que llevan a cabo –y en secreto– los déspotas como para encerrar injustamente a una persona en la cárcel durante más de 29 años? Para él, como víctima de esta injusticia, es forzoso distinguir entre crímenes de libertad y crímenes para dominar.

El tema de la sangre, de la violencia criminal en general, le es repelente, y en sus novelas no está proponiendo que se practiquen actos sádicos para obtener placer o sangrar a la gente por placer. Más bien propone distinguir entre la violencia que es obligada por la libertad, para la libertad, para la revolución, y la violencia que hacen quienes cometen crímenes despóticos y por obtener beneficio personal, de clase o de grupo; los primeros se alían a la virtud y a la verdad y al bienestar general, y los otros están en contra del

bienestar general de la humanidad, hacen violencia contra el bienestar general, en secreto, encaminan a la esclavitud.

Así pues, tanto las argumentaciones políticas como lógicas y la propia vida de Sade obligan a reconocer que las tesis políticas que presenta en estos textos son auténticas, Sade cree en ellas y además está obligado a sostener estas posiciones para no mentirse, para no ir en contra de sí mismo, de lo que él ha vivido, de las injusticias que ha sufrido. No hay fingimiento sino una postura consecuente en sus palabras también en otro sentido:

“Representantes del pueblo, vosotros no os quejaréis de la altivez republicana que os mostramos: esta actitud imponente es obra vuestra, el gobierno que hemos adoptado nos coloca en ella. Seríamos indignos de ese gobierno, tan cobardes y tímidos como los esclavos de los reyes, si no llevásemos ante vosotros esta frente viril y valerosa que conviene a los hombres libres.”

Es patente el orgullo de Sade por la Revolución francesa. Tal y como antes la soberanía era del rey y ahora es del pueblo, también ahora el orgullo, la altivez aristócrata cumple una función distinta. La dignidad que había sido expropiada al pueblo por los aristócratas ha sido recuperada por el pueblo, que la vincula a valores muy distintos como la revolución, la libertad y la república democrática; éste es ahora el motivo del orgullo de Sade.

La violencia revolucionaria y el crecimiento de la contrarrevolución concordante con los sangrientos asesinos sádicos

“Legisladores, he ahí nuestros principios, y en las venas ardientes que animan a las almas que así se expresan ante vosotros corre a la vez la sangre que debe servir para defenderos y la que debe derramarse para aniquilar a los tiranos.”

Aquí Sade habla directamente de la sangre; la nombra en una sola ocasión en su escrito pero con mucha fuerza y después de distinguir los dos tipos de violencia, la revolucionaria y la reaccionaria; la violencia del opresor y la de quien se libera y defiende la libertad o la república.

Vale la pena subrayar que en este escrito en el que Sade se opone a un decreto, no del rey sino de los legisladores, no solamente es consecuente con el texto sobre el modo de sanción de las leyes que hemos comentado en los capítulos anteriores, sino que toma posiciones consecuentes con los acontecimientos reales en el proceso de la Revolución francesa, él se radicaliza junto con este proceso al mismo tiempo que arrecia el ataque contrarrevolucionario; Sade interviene en esta dialéctica de revolución y contrarrevolución en forma consecuente y congruente. Es una situación peligrosa y él asume el desafío con gran valentía.

En efecto, ya vimos cómo Sade primero se opuso a la forma en que están proponiendo sancionar las leyes porque ve que se trata de una trampa fraguada por la reacción y por políticos que habrán de convertirse en déspotas pues se están alejando del pueblo. Si los revolucionarios auténticos se alejan del pueblo, como aquéllos que proponen que no sea el pueblo sino los legisladores quienes sancionen las leyes, va a ocurrir una transformación dialéctica dentro de ellos, van a dejar de ser revolucionarios, se van a volver reaccionarios y déspotas. No sólo la reacción está tratando de que la revolución retroceda sino que los propios revolucionarios empiezan a alejarse de la base soberana del pueblo y ellos mismos empiezan a transformar sus actitudes en sentido revolucionario. Esto se verá un poco más adelante, sobre todo en el caso de Robespierre.

Así vimos primero cómo Sade se opone a esta maquinación legislativa y ahora al avanzar los acontecimientos, lo vemos oponerse también a la celada militar con la que tratan de consolidar aquella maquinación. La confrontación violenta se acerca y por eso ya habla directamente de sangre.

Este proceso de radicalización política de Sade comienza con su oposición al modo de sancionar las leyes que excluye al pueblo y a militarizar la Revolución, es decir, a que se instaure un ejército contra el pueblo y contra la revolución, continúa en la apología de Marat, un revolucionario radical cuya corriente pierde poder frente a sus enemigos políticos inmediatamente después de su muerte, y culmina en las posiciones ateas radicales que se manifiestan en escritos políticos posteriores, en los que propone que las iglesias católicas sean expropiadas y que se las convierta en templos a la libertad. Más adelante veremos estas etapas.

Estos cuatro posicionamientos de Sade siguen el curso de la tendencia revolucionaria dentro del proceso revolucionario francés y van oponiéndose al curso contrarrevolucionario que tuvo lugar dentro de ese mismo proceso, en el cual Sade se va internando en situaciones cada vez más comprometidas y peligrosas, lo que le va a costar nuevos encarcelamientos y que lo condenen a muerte. Aunque salva la vida, lo van a encarcelar como parte del curso contrarrevolucionario que va tomando la revolución.

A medida que el clima político se polariza, Sade radicaliza sus críticas y se enfrenta al crecimiento de la reacción. En este contexto asesinan al revolucionario radical Jean-Paul Marat. La reacción crece, de la intriga y las maquinaciones políticas y legislativas pasa a armarse y al asesinato. Poco después Sade será encarcelado.

La libertad y su casa y templo en sentido metafórico y en sentido arquitectónico

Comentemos ahora otro escrito, muy breve, del 19 de julio de 1793, *“La Sección de Piques a sus hermanos y amigos de la Sociedad de la Libertad y la Igualdad, en Saintes, Departamento de La Charente inferior”*. Se trata de una especie de bienvenida, la recepción de su memorial, un documento que enviaran compañeros de lucha de Saintes:

“Republicanos,

la Sección de Piques ha recibido con el más vivo reconocimiento vuestra comunicación del 3 de este mes, y ha ordenado, en medio de aplausos unánimes, que se haga mención cívica de ella en el acta de sus sesiones.

¡Sí!, hermanos y amigos, una vez más hemos restablecido la Libertad en su trono, y si alguna vez los tiranos llegaran a arrancarla de él es que ya no existiría un parisiense en el territorio francés; no nos quedaba ya más que elevar un templo en el que esa divinidad pueda recibir en común vuestras ofrendas y las nuestras; ese templo debía ser el edificio de una república una e indivisible; nuestros anhelos han llegado por fin a la cumbre de esa santa montaña donde residen los oráculos que debían promulgarla, y muy pronto una Constitución bienhechora hará que la verdadera felicidad suceda a nuestras angustias, a las angustias de la miseria y la esclavitud que hacían la desdicha de nuestros días y de los vuestros. El yugo de los males bajo

el cual los franceses habían sido obligados a bajar su cabeza altiva desarrolló en ellos esa energía republicana que ahora hace temblar a los Reyes pero nosotros os prometemos, bravos amigos, se lo prometemos a todos nuestros hermanos de Francia entera, que los hombres del 14 de julio, del 10 de agosto y del 31 de mayo seguirán de pie, hasta que la gran familia republicana que acabamos de organizar guste por fin las delicias del nuevo régimen por el cual suspirábamos desde hace tanto tiempo. Se acerca el día para siempre memorable en que representantes de todos los departamentos vendrán a prosternarse con nosotros a los pies del altar de la patria y allí jurar vivir libres o morir. Que ese día augusto consagre también el fin de nuestras disensiones, que nuestros pensamientos, nuestras almas y nuestros corazones no sean ya sino uno, que la unidad de la república sea la unidad de nuestra felicidad y que esa felicidad se haga sentir, si es posible, en todos los pueblos de la Tierra.”

La exaltación del pueblo de París, el pueblo revolucionario armado que derribó La Bastilla y derrocó al rey, es consecuente con la posición de no militarizar París pues ese pueblo también puede defender por sí mismo su revolución.

El tema central es la república única e indivisible, la unidad nacional del pueblo francés. Se ha destronado al rey y se ha entronizado la libertad, ahora hay que hacerle su casa, el templo de la república única e indivisible.

Sade habla aquí del templo de la libertad en sentido figurado. Esta metáfora alude a una edificación política, a una nueva organización de la sociedad, sobre todo a la Constitución política pues mediante ésta se logra la unidad de la república. Se trata pues de un “templo” político organizativo discursivo.

En textos que comentaremos más adelante Sade habla de unas edificaciones de argamasa y piedra que sustituirían a las iglesias, en las que habrán de manifestarse en forma práctica, escenificándolo, lo que se siente y se piensa que es el pueblo, en las que se pueda llevar a cabo un acto práctico, no metafórico, de las ofrendas a esta divinidad que, así, adquiere un carácter visible y material. Cabe esta indicación para resaltar cómo están conectados estos escritos de Sade y cómo a través de su consecuencia y trabazón se va desarrollando una idea.

En nuestro comentario al discurso anterior no insistimos en los rasgos dialécticos del escrito como sí lo hicimos con su crítica a la propuesta legislativa. En el texto que ahora nos ocupa se revelan también las características de un discurso dialéctico, en este caso a través de las oposiciones y contradicciones de una violencia y otra. Véase: primero tenemos el “yugo de los males bajo el cual los franceses habían sido obligados a bajar su cabeza altiva” (una negación) “desarrolló en ellos esa energía republicana” (negación de la negación); la situación positiva, la tesis, es la existencia del pueblo libre, que es resultado del “yugo” que es la primera negación, y luego de la negación de negación, y que se levanta como un hecho positivo, como una “energía republicana que ahora hace temblar a los Reyes”, es decir, a otros poderes negativos que rondan Europa.

También aparece aquí el tema de la violencia revolucionaria: “vivir libres o morir” y “luchar por la libertad”. Otra cosa muy distinta es la violencia de los sádicos y de los déspotas, así como la de los ejércitos asalariados en contra del pueblo.

La conclusión del texto, “Recibid de antemano, hermanos y amigos, el saludo fraterno que os preparamos para el 10 de agosto, y que los parisienses, vuestros fieles amigos, vuestros fieles camaradas, os renovarán en medio de los más tiernos abrazos”, parece sugerir que poco antes del 10 de agosto de 1793 se debería llevar a cabo la sesión para la Constitución y se está preparando la conmemoración de la toma del palacio de las Tullerías, el 10 de agosto del año anterior.

Bataille en taxi, la revolución y el materialismo histórico (comentario adicional)

En los movimientos sociales son decisivas las identidades que se van creando en el proceso mismo. Ya hemos visto cómo en la Revolución francesa se fueron creando también identidades antirrevolucionarias. Se suscitó una dualidad: sujetos revolucionarios y sujetos antirrevolucionarios. Abundemos en el tema en términos más generales.

Se ha observado en múltiples experiencias históricas este tipo de dinámica que parece ser trágica. Los hombres hacen una revolución; primero todo lo tienen en la cabeza y en proyectos y, luego, mientras luchan y están en la oposición, son revolucionarios, pero una vez que logran tomar el poder se vuelven contrarrevolucionarios. Así que parece haber algo malvado en el

corazón humano, algo insincero en los pronunciamientos por la libertad. Tanto en el pensamiento como en el corazón que hablan de la libertad parece haber algo podrido pues trágicamente sucede lo contrario de lo que se había proyectado y, con gran sorpresa, vemos que los revolucionarios se vuelven en contra de sus ideas y llevan a cabo actos contrarios a éstos. En la *Crítica de la razón dialéctica* (tomo II) Jean-Paul Sartre intenta reconocer la dialéctica interna de la historia para dar cuenta de esta dialéctica histórica contrafinalista que ha caracterizado las revoluciones sociales, en particular la francesa de 1879 y la rusa de 1917.

También es frecuente escuchar la opinión de que está bien una idea revolucionaria cuando se tiene de 15 a 26 años, pero luego, cuando ya se tiene familia, hay que sentar cabeza y dejar de pensar en hacer la revolución, o bien que esas ideas de juventud ya no son propias de una persona madura. Y aun hay quien se esfuerza por justificar estas mudanzas arguyendo que no constituyen una traición, que no deben sentir que se han traicionado a sí mismos sino que son etapas de la vida que hay que aceptar con realismo y ser congruentes con ellas como expresiones mentales de diversas fases biológicas.

Ahora bien, como finalmente llegamos a “la realidad de la vida”, aparentemente se hablaba de dos realidades pero luego se ve que no son dos sino que la realidad reaccionaria es la única realidad, la *real realidad* y lo que en tu juventud sostuviste fueron ilusiones.

Es por demás interesante la psicología de esta argumentación, pero como en la historia realmente ha sucedido algo como eso en diversas ocasiones, parece que no se trata de un problema meramente psicológico. ¿O es que la verdad del corazón humano es el egoísmo y por lo tanto la esclavitud? Se revela así un aspecto de la esclavitud como parte del egoísmo, pues aquélla es como decir me apropio de ti y tú eres mío. De paso, el conformismo como respuesta psicológica del esclavo al asumirse como propiedad de su amo.

Este es un motivo propio de la ideología dominante, del discurso de la reacción, que no acepta que las gentes sean libres, que piensen en libertad, que quieran libertad, que luchen por su libertad. Y si ya lucharon la reacción enseña el colmillo, que generalmente chorrea sangre y dice “ya verás que tú mismo te vas a traicionar”. ¿Por qué? Porque eso está escrito en el universo. Y como esta advertencia amenazante es algo malvado, tal parece que el Mal está allí, hablando, por lo que se vale decir que hay algo maldito en el corazón humano y que por ello está sellado el destino de la humanidad. Así, vemos a Lenin, Trotsky, Stalin, que hacen la revolución rusa y luego Stalin asesina a

toda la vieja guardia bolchevique. Así también en la Revolución francesa suceden estas pequeñas traiciones contra las que escribe Sade, hasta que aparece Robespierre, que se convierte en el gran dictador y luego llega el gran Termidor. Y asimismo se habla de Catilina y de Cromwell como ejemplos de esta extraña dialéctica maldita.

Ya vimos que si de entrada se plantea como un problema simplemente psicológico luego hay que formularlo en términos cósmicos, ontológicos, para concluir que el Mal preside la existencia humana y la historia. Cuando se llega a este punto los reaccionarios se alían a lo que creen que es Sade. Dicen que como él es un maldito plantea esta contradicción entre la anarquía y la revolución, esta identidad entre la libertad y la violencia, y que él mismo la personifica. ¿No vemos cómo es que quiere ser libre? Y, también, por lo tanto, ¿no es acaso un sádico?

Es dentro de este esquema general de la ideología reaccionaria dominante que se han leído los escritos de Sade, por eso dicen que está fingiendo, que no es auténtico cuando habla de la libertad. Aún más, ellos mismos le van a atribuir este carácter maldito, trágico, a cualquier movimiento político, a cualquier lucha social. Así cualquier bataillano puede simplemente leer a Sade al revés.²⁷ Les fascina esta traición porque ellos se están traicionando a sí mismos y al ver que realmente esto ocurre en la historia creen que eso los justifica. Más aún, a todos nos justificaría, pues ¿cuántas veces nos hemos traicionado y hemos querido decir: no, no me he traicionado? Pero es necesario reconocer que sí te estás traicionando y por tanto es mejor tratar de poner en orden tus pensamientos y tu corazón y buscar alternativas pero no seguir alimentando el engaño.

En fin, intentemos poner orden en todo esto. Estos hechos realmente han ocurrido en la historia y no sólo en el pasado sino en distintos movimientos políticos presentes en los que uno participa. Esto existe, no hay que ser ilusos. Hay que cuidarse de que nos traicionen o de que uno mismo traicione. Pero ¿cómo explicamos el hecho? Y, por otro lado, ¿el hecho es absoluto, tal como se presenta? Si, como se dice, se trata de un rasgo psicológico esencial del corazón humano, y si el corazón humano no está flotando en el universo sino que tiene alguna relación con la naturaleza, entonces es un hecho cósmico y por ello se argumenta en términos ontológicos. Y si es cósmico y es algo malvado, entonces el Mal preside nuestra existencia. Esta es la secuencia lógica del argumento.

²⁷ Véase la nota 1 de la *Introducción* del presente libro.

Pues bien, el hecho existe pero no porque exista tiene que ser absoluto, hay que explicarlo. Si se recurre a la explicación psicológica y ontológica ya vemos que se está sirviendo a la reacción. Por supuesto que en el hecho tiene que haber algo que tenga que ver con la naturaleza y con la psicología humana, no es un hecho fuera del ser humano ni de la materia. Pero puede ser un hecho histórico. Ocorre, ha ocurrido, pero puede dejar de ocurrir; tiene límites, no es absoluto.

Entonces si un autor erudito sentencia: “Sí, esto siempre sucede”, podemos ver que en verdad está hablando desde la posición del sentido común como lo haría, digamos, un taxista en alguna conversación casual, es decir, en otros términos, que nuestro erudito se está permitiendo hacer unos comentarios políticos para los que no se requiere ningún estudio ni reflexión; cualquiera puede hacer la constatación de un hecho particular y simplemente generalizarla: “Así son todos. Yo no creo en la libertad, ni voy a trabajar por la libertad porque a pesar de mi esfuerzo siempre resulta la traición, aparece el Mal.” Bataille en taxi.

Relaciones de producción y fuerzas productivas para pensar la lucha de clases

Afortunadamente el materialismo histórico puede explicar el problema histórico haciendo referencia a las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

En efecto, recordemos que, hasta el capitalismo, la miseria que ha vivido la humanidad ha dependido de la debilidad de las fuerzas productivas con las que transforma la naturaleza. Ha habido escasez, diría Jean-Paul Sartre,²⁸ no hay suficiente para todos. Y en medio de esta escasez unos luchan contra otros para arrebatarles lo poco que hay y así se forman grupos que monopolizan la riqueza y viven un poco mejor que aquéllos a los que oprimen. La lucha de clases no es pues un hecho general, absoluto, intrascendible, común a toda historia; no es un hecho fundamentalmente psicológico ni ontológico, sino histórico, basamentado en un tipo de economía correspondiente a unas fuerzas productivas débiles que a su vez crean un cierto tipo de relaciones de producción y de dominio, y por supuesto una determinada psicología.

²⁸ Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, capítulo C.

Pero en la sociedad burguesa ya existen fuerzas productivas suficientes Para que las crisis de la sociedad no sean crisis de escasez sino de sobreproducción. En realidad se produce demasiado pero sigue habiendo una clase que monopoliza la riqueza. Para Marx ya es posible que deje de existir la lucha de clases, el dominio de clase. Ésta es la idea más importante del *Manifiesto Comunista*: “La historia hasta hoy ha sido la historia de la lucha de clases”, pero a partir de ahora estas luchas y el dominio de clase pueden concluir.

Pero esta idea se complementa con esta otra: “Todos los movimientos han sido hasta ahora realizados por minorías o en provecho de minorías.” Por lo tanto, todas las revoluciones han sido revoluciones que destronan a una clase dominante y ponen en su lugar a una nueva clase dominante. Bien mirado, aquí tenemos la causa del carácter reaccionario en el que desemboca la Revolución francesa, por qué surge la contrarrevolución en la corriente revolucionaria. Pero la revolución proletaria, la revolución comunista, es distinta porque debajo del proletariado no hay ninguna clase a la cual oprimir; entonces, una vez que el proletariado toma el poder no puede ocurrir la dialéctica maldita, trágica.

Veamos la idea completa del *Manifiesto*:

“Todos los movimientos han sido hasta ahora realizados por minorías o en provecho de minorías. El movimiento proletario es un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede levantarse, no puede enderezarse, sin hacer saltar toda la superestructura formada por las capas de la sociedad oficial.”

La sociedad ha estado dividida en clases sociales enfrentadas en una lucha constante, una debajo de otra, oprimida por ésta, y que van liberándose como por capas, de modo que cada revolución social libera a la humanidad del dominio de una clase, pero debajo de cada clase que triunfa hay otra capa, otras clases a las que ésta oprime. Cuando la última capa se libera ya no hay a quién oprimir. Este primer argumento se refiere a las relaciones sociales de producción o a las relaciones de dominio, explica cómo se han relacionado hasta hoy los hombres de modo que siempre unos dominan a los otros. Pero con la revolución proletaria ya no hay a quién dominar.

El otro argumento corre por el lado de las fuerzas productivas y consiste en que en el capitalismo hay crisis de sobreproducción o de exceso, no crisis de subproducción o de escasez, lo que significa que ya existe un excedente, ya hay una abundancia tal que la sociedad podría no tener que recurrir a la esclavitud de un grupo por otro para sobrevivir.

Estos dos argumentos son la columna vertebral del *Manifiesto Comunista* y lo que lo distingue de cualquier otro discurso político. En una carta del 5 de marzo de 1852 Marx le dice a Joseph Weydemeyer:

“Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía económica de éstas. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la *existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción*; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la *dictadura del proletariado*; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la *abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases*.”(Subrayados del original.)

Esto lo dijo Marx a mediados del siglo XIX; no se podía decir a principios del siglo XIX ni a fines del siglo XVIII. Así se pudo ver la realidad en aquel entonces, tales son el límite histórico y el límite teórico con los que hay que contar, pero que la cantaleta reaccionaria del taxista se siga repitiendo a finales del siglo XIX y que en el siglo XX, e incluso en el XXI, se escuche de voces cultas, y principalmente científicas, que el dominio de clase todavía no puede concluir, sólo denota una gran falta de honestidad teórica, académica y cultural. Por lo menos habría que decir que Marx expresó efectivamente esa idea que en su momento pareció muy importante pero que en verdad es una ilusión, y entonces hay que discutir la ilusión. Marx afirmó que la revolución proletaria sería completamente distinta pero no fue así porque la revolución que comenzó Lenin la traicionó Stalin. Pero entonces hay que expresar el argumento y no simplemente decir que así sucede siempre porque en eso consiste fatalmente la dinámica de las revoluciones.

Ya sabemos en qué consiste la argumentación del materialismo histórico contra este tipo de prejuicios, pero también tenemos ahí eventos como la Revolución rusa de 1917 en los que *parece* que los argumentos fueron torcidos por las fuerzas de la realidad que son las fuerzas del Mal, que operan a través de la psicología de los seres humanos, que, por lo tanto, la historia no significa nada y lo único que significa es la psicología y la maldad cósmica.

La Revolución rusa de octubre de 1917 no fue una revolución proletaria y el confusionismo reaccionario

Cabe recuperar el matizado argumento de la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción para entender esta dinámica trágica.

En la Revolución de 1917 ocurrió también una traición, pero justamente Por eso es posible que no fuera una revolución proletaria en el sentido en que se habla de ella en el *Manifiesto del Partido Comunista* ni en la carta de Marx a Weydemeyer, pues efectivamente después de esa revolución surgió una nueva capa social dominante y un nuevo déspota que representa y administra los intereses de esta nueva capa social para oprimir a las otras clases. No hay otra manera de explicar el problema, ni sociológica ni históricamente. No sirve de nada recurrir a la psicología del revolucionario o a la materia negra que emana en el mundo. Surgió una burocracia y se reactivó la opresión de clases. Esta es, insisto, la premisa, el punto de partida ineludible de cualquier intento de explicación en términos sociológicos, politológicos e históricos.

Este proceso no puede ser el mismo del que se habla en el *Manifiesto Comunista* ni en la carta a Weydemeyer. Es otro problema. No podemos seguir insistiendo en que la de 1917 es la “revolución marxista”. Nunca fue así. Si partimos de que así son las únicas revoluciones posibles entonces podemos decir que Marx es un iluso pero no que eso nació de Marx. Al contrario, tendríamos que reconocer que no tiene que ver con Marx. En 1917 *quería* nacer algo como aquello que se anuncia en el *Manifiesto*, pero no fue eso. Hay que distinguir realmente una cosa de otra, ésta no fue la revolución marxista. Hubo marxistas que participaron en esa revolución y que tuvieron la intención de que fuera una revolución proletaria comunista, pero de la intención al hecho hay un trecho que no desapareció. Por lo tanto, el argumento presuntamente histórico de la derecha acerca de la imposibilidad de la abolición del dominio de clase no vale en contra del *Manifiesto*

Comunista ni de la carta a Weydemeyer, que anuncian la abolición de la lucha de clases. Son dos problemas, dos factores distintos, heterogéneos.²⁹

Sólo tenemos dos alternativas: a) el argumento de Marx es ilusorio, no tiene sentido, es una total fantasía, o bien b) ese argumento es cierto y la revolución rusa de 1917 no es una revolución marxista, y entonces hay que hacerla realmente, está aún por ser realizada.

Lo que resulta es sólo una de las dos opciones y no la combinación, no podemos mezclarlas.

Dialéctica de escasez y exceso de fuerzas productivas y el vaivén revolución/contrarrevolución

Volvamos al argumento de la relación de las fuerzas productivas y las relaciones de producción tal como se presenta en el momento de una revolución según el *Manifiesto Comunista*. En medio de la escasez general la gente dura, soporta, se conforma. El ser humano en cuanto tal no puede realizarse pero intentan realizarlo las clases dominantes mediante sus lujos, en sus formas de hacer arte y cultura. Ellos sí desarrollan unas dimensiones “humanas” mientras los otros están reducidos a la animalidad, pero esos lujos y esas formas de arte son también enajenados porque sólo existen a costa de la opresión de otros.

En la escasez general, frente a la duración y el conformismo, para que el ser humano aparezca en su especificidad, para que se muestre la soberanía humana, tiene que ocurrir un cierto desarrollo material. Con un nivel de fuerzas productivas limitado, escaso, sólo es posible la mera duración, la vigencia de relaciones de dominio y de producción estables. La duración le corresponde al pueblo y la soberanía, aunque enajenada, a la clase dominante porque desarrolla, aunque de manera retorcida, algo de lo humano más allá de lo animal, más allá de la mera supervivencia.

Pero realmente han ocurrido revoluciones, momentos en que realmente se muestra la soberanía del ser humano, en que los hombres no se conforman y buscan libertad y no sólo el pan. Allí el ser humano es soberano. Así pues es muy pertinente la oposición duración-soberanía referida al momento revolucionario.

²⁹ Desarrollo esta idea en Jorge Veraza U., *Leer nuestro tiempo. Leer el Manifiesto. A 150 años de la publicación del Manifiesto del partido comunista* (Introducción).

En la escasez general se llega a un equilibrio. Pero se suscita un desequilibrio, se desarrollan las fuerzas productivas, lo cual se va a expresar en que algunos seres humanos que se conformaban con la mera duración ahora se proponen soberanos. Emerge un exceso particular en el seno de la escasez general. No se desarrollan todas las fuerzas productivas al mismo tiempo sino que poco a poco se rebasa una medida, un límite. Surge una innovación pero sólo tiene efecto en una industria, por ejemplo la textil (aparece el hilo de algodón o, en el siglo XX, el nylon, etcétera), pero no tiene efecto en otras industrias, en otras áreas de la economía y de la vida. Las fuerzas productivas se desarrollan por partes, como excesos particulares respecto de los límites o del encuadramiento general previo que establecían las relaciones de producción o las relaciones de dominio. Pero la escasez sigue siendo general, ha habido un exceso particular y sobre la base de este exceso particular se logra el evento revolucionario, la propuesta de un ser humano soberano frente a un ser humano que simplemente dura.

Pero en los momentos revolucionarios –como la Revolución francesa en contra del Antiguo Régimen– se pone de manifiesto que ha ocurrido no solamente un desarrollo mayor de fuerzas productivas como exceso particular frente a una escasez general. Para explicar el vaivén de la revolución hay que tener en cuenta que la efervescencia revolucionaria depende de un exceso particular: “tomamos el poder”, pero una cosa es tomar el poder –para lo cual se requiere, como digo, un exceso particular, que ya exista una nueva fuerza productiva en la sociedad– y otra es conservar ese poder, pues la escasez sigue siendo general y eso plantea el problema de *mantener* el poder, la diferencia entre tomarlo y conservarlo.

Y bien, para conservar el poder se requeriría que tuviéramos a mano los instrumentos, la suficiente riqueza para sostener las ideas que estuvimos diciendo que íbamos a realizar y que se hacen valer ahora, en el momento de soberanía. Esta permanencia de la escasez general frente a un exceso particular explica el vaivén de la revolución. El exceso particular de fuerzas productivas, el nuevo desarrollo, explica el acto soberano, la toma del poder, pero luego otra vez recaemos en la escasez general y entonces llega el momento de repartir las pérdidas y va haber gente a la que no le va a gustar, entonces hay que disciplinarla. La contradicción renace y también la neutralización represiva de la misma, la contrarrevolución.

Hay una escasez general y en ese contexto surge un exceso particular de las nuevas fuerzas productivas. Por eso los momentos revolucionarios no solamente se caracterizan por este nuevo desarrollo de las fuerzas productivas sino también por un nuevo desarrollo del despotismo.

Además, en la antesala de la revolución surge una nueva escasez particular ya insoportable. Hasta entonces el pueblo había podido tolerar el yugo, duraba, se conformaba, pero surge una nueva fuerza productiva que permite afirmar que ya no es necesario el yugo pues ya hay suficiente riqueza, hay nuevas fuerzas y nuevos poderes que indican que ya no hay que soportar el yugo sólo por razones positivas. Lo cual es cierto, pero como además al mismo tiempo entra en decadencia la clase dominante se crea una situación de escasez artificial mayor que se suma a la escasez general y la vuelve insoportable.

En estas situaciones no sólo pesa la escasez general que había antes y con la que nos habíamos conformado pero de la que al surgir una nueva riqueza podíamos intentar librarnos, afirmar que ya no es necesario el yugo. Ha habido más golpes y latigazos; como parte de su decadencia el régimen reaccionario desencadena la violencia, utiliza el ejército para reprimir, perseguir y matar gentes, comete todo tipo de atropellos, mentiras, asesinatos y traiciones –por ejemplo, en México, para entregar el país al extranjero–, hasta que la situación se hace insoportable.

Así es, digo, como en medio de una escasez general surge un exceso particular positivo que explica básicamente la emergencia del momento revolucionario pero, además, para que efectivamente exista el evento revolucionario, surge también una escasez particular que la agrava y la vuelve insoportable.

Ahora ya tenemos explicada por razones materiales la emocionalidad, la psicología de los momentos revolucionarios y también su vaivén.

La época de la actualidad de la revolución comunista y la superación de la prehistoria de la humanidad

Cuando Marx habla de la sobreproducción capitalista como síntoma de que las fuerzas productivas de la humanidad ya no son escasas y que este hecho posibilitaría otro tipo de revolución, una que pondría fin a la prehistoria de la humanidad y que daría acceso a la verdadera historia, está aludiendo a un evento inaugural. Tenemos ya ante nosotros la nota de que algo así es

posible, de que es posible una revolución distinta, como la que el *Manifiesto Comunista* propone. Hay dificultad para realizarla pero es posible, seguirán dándose una serie de revoluciones que debido a esa gran dificultad no han tenido o no tendrán la figura que anuncia el *Manifiesto*, pero ésta ya es posible. El *Manifiesto* nos da la nueva: a partir de ahora comienzan a ser posibles revoluciones como no lo había sido nunca antes, se acaba de inaugurar una nueva época histórica en la que es posible otro tipo de revoluciones. Esta es la época de la actualidad de la revolución comunista, en la que sería posible destruir la sociedad burguesa, la última de las sociedades antagónicas, dice Marx. Se ha inaugurado una época de la humanidad en la que pueden dejar de existir esas dinámicas trágicas en las que los revolucionarios tuercen su propia cabeza y su propio corazón y hacen cosas que no querían hacer. Hemos visto ya cómo esta contrafinalidad histórica sólo es inevitable debido a la contradicción entre la escasez general y la emergencia de un exceso particular aislado de las fuerzas productivas sobre el cual se levanta el hecho soberano revolucionario pero aún no la posibilidad de mantener la duración de este hecho.

La “prehistoria de la humanidad” ha durado desde los inicios de la humanidad, hace un millón y medio de años, y su fin es posible a partir de la sociedad burguesa.

Desde luego, un mal crónico no se resuelve con una medicina mágica inmediata sino poco a poco. El torcimiento de las instituciones humanas, del ser humano, requiere también de un largo proceso para corregirse. El *Manifiesto del Partido Comunista* nos habla de un largo proceso revolucionario que puede comenzar con la siguiente revolución pero falta que la hagamos, lo propone en términos inmediatos y actuales pero no destinal y absolutamente; no dice *la siguiente revolución en la que participe el pueblo va a ser la revolución comunista triunfante*. Ciertamente Marx y Engels afirman que la caída del dominio de la burguesía y el triunfo del proletariado revolucionario son inevitables pero no que la próxima revolución sea la revolución comunista. Argumentan que es posible y cómo es posible, nos invitan a que lo intentemos. Pero es posible también que buena parte de las revoluciones que pueden acontecer o que realmente acontecen no sean como ésa que anuncian Marx y Engels, sino de las del otro tipo, las que corresponden todavía a la “prehistoria de la humanidad”.

Superación del capitalismo y superación de la prehistoria de la humanidad (Vaivenes, paradojas e ideologías)

A lo largo de los siglos XIX y XX la sociedad burguesa se ha desarrollado, ha crecido la sobreproducción, el progreso tecnológico, la riqueza. Las crisis de sobreproducción, desde la primera en 1825, ahora son más grandes y profundas. Pero en cada crisis la sobreproducción no es absoluta sino que el exceso de fuerzas productivas que el capitalismo no puede dominar es particular respecto de la escasez general que ha vivido la humanidad y el también capitalismo. Así, van apareciendo nuevos aportes en distintas áreas de la sociedad; ahora hay alimentos para todos, así como vestido y zapatos y en exceso, y hay también automóviles para todos y en exceso, etcétera.

De tal manera que la sobreproducción como síntoma de que es posible otro tipo de historia y otro tipo de revolución también es la base material no sólo para explicar las tragedias de los revolucionarios en términos psicológicos y ontológicos sino también para establecer materialmente los límites históricos del fenómeno. Debemos prever que es muy posible que en próximos movimientos revolucionarios se puede volver a presentar esta dialéctica trágica pero también ya sabemos a qué se debe: existen otros intereses, hay otra materialidad, no es algo inherente al cerebro humano o al mal del cosmos sino que las causantes son formas organizativas que podríamos mejorar y fuerzas materiales técnicas que también podrían mejorar. Por lo tanto, podríamos llevar a cabo distintas estrategias para combatir estas tendencias.

Ya hemos visto cómo en el curso de la Revolución francesa surge la cuestión de cómo consolidar el poder popular y se lo consolida a través de la Constitución. Ya tomamos el poder, ahora hay que crear la Constitución. Pero ¿a quién le toca sancionar las leyes? Entonces, por escasez de reflexión, por estrechez de miras, se propone que sean los legisladores pues siempre ha sido así. Pero en realidad ya hay nuevas fuerzas productivas y entre ellas el sabio excesivo Sade que explica que a los legisladores sólo les corresponde proponer las leyes y que es el pueblo el que debe sancionarlas. Si no lo hacemos así estaríamos volviendo a las fuerzas anteriores, más débiles, a la situación previa, por detrás de la situación nueva que es la de la realización de la soberanía del pueblo.

Y aunque muchos insistirán en que el pueblo es ignorante, conformista, escaso, incapaz de legislarse, estará allí la propuesta inteligente que de suyo es una nueva fuerza productiva que surge en la sociedad y que posibilita contraargumentar, contravenir, luchar, contra las escaseces previas y las dinámicas psicológicas atrasadas.

Queda así claramente ubicado en dónde está el problema: no en la psicología de los hombres ni en el mal cósmico sino que más bien hay malos manejos, fraudes y traiciones donde prevalece una insuficiente claridad política. El problema arraiga, así, en la escasez general y en esta escasez política particular.

Ya vimos cómo Sade observa el problema sin tomar en cuenta su contenido económico, sino sólo su aspecto político, como una escasez de ilustración política, y por eso intento dar mi argumento para completar su idea y desarrollarla. Entiéndase que Sade no ubica el problema en la psicología ni en el mal cósmico sino en la manera de hacer política y en el conflicto de intereses de clase, y, más aún, en que ya hay también otras clases sociales que también están luchando, lo cual le permite sostener en general la pertinencia de la soberanía del pueblo y, consecuentemente, también que éste debe sancionar las leyes. Todo su argumento es una propuesta para superar aquel aparente destino trágico de la revolución. La tragedia sí existe pero también existen ya los medios para evitarla. Los revolucionarios pueden ser atrapados en el proceso, pero también pueden lograr claridad.

Se ha abierto la época en que los revolucionarios no sólo pueden seguir equivocándose como antes; antes no simplemente podían no equivocarse sino que siempre se iban a equivocar, ahora no nada más pueden seguir equivocándose sino también pueden atinar. Esta es la posibilidad que se ha abierto con la sociedad burguesa, no que necesariamente atinen sino que pueden equivocarse y también pueden atinar. Ahora están allí las dos posibilidades, de una depende que las revoluciones sigan teniendo la misma dinámica, de la otra que tengan una dinámica como la que presenta el *Manifiesto Comunista*.

El problema no es absoluto, no es trágico, no es una condición mecánica, sino está históricamente determinada.

Históricamente determinado aquí no significa una determinación restringida al capitalismo o a la burguesía sino que alude a una historia de mayor duración. Se trata de toda la “prehistoria de la humanidad”, en la que existe este tipo de fuerzas productivas que son la base del conflicto entre escasez y soberanía, de eso está dependiendo la revolución y no de que los hombres no quieran realmente la libertad y sean fatalmente egoístas y de que entonces el Mal presida el cosmos, como pretende la ideología dominante.

Este argumento absolutista y trágico de la ideología dominante, aunque erróneo, es muy poderoso porque no sólo es un argumento de la clase burguesa sino de todas las clases dominantes, de toda la “prehistoria de la humanidad”, en contra del gran esfuerzo que le ha costado a la humanidad salir de todas sus esclavitudes; de ahí deriva su fuerza para confundirnos una y otra vez. Es muy importante reforzar la claridad sobre el punto porque a partir de ahí el entorno político de la época en su totalidad nos vuelve a sumir en la desesperación y en la frustración y hace que la gente crea que no hay salida, que los movimientos de izquierda nacen muertos.

La clase dominante profiere una y otra vez estas cosas absurdas, estas irracionalidades con apariencia de profundidades; así, por ejemplo, ve la solidaridad como algo inhumano, o propone una visión estática de los movimientos sociales en contraste con el dinamismo de la moda y de las inversiones de capital. Pretende ocultar que esos movimientos son procesos en los que se pregunta dónde, cuándo y cómo empezaron y dónde, cuándo y cómo terminaron.

La ideología dominante es la visión de alguien que sólo ve el momento, lo retrata congelándolo para reducir su idea de la historia a una serie de sucesos sin movimiento, sin proceso. Pero ese movimiento ya existía antes aunque no se veía y va a existir después, aun derrotado existe con otras formas y otras personas.

Asimismo, esta visión ideológica dominante identifica a los líderes de los movimientos con los movimientos mismos. Pero los movimientos y los líderes pueden seguir derrotados distintos. Los líderes también pueden actuar contra los movimientos, pueden corromperse, cumplir funciones o alcanzar objetivos que no tenían planeados.

¿Por qué cosificar los movimientos, por qué verlos como algo estático? Así, por ejemplo, me relata una militante del movimiento urbano popular de la Ciudad de México este proceso en el que la organización va adquiriendo formas diferentes durante 10 años. Una parte de los líderes se fueron a trabajar en lo que ellos creían que era más conveniente para la revolución democrática; ocuparon puestos públicos en los gobiernos cardenistas y lopezobradoristas creyendo honestamente en esa convicción. Otros activistas no estaban convencidos de eso y siguieron otro camino pero dentro del mismo movimiento que así sigue vigente a través de diferentes derroteros. Así ambas corrientes se reconocen cuando se encuentran, se identifican como partes del mismo movimiento. Pero otros líderes torcieron ya totalmente el camino y de manera muy clara dicen: “yo fui revolucionario de joven pero ahora ya no lo soy”, mientras que otros siguen en la lucha, están convencidos de que están en lo correcto y de que es importante actuar de esa manera y así también están creando otros movimientos y otras organizaciones, de manera que no podemos decir que el movimiento se terminó.

He aquí una crítica a la visión estática y cosificada propia de la ideología de dominio. Sin embargo, no es suficiente recurrir a la experiencia inmediata o de los últimos 25 años para contraargumentar a la reacción; la fuerza de la ideología reside en que, aunque no lo dice con todas sus palabras ni coherentemente, nos enfrenta a una experiencia milenaria desde la cual puede afirmar que los que siguen luchando son ilusos, en cambio los que ya se acomodaron en el poder son realistas, gente madura, que ha entendido cómo es la realidad y cómo puede moverse uno en ella.

Y ciertamente hay quienes están en el movimiento, en la resistencia, y que sí son ilusos, pero no porque estén haciendo la revolución, pues podrían hacerla dejando de ser ilusos, mientras que algunos de los que se incrustaron en el gobierno tal vez sí llegaron a la madurez. La ideología identifica ilusión con revolución y madurez con incrustarse en el poder. Y aunque rechacemos esa identificación ciertamente puede coincidir una cosa con otra, pero también tenemos que reconocer que la ilusión no necesariamente está fuera del poder. Puede ser que alguien se incrusta en el poder y apoya a un candidato pero no es el que gana; entonces ¿quién fue el iluso? También incrustándote en el poder le puedes apostar al candidato que pierde, y le apostaste al candidato reaccionario y ganó otra corriente.

En fin, ya vemos cómo es falaz la antinomia mecánica que afirma que ser iluso es igual a ser revolucionario y que incrustarse en el poder reaccionario es lo mismo que ser maduro. La madurez política puede darse entre gente

reaccionaria o entre gente revolucionaria, y la ilusión puede estar entre los revolucionarios y también entre los reaccionarios. No son características fijas como pretende el argumento reaccionario.

Insisto en que no es suficiente abordar desde la experiencia inmediata la dialéctica de los movimientos presentes frente a la visión estática reaccionaria de los movimientos sociales porque esta última está aludiendo a una experiencia de miles de años que nos rebasa si intentamos contraargumentarla desde una experiencia coyuntural. Hay que afrontar esa misma experiencia milenaria no desde una experiencia contemporánea sino explicarla, dar cuenta de la dinámica trágica de las revoluciones, y ya que hemos encontrado sus causas podemos aplicar al presente esta explicación a los últimos eventos, a nuestra experiencia actual o a la de nuestros contemporáneos. Para hacer esto no puedo enfrentar una experiencia con otra sino que tengo que plantear argumentos teóricos que se refieren a experiencias de mayor temporalidad.

La ideología dominante está implicando unas experiencias humanas de un millón y medio de años aunque sólo se refiere explícitamente a acontecimientos de los últimos tres siglos como la Revolución francesa y la Revolución rusa. Pues bien, los conceptos humanos y la propia humanidad duran más que eso, entonces hay que tener ideas o conceptos que también hablen de todo el arco de las posibilidades humanas, no reducir éstas ni siquiera al millón y medio de años. Hay experiencias humanas que rebasan ese arco y abarcan de tres a cuatro millones de años o más. En todo caso aquél es un argumento particular aunque su particularidad es muy abultada, tanto como la “prehistoria de la humanidad”. Este concepto de Marx no sólo establece una especificación histórica de lo que sucedió en el feudalismo (8 siglos atrás), o en el esclavismo (hace 3 mil años), o en la sociedad burguesa (tres o cuatro siglos). Se trata de una experiencia de millones de años. Y esto es lo que hay que rebasar. De ahí que Marx indique que en el momento del capitalismo es posible rebasar al capitalismo y al mismo tiempo todo lo que ha habido antes. Esta es la idea del *Manifiesto Comunista* y la del Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Se puede rebasar la prehistoria de la humanidad al rebasar al capitalismo, o también puede ser dicho a la inversa: rebasar al capitalismo sólo es posible si simultáneamente se rebasa la prehistoria de la humanidad. No se supera el primero si no se supera la segunda.

La revolución proletaria se presenta, así, como una empresa muy grande, se hace posible ahora pero hay que irla trabajando, hay que tener seguridades y hay que tener bien puesto el corazón, la cabeza, las alianzas. Se avanza por partes antes de lograrlo todo pero se puede lograr todo. Ciertamente se nos puede caer de las manos, puede haber traiciones, pero nos atenemos a una nueva posibilidad capitalista ya presente: la "prehistoria de la humanidad" acaba de mostrar un nuevo síntoma, que hay crisis de sobreproducción. Ese es el síntoma material, real e histórico, de que es posible otro tipo de historia.

Claro que es obligado refutar la caracterización de la coyuntura que hacen los reaccionarios señalando que están confundiendo a los que se incrustaron en el poder con los que siguen luchando, que están tergiversando argumentos. Pero la idea reaccionaria no sólo tiene fuerza argumentativa sino, como digo, también en el fuero interno de todas las personas porque alude a capas de realidad que todo mundo hemos experimentado en nuestras vidas. Por eso cuando reaparece el punto de vista reaccionario es importante tener listos los argumentos para no quedarnos pasmados.

Así, por ejemplo, en la izquierda no se le da suficiente importancia a la idea de la revolución como exceso positivo y prevalece en general la noción de que la revolución estallará cuando las contradicciones crezcan hasta provocar una destrucción de gente tal que la situación se haga insostenible, entonces la gente se va a organizar y se va a levantar.

Pero no es necesario que sea así. La ideología dominante nos enajena encerrándonos en la disyuntiva que dice: o la revolución depende de la voluntad de los revolucionarios, o la revolución depende de la contradicción, con lo que soslaya que fundamentalmente depende de algo positivo, de un exceso positivo materialmente determinado.

Así, por ejemplo, en África, donde la contradicción ha estallado, incluso allí, la revolución se sustenta en un exceso positivo. Por otro lado, también cabe resaltar la presencia en las revoluciones sociales de una revolución interior en la gente, y ciertamente es impensable una revolución que salga de la misma frustración y no de algo positivo. Para decidirte a hacer la revolución tienes que inspirarte en una esperanza positiva, en algo realmente esperanzador. Debemos ser capaces de identificar la convicción política con el carácter positivo del quehacer humano. Los militantes que nunca dieron ese salto, se podría decir emocional, son los que llegan a pensar que sólo cuando eran jóvenes podían ser revolucionarios pero no en su madurez.

El pensamiento revolucionario se tiene que volver un nido de vida pues uno termina pensando cómo vive, y si no adecúa su vida con su forma de pensar el pensamiento perece o decae. Para la ideología dominante el hombre es el lobo del hombre (Hobbes como matriz de la ideología burguesa actual), pero en verdad lo que hace posibles las revoluciones es el carácter positivo básico de los seres humanos y de sus relaciones, esto es, esperanzas fundadas en la realidad del diario convivir, del modo de vida diaria.

En capítulos anteriores vimos cómo el énfasis que pone Sade en que la labor política se basa en el poder supremo de la acción positiva refuta a quienes afirman que la maldad y la mezquindad “humanas son ontológicas y a quienes –como Georges Bataille– sugieren que Sade se basa en el Mal.

Dialéctica de las fuerzas productivas técnicas y de las fuerzas productivas procreativas en el curso de la revolución social

Para matizar nuestras observaciones generales acerca de la relación entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas cabe distinguir dentro de estas últimas las fuerzas procreativas respecto de las fuerzas productivas técnicas, que a su vez dependen de un desarrollo científico sobre cuya base se construye una nueva tecnología más poderosa y eficaz.

Cuidemos de no confundir la tecnología en general con la tecnología antiecológica que hoy prevalece. Hablo de una nueva tecnología que es más poderosa por ser sana, limpia, y porque entrega más riqueza en términos tanto cuantitativos como cualitativos. Pero el camino para producir esta nueva fuerza productiva técnica es muy complicado; se requiere de una nueva experimentación y de una nueva teoría científica y, luego, de la producción de una tecnología correspondiente. Es un camino muy largo y depende de la relación íntegra entre el sujeto humano, la sociedad humana y la naturaleza. Ese es el tipo de fuerzas productivas que producen más riqueza y que por ende crean los excesos positivos sobre cuya base se desequilibran las relaciones de poder, las nuevas riquezas que hacen ver que ya no hay por qué soportar la anterior opresión, y que pueden suscitar, así, un movimiento de soberanía revolucionaria. Pero este movimiento es, como hemos visto, meramente particular por cuanto en su conjunto las fuerzas productivas siguen siendo escasas, lo cual da lugar al vaivén o la dialéctica entre el momento de la toma del poder y la conservación del poder.

Hasta aquí hemos considerado solamente las fuerzas productivas técnicas, que son de las que depende el momento en que surge la soberanía y la transformación de duración en soberanía, el paso del momento de paz al momento revolucionario. Pero estas consideraciones se pueden complementar si tomamos en cuenta las fuerzas productivas procreativas, aquéllas que dependen de los propios seres humanos, no de la relación de los hombres con la naturaleza mediada por la ciencia sino de la relación entre los propios sujetos en la cooperación, la solidaridad, el reconocimiento o la que se pone en juego en la cuestión de quién sanciona las leyes, etcétera. Éstas son formas organizativas de los seres humanos, como las asambleas municipales de participación directa o las asambleas representativas, que son susceptibles de manipulación en tanto que en éstas no se distribuye la decisión. Como formas organizativas, son nuevas fuerzas productivas que dependen de los propios sujetos.

Esta modalidad de fuerzas productivas requiere claridad teórica respecto de los problemas que se ponen en juego y respecto de los acuerdos necesarios para definir las acciones que se deben llevar a cabo. No es imprescindible una nueva ciencia, una nueva experimentación, un nuevo proceso de elaboración científica que tarda años. La presencia de una nueva fuerza productiva técnica en la sociedad, que se manifiesta en las crisis de sobreproducción, indica que ya es posible la destrucción de la “prehistoria de la humanidad”, pero esta superación es posible precisamente porque, sobre la base de estas fuerzas productivas técnicas particulares que implican un exceso positivo, además, los seres humanos pueden construir por cuenta propia fuerzas productivas procreativas que dependen de los propios sujetos para contrarrestar la escasez general.

Atiéndase a este punto: aunque no se hayan producido nuevas fuerzas productivas técnicas a escala global, sino sólo un exceso particular, los seres humanos pueden producir fuerzas productivas procreativas en todos los aspectos y niveles de la vida social. Si se limitan al nivel político, como puede ser la construcción de un partido centralizado, y no se ocupan de la vida cotidiana el revolucionario vive una forma de vida que contradice sus ideas y eso lo debilita. El se esfuerza por conservar su convicción revolucionaria pero su forma de vida lo hunde en el mundo de su enemigo, el sentido de su vida es contrafinalista y contradice sus tareas y sus perspectivas revolucionarias.

En los años setenta del siglo XX en la izquierda se decía que no se podía ser revolucionario y beber coca-cola. En ese tiempo todavía no había destrucción flagrante de la ecología, sólo se veía a la *Coca-Cola* como una empresa imperialista. Pero actualmente no sólo se critica a la coca-cola porque es imperialista sino también porque es antiecológica y destruye la salud. Así, hoy es mucho más clara la incongruencia de la gente de izquierda que consume *Coca-Cola*, pero también cigarrillos, o alcohol, drogas, etcétera. Pero esto no significa que antes no existiera la contradicción, sino que ahora es reconocible.

Pero también hay quien puede decir: “sí, soy revolucionario pero mi familia es aparte”, o aquél otro que ve como algo natural que su mujer esté constreñida en las labores domésticas para que él pueda ser revolucionario.

Por supuesto hay que reconocer que se trata de un condicionamiento real. Realmente el constreñimiento de su mujer era la condición para que él actuara revolucionariamente. Pero esa situación no es absoluta. Hoy los dos podrían actuar revolucionariamente y construir una forma de vida común acorde con ello, quizá no sólo como pareja aislada sino con más compañeros.

Por otro lado, la dependencia de la mujer en una condición de cierta dominación significa que la calidad del trabajo revolucionario, así como la capacidad de lucha y de conciencia se vean limitadas, se coarten. Otra forma de relación con la mujer, con la familia, hace posible otra relación con la política, las capacidades de los revolucionarios podrían desarrollarse mejor.

Naturalmente aquí estamos tratando otro caso de fuerzas productivas procreativas, y desde esta perspectiva es que podemos reconocer que tales condicionamientos y situaciones existen pero no son absolutos, pues se puede encontrar la manera de que se organice la gente de otro modo para manejar estas situaciones. En este sentido dice Marx —en *Miseria de la Filosofía*— que la fuerza productiva más poderosa de una sociedad es la clase revolucionaria, o sea el propio sujeto organizándose económica y políticamente, a nivel cultural, a nivel doméstico, a nivel de la vida cotidiana y, en fin, a todos los niveles. Cuanto más niveles sean organizados humanamente los seres humanos oponen una fuerza material mucho más poderosa a la escasez general y a la tragedia aparentemente destinal.

A partir de lo dicho hasta aquí resulta evidente que la vigencia de la revolución se decide preponderantemente por esta creación de fuerzas productivas procreativas. Puede haber una revuelta pero puede ser que no pase de allí o que no trascienda más allá de una anécdota para la comunidad, como cuando hay estallidos sociales por una catástrofe natural sin que se suscite una auténtica situación revolucionaria.

Donde se forman efectivamente los núcleos de lucha, se mantienen y se van ampliando, no surgen personajes meramente anecdóticos sino que se forman nuevas personas en verdad, y es justo porque se siguen formando constantemente que logran imaginarse una senda verdadera para las clases revolucionarias. Este hecho obliga a ejercitar continuamente la discusión acerca de en qué sentido reformular o encaminar las fuerzas productivas procreativas. Pues la revolución no se reduce al estallido social sino que consiste en la creación de nuevas fuerzas productivas entre los sujetos. Así se va logrando que, con el tiempo, esa base material neoantropológica se convierta en *otro tiempo*, que se transforme prácticamente la historia.

Una vez observado el problema de conjunto, es posible y obligado mencionar –aquí necesariamente sólo en general– las múltiples confusiones que ha acumulado la experiencia de los procesos revolucionarios del siglo XX y lo que va del XXI.

El proletariado, la revolución comunista y Marx frente a la Revolución de octubre y los regímenes soviéticos

En primer lugar, volvamos sobre la naturaleza de las revoluciones sociales habidas durante el siglo XX, comenzando por la rusa de 1917, y en las que el campesinado ha jugado un papel más decisivo que el proletariado y que no obstante han querido ser presentadas por la derecha, o anunciadas con orgullo por la izquierda, como revoluciones proletarias, o en todo caso, ante la debilidad de la participación numérica y cualitativa del proletariado, se las señala como revoluciones socialistas –así como también a las sociedades nacidas de ellas–, pero sin especificar su carácter de clase en forma nítida y convincente.

Estos despropósitos lógicos e históricos se mantienen incluso –como en el caso de Stalin en la URSS– en escenarios autoritarios ajenos al socialismo y con las mismas formas de opresión y explotación de los trabajadores, propias del capitalismo.

Este irracionalismo crece junto con las emociones negativas –resentimiento, odio, depresión, frustración, etcétera– que se articulan con la ideología dominante, que es la causante básica de esa irracionalidad y esos despropósitos, sobre todo en boca de líderes e intelectuales de izquierda auténticos. Si cae el muro de Berlín en 1989 y la URSS se desmorona en 1991 y China se revela en el siglo XXI como potente país capitalista lleno de vitalidad, que refresca y apuntala al capitalismo mundial y en particular al imperio estadounidense, todos estos signos que confirman la naturaleza capitalista de esos Estados y de las revoluciones de las que surgieron todavía son anunciados como fracasos socialistas por autores de izquierda, entre ellos algunos marxistas. Fue así como procedió el intelectual de derecha Francis Fukuyama (autor de *El Fin de la Historia y el Último Hombre*), para enterrar al socialismo identificándolo con los países “socialistas” y así, al caer éstos, pudo decretar que el socialismo había muerto. Otros, para seguir ondeando la bandera del socialismo pero sin reconocer lo que realmente no lo fue, insisten en que si no se reconoce a la URSS y a China, por ejemplo, como países socialistas, y no digamos los portentosos procesos revolucionarios que les dieron nacimiento, se estaría despreciando el sacrificio de millones de personas que lucharon por el socialismo.³⁰ El argumento es de entrada chantajista en correspondencia con el resentimiento y frustración que lo origina, pero sobre todo es viciado ya que presupone cínicamente lo que habría que comenzar por demostrar, es decir, que esos millones produjeron históricamente sociedades socialistas, y no más bien lo que es cierto, que lucharon por construir las pero sin lograrlo. Pero precisamente si tenemos claro este hecho podemos reconocer el valor de sus anhelos y sacrificios, recordar su experiencia y aprender de ella para realizar –o por lo menos intentarlo– aquello por lo que lucharon.

En otros términos, en la teoría marxista la naturaleza clasista proletaria de la revolución socialista es constitutiva de ésta, y, a menos de que se demuestre la equivocación de esta teoría, es impensable cualquier proceso socialista que prescinda de dicha naturaleza de clase.

Por proletarios entendemos los trabajadores industriales y rurales y los jornaleros agrícolas, así como los asalariados en su conjunto en tanto trabajadores que no poseen los medios de producción necesarios para echar a andar el proceso de producción a fin de lograr un producto útil terminado o funcional con la división social del trabajo. Los campesinos o pequeños

³⁰ Véase Armando Bartra, *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis*, p. 31.

productores agrícolas no entran en dicha categoría pues tienen en propiedad medios de producción suficientes, pero bajo el nombre de campesinos numerosas poblaciones que no poseen dichos medios de producción, en verdad son gente proletarizada.

Es incontrovertible el papel de los campesinos auténticos en los grandes movimientos revolucionarios del siglo XX, pero también es demostrable que dicho papel y tales movimientos no han sido específicamente socialistas, aunque se pudieron aliar a los proletarios para realizar una posible revolución socialista, como en aquellas revoluciones –de las cuales la más importante fue la rusa de 1917– que, sin embargo, no han sido realmente socialistas, aunque ciertamente lo han intentado.

La inesperada complejidad y potencia del desarrollo capitalista del siglo XX ha generado confusiones y espejismos dentro y fuera de la izquierda que deben y pueden ser desechados. Así pues, no trato de negar la iniciativa revolucionaria o no reconocer esfuerzos auténticos en todo lo que valen, sino de evitar falsas ilusiones en la labor histórica de los oprimidos.

De las sorprendentes paradojas de la mundialización del capitalismo (la Revolución de octubre de 1917 y la hegemonía mundial de Estados Unidos)

El siglo XX ha sido testigo de la mundialización efectiva del capitalismo industrial, esto es, el proceso más complejo y más contradictorio de la historia de la humanidad. En él las revoluciones sociales, junto con la acumulación originaria de capital o el franco despojo y la expropiación y las crisis económicas, han sido utilizadas por el capitalismo para desarrollarse y extenderse a zonas atrasadas del planeta (México, Rusia, China, India, etcétera), con sus respectivas revoluciones y transformaciones.³¹

³¹ Marx observó en el siglo XIX este fenómeno que en el xx alcanzó proporciones gigantescas: “En algunos países, mucho antes del periodo de la gran industria, la cooperación y combinación de los medios de trabajo en manos de unos pocos produjeron, aplicadas a la agricultura, revoluciones intensas, súbitas y violentas del modo de producción y por tanto de las condiciones de vida y de los medios de ocupación de la población rural. Pero en un principio esta lucha se libra más entre los grandes y los pequeños propietarios rurales que entre el capital y el trabajo asalariado; por otra parte, cuando los trabajadores resultan desplazados por los medios de trabajo, ovejas, caballos, etcétera, actos directos de violencia constituyen aquí, en primera instancia, el supuesto de la revolución industrial. Primero se expulsa de la tierra a los trabajadores, y luego, en el caso de Inglaterra, crea a la gran industria, por vez primera, su campo de aplicación. En sus comienzos, pues, este trastocamiento de la agricultura presenta más bien la apariencia de una revolución política” (*El Capital*, tomo I, cap. XIII, § 5, pp. 523-524).

La acumulación de capital mundial también ha utilizado las guerras y las manipulaciones financieras cada vez más grandes y complejas.

Tras grandes esfuerzos y sacrificios, en lugar de la sociedad socialista la revolución en Rusia dio a luz una nueva forma de capitalismo industrial. Al mismo tiempo, las dos guerras mundiales desbrozaron el camino para el desarrollo capitalista mediante la destrucción de millones de seres humanos y de inmensas riquezas capitalistas de los países europeos para encumbrar a Estados Unidos como país capitalista hegemónico en sustitución de Gran Bretaña, cuyas condiciones geopolíticas y geoeconómicas resultaron insuficientes para esa función hegemónica.

En mi libro *El siglo de la hegemonía mundial de Estados Unidos. Guía para comprender la historia del siglo XX, muy útil para el XXI*, he abundado sobre este fascinante tema.

Capítulo 8

UN MARAT (I) PARA EL PUEBLO REVOLUCIONARIO Y CONTRA LA BURGUESÍA EN LA SEGUNDA ETAPA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

De cómo ante los eventos contrarrevolucionarios Sade hace suyas las posiciones de Marat

En el capítulo anterior hemos señalado que –en la compilación que estamos utilizando– los tres escritos políticos de Sade más importantes del periodo que nos ocupa son *“Palabras de un ciudadano de París al rey de los franceses”*, *“Idea sobre el modo de sanción de las leyes, por un ciudadano de la Sección de Piques”* y *“Discurso pronunciado en la fiesta dedicada por la Sección de Piques a los manes de Marat y Le Pelletier, por Sade, ciudadano de esa sección y miembro de la Sociedad Popular”*. En los capítulos 5 y 6 comentamos los dos primeros y en este capítulo 8 nos ocupamos del tercero. Sin embargo, en el capítulo 7 hemos comentado otros escritos que de alguna manera son secundarios respecto de aquellos tres principales, pero que cronológicamente son anteriores al tercero y por eso los comentamos antes de este último. Vimos, así, cómo Sade critica la militarización de la revolución francesa en la *“Petición de las secciones de París a la Convención Nacional”*, y la fuerte insistencia de Sade en la unidad republicana con base en la Constitución, en *“La Sección de Piques a sus hermanos y amigos de la Sociedad de la Libertad y la Igualdad, en Saintes, Departamento de La Charente inferior”*, del 19 de julio de 1793.

Ahora, para concluir los comentarios a estos escritos menores, en este apartado me ocuparé de *“Extracto de los registros de acuerdos de la Asamblea Nacional y Permanente de la Sección de Piques”*, fechado el 12 de julio de 1793. Destacan en este escrito la descripción de las circunstancias del momento y una serie de propuestas que hace la Sección de Piques a la Asamblea Nacional. En los primeros párrafos se describen situaciones de enredo provocadas por agitadores contrarrevolucionarios que calumnian a patriotas parisinos auténticos y los acusan de ser contrarrevolucionarios. En este momento, cuatro años después de la toma de La Bastilla, las aguas están muy movidas. Hay fuertes tendencias a militarizar la Revolución y sobre todo a instalar en París un ejército asalariado como instrumento de los contrarrevolucionarios, que ya no sólo están actuando desde fuera de las filas de la Revolución sino que se encuentran incrustados en el gobierno o en la Asamblea Nacional. Finalmente, está la contrapropuesta de más bien armar al pueblo en contra de estos intentos contrarrevolucionarios.

Luego de exponer las argumentaciones que se desprenden de la descripción de los eventos del día, el texto concluye con las propuestas que emanarían de aquéllas:

“Luego de todas estas consideraciones [–es decir, las aludidas argumentaciones–], la Asamblea General de la Sección de Piques nombró a los ciudadanos Damilot y Beljambe a los efectos de llevar la presente decisión al Comité de Salvación Pública de la Convención Nacional, al Consejo General de la Comuna y al ministro de la Guerra, y les ordena:

1º que soliciten al Comité de Salvación Pública de la Convención Nacional la pronta anulación del decreto concerniente al ejército mercenario de 6 000 hombres en París y que lo exhorten a la vigilancia contra cualquier proyecto de guardia pretoriana, de ejército central y, en fin, de cualquier especie de corporación en París que no fuese votada por la gran mayoría de las secciones de esa ciudad.”

Así pues, la asamblea de la sección de Piques rechaza la instalación de un ejército profesional en París porque fácilmente servirá de instrumento de las facciones contrarrevolucionarias y como guardia pretoriana en contra del pueblo.

Ya comentamos, en el capítulo anterior, la alusión al uso que distintos generales romanos hicieron de estas guardias pretorianas para amenazar al senado y a la república romanos. Más abajo veremos que dos años antes Marat había previsto el peligro de que los ejércitos profesionales se utilizaran como guardia pretoriana en contra de la Revolución, Sade está recuperando este argumento de Marat.

“2º solicitar al Consejo General de la Comuna el pronto equipamiento, armamento y partida de los 1800 hombres requeridos para el Departamento del Eure.” Se trata de apoyar al departamento de Eure, amenazado por los movimientos contrarrevolucionarios, no con un ejército profesional sino de ciudadanos patriotas auténticos.

3º solicitar al Consejo General de la Comuna y al ministro de la Guerra la distribución en las 48 secciones de París de los 6.000 fusiles que el ayudante general Muller anunció tener a su disposición para el ejército mercenario; y pedir en todo caso que el ministro de la Guerra devuelva a la Sección de Piques 580 fusiles que ésta proporcionó para las

diferentes levas hechas hasta hoy, en cualquier estado en que se hallen por cuanto ella se encargará de hacerlos reparar inmediatamente.”

Bajo el aspecto aparentemente administrativo de esta propuesta destaca el fondo político crucial: se trata de armar al pueblo, de que los fusiles sirvan no para armar un ejército asalariado que se imponga en París, la ciudad revolucionaria por antonomasia, que como guardia pretoriana amenaza al movimiento revolucionario.

Los fusiles se deben entregar a las secciones o municipios en los que el pueblo se ha organizado administrativamente y para seguir llevando a cabo la Revolución. Esta exigencia vale tanto para los 6 mil fusiles que pretendían utilizar para la guardia pretoriana contrarrevolucionaria –que ahora se pretende ampliar con un “ejército central que se compondría de 88 mil hombres”– como los 580 fusiles que se le deben reintegrar a la Sección de Piques y le pertenecen.

“4º pedir al ministro de la Guerra una orden para que en un plazo de 24 horas se restituya a la Sección de Piques la pieza de cuatro que proporcionó para la Vendée”.

Es decir, que se le entreguen al pueblo todas las armas disponibles porque a cuatro años de iniciada la Revolución la situación es turbulenta; la contrarrevolución ha crecido, sobre todo por parte no del Antiguo Régimen sino de la burguesía. En este contexto se radicaliza la posición de Sade, que pasa de la lucha contra el Antiguo Régimen a la lucha contra la burguesía revolucionaria y se sitúa directamente con el pueblo.

“5º pedir que el Consejo General de la Comuna esté vigilante en relación con diferentes disposiciones de seguridad general que pueden requerir los detalles que contiene esta orden, y

6º la Asamblea General resuelve, además, que esta decisión sea enviada a las 47 secciones para invitarlas a concurrir con la Sección de Piques a la elección de los medios capaces de mantener en París la unión, la fraternidad, y la indivisibilidad de la república.”

Lo que hay que salvar en momentos difíciles es la unión y la fraternidad y todas las secciones deben participar para que París no quede aislado, todo el pueblo debe entender que se encuentra bajo la amenaza de la contrarrevolución, que debe impedir la formación de una guardia pretoriana y que es urgente armar al pueblo.

Fases de la Revolución francesa y el momento en que Sade interviene en ella retomando a Marat

Antes de comentar el discurso de Sade en las honras fúnebres de Marat y Le Pelletier, vale la pena hacer una breve semblanza de la coyuntura política.

En términos generales, la Revolución francesa presenta tres grandes etapas; la primera comienza con la toma de La Bastilla, el 14 de julio de 1789, y concluye en 1792. En esta primera etapa el problema fundamental es el de la lucha contra el rey y el Antiguo Régimen, en torno, a la cuestión de la ley y la unidad nacional para construir la nación en torno a una Constitución sobre la base de la soberanía del pueblo en vez de la soberanía del rey. Esta es la etapa de la revolución burguesa basada en el movimiento popular, en la que se enfrentan la burguesía y el pueblo contra el rey y la aristocracia como clase dominante.

En esta etapa se publican los escritos más importantes de Marat de los que Sade retomará ideas dos o tres años después, precisamente en los escritos políticos que estamos comentando. Estas ideas se refieren a cuestiones como el ejército popular o el peligro de la militarización de la Revolución con ejércitos profesionales. Marat formula entonces por primera vez su teoría del terror revolucionario, esto es, de la necesidad de utilizar la violencia y el derramamiento de sangre en contra de la aristocracia y las facciones contrarrevolucionarias mediante la insurrección revolucionaria. Sade retoma estos tópicos en el discurso en honor a Marat, de 1793, especialmente la cuestión de los derramamientos de sangre en la Revolución.

En el mismo periodo de 1789-1792 Marat escribe sus reflexiones sobre la democracia directa, el ejército popular y la oposición a que se imponga una guardia pretoriana en París, que Sade recupera para el momento subsiguiente de la Revolución.

Sade recupera todas las posiciones políticas de Marat contra el Antiguo Régimen para combatir la contrarrevolución, que es en parte aristocrática pero crecientemente burguesa.

En la segunda etapa de la Revolución francesa, que va de 1792 a 1795. Marat es asesinado (1793). Albert Soboul, uno de los historiadores más importantes de la Revolución francesa, llama a este segundo periodo “el despotismo de la libertad” porque en ese entonces la Revolución, que ya ha tomado el poder, tiene que desplegarse en forma despótica.

Existe un gobierno popular y el movimiento revolucionario está en su apogeo pero al mismo tiempo la burguesía y el pueblo se enfrentan directamente. Éste es el periodo en el que Sade es excarcelado y escribe los textos políticos que estamos comentando. El primer periodo, el de la revolución burguesa, y este segundo, el del gobierno revolucionario y del movimiento popular en el que se inicia el enfrentamiento político entre la burguesía y el proletariado, se distinguen y se articulan a partir de la insurrección del 10 de agosto de 1792, varias veces aludida en los escritos que nos ocupan.

Ya hemos visto que Sade habla de los “hombres del 14 de julio” y de los “hombres del diez de agosto”. Estos “hombres del 14 de julio” (de 1789) son los de la toma de La Bastilla, cuando comienza el proceso en el que se decide cómo se organiza la República francesa. Por otro lado, el 10 de agosto de 1792 es el día del asalto a las Tullerías, el palacio real, una insurrección popular contra los manejos de la burguesía y la aristocracia que están consolidando su alianza. Antes de que atacaran al pueblo, éste se levantó y abolió la realeza. Entonces la aristocracia, arrinconada, renunció a sus privilegios y a sus títulos nobiliarios. Este acontecimiento emblematiza el mejor momento de Marat, quien en sus escritos en el periódico *“El Amigo del Pueblo”* estuvo advirtiendo de los peligros de la contrarrevolución y de que la aristocracia y la reacción no iban a ceder con meros argumentos, sino que el pueblo debía actuar con violencia para imponerse pues de lo contrario lo iban a masacrar.

Marat denuncia que están preparando el cerco al pueblo, y aunque no dirige la insurrección popular del 10 de agosto ha estado examinando la situación y señalando el camino para darle luces al pueblo. Así, destaca como un político muy importante porque advirtió los peligros y actuó como un verdadero amigo del pueblo. El previo el camino que siguió la Revolución. De ahí que la alusión de Sade a los “hombres del diez de agosto” implique la referencia a la importancia de Marat. Es la fecha emblemática de Marat y del llamado a que el pueblo defienda sus logros democráticos en contra de las corruptelas de la burguesía que intenta frenar la Revolución que ella misma inició. Luis XVI es guillotinado el 21 de enero de 1793.

Después de haberse encumbrado el gran revolucionario, las corrientes de derecha, especialmente la Gironda, le fabrican un juicio político del que afortunadamente sale exculpado. Sin embargo, Carlota Corday, seguidora de la Gironda, asesina a Marat en su bañera. Este evento señala el momento más virulento de lucha entre las corrientes radicales y las moderadas y de derecha,

es decir, entre las corrientes auténticamente populares y proletarias y las corrientes de la burguesía revolucionaria y reaccionaria.

Poco después del asesinato de Marat, en medio del avance de la derecha, reencarcelan a Sade. Uno de los motivos –no dichos, pues todavía las corrientes favorables a Marat tienen fuerza– de su encarcelamiento es su discurso en favor de Marat. Estará recluido casi un año, de noviembre de 1793 –Marat es asesinado el 13 de julio– a octubre de 1794.

La situación es peligrosa para Sade como político radical en un momento en que la derecha está en ascenso y fácilmente se encuentran motivos para atacarlo, aparentemente no por ser de izquierda sino por ser aristócrata y además porque publicó *Justine* (1791), una obra que ataca a la moral, que actualmente es republicana. De ahí que al salir de nuevo de la cárcel Sade, al ver cómo ha cambiado la situación política, ya no interviene en política y se recluye a escribir, se oculta, desde octubre de 1794 hasta 1801, cuando vuelve a ser encarcelado, ahora por Napoleón. Estará en la cárcel 13 años, hasta su muerte en 1814.

El tercer periodo de la Revolución francesa, que va de 1795 a 1799, es descrito por Soboul en un capítulo que titula “Un país gobernado por los propietarios, república burguesa y consolidación social”. Las contradicciones entre el pueblo y la burguesía se resuelven a favor de la burguesía en un proceso marcado por el asesinato de Marat, el encarcelamiento de Sade y el guillotinado de Robespierre y otros miembros del ala izquierda de la Revolución. Se consolida así el dominio de la burguesía.

Con lo dicho queda ubicado el momento en que Sade escribe sus textos políticos, así como la relación que éstos mantienen con los escritos y preocupaciones de Marat.

Marat para Sade, contra la burguesía y a favor del pueblo, y Sade para Marat

La relación de Marat con Sade es peculiar y paradójica en extremo. Sade conoce la trayectoria política de Marat y muchos de sus escritos, lo admira, se identifica con él como líder y por su autenticidad. Habría que hacer un estudio especial de esta relación.

La propuesta de democracia directa que encontramos en *“Idea sobre el modo de sanción de las leyes...”* proviene originalmente de Marat, así como el rechazo a la constitución de un ejército profesional con el pretexto de “proteger” la Revolución, el señalamiento de la necesidad de la violencia revolucionaria y la idea de armar al pueblo. Lo específico de Sade aquí es que recupera a Marat –con algunos aportes propios– para la nueva coyuntura, es decir, ahora para enfrentar la contrarrevolución burguesa y con especial énfasis en la necesidad de la violencia revolucionaria. En el discurso de Sade en honor de Marat y de Le Pelletier se reflejan claramente estos aportes de Marat a la teoría de la revolución, estas cuatro grandes herencias de Marat que Sade le reconoce. Sin embargo, el reconocimiento de Marat hacia Sade es completamente distinto, se trata de una relación asimétrica. Marat casi no conoce a Sade, difícilmente habrá leído alguno de sus libros. Sabe de él de oídas y por los chismes que esparció la aristocracia durante el Antiguo Régimen para justificar su encarcelamiento y los que la burguesía propaló cuando salió de la cárcel. En ambos casos lo pintan como un monstruo y, además, como un perverso aristócrata que se está haciendo pasar por revolucionario. Tal es la imagen de Sade que tiene Marat, quien incluso en un momento dado propugna porque se lo enjuicie y se lo guilotine. Sade se salva por casualidad.

En efecto, muy poco antes de su asesinato, Marat promueve la aprehensión de un conde LaSale, y sólo porque se equivoca su nombre Sade se salva.

Marat insiste en que hay que perseguir y enjuiciar a los aristócratas que se visten de revolucionarios para minar desde dentro la Revolución y así escribe contra el conde LaSale en *“El Amigo del Pueblo”*. Llega a darse cuenta de su error en el nombre pero sólo poco antes de ser asesinado.

La sorprendente presencia del discurso de Sade sobre Marat

Sabios de esta relación asimétrica entre Sade y Marat, comentemos el "Discurso pronunciado en la fiesta dedicada por la Sección de Piques a los manes de Marat y Le Pelletier, por Sade, ciudadano de esa sección y miembro de la Sociedad Popular", fechado el 29 de septiembre de 1793.

El texto es sorprendente por muchos motivos, en primer lugar por su presencia, en segundo lugar por su contenido. Por su presencia significa que uno no creería que Sade alguna vez habló de Marat.

¿Qué relación puede haber entre Sade y Marat, entre un revolucionario republicano de izquierda y un aristócrata literato autor de novelas tenidas por pornográficas?

Además, le piden a Sade que pronuncie el discurso. La gente que militaba junto con el ciudadano Sade en el movimiento democrático consideran que a él le corresponde redactar y pronunciar el discurso no sólo por su conocimiento de la trayectoria y la importancia del muerto sino por su identificación con él. Es conmovedor que le hayan encomendado el discurso. Marat es ampliamente reconocido en toda la nación francesa, es querido por el pueblo —no por la derecha— y su asesinato es tragedia nacional. Todo mundo está observando estas honras fúnebres y Sade es el principal orador no obstante que es aristócrata. Pero ahora es ciudadano. Es mucho lo que tuvo que remontar este hombre para que todo mundo reconozca que a él le corresponde indudablemente ese honor.

La presencia del discurso de Sade sobre Marat y Marat-Sade

La relación entre Marat y Sade ha sido motivo de reflexión durante el siglo xx, y no sólo la relación en sí misma sino además para explicar a Sade, pues se ha tratado de caracterizarlo a partir de su relación con Marat, la cual es, sin embargo, una relación contradictoria y no claramente observada. Esto es, se trata de una relación realmente contradictoria pero a la que se le añaden otras contradicciones que no son reales sino que involucran confusiones que luego se convierten en eso nombrable como “Marat-Sade”. Las contradicciones reales giran, como hemos visto, en torno a la disimetría de la relación y a su no reciprocidad, pero al interpretar lo que dice cada uno, Marat y Sade, y así tratar de definir la relación entre ambos, a la disimetría se le añaden contradicciones que son inventadas por los que la interpretan y de modo que, sin embargo, imperceptiblemente, soslayan la irreciprocidad de la relación.

Esta fusión de contradicciones reales e inventadas se representa concentrada en la famosa obra de teatro de Peter Weiss conocida como *Marat-Sade*. Esta obra teatral tuvo una importancia decisiva en el siglo XX porque en ella se trata de integrar dos grandes corrientes que van a modificar el teatro clásico tradicional, esto es, la propuesta de Aristóteles según la cual en una obra de teatro siempre debe haber unidad de acción, de tiempo, de espacio y de personaje. La trama de la tragedia tiene que ocurrir en un lugar, durante un día (tiempo unitario) y con un personaje que guía la acción dramática. Estas

tres unidades del teatro clásico van a ser modificadas por dos grandes propuestas durante el siglo XX, la del “teatro épico”, inaugurada por Stanislavski y desarrollada por Bertolt Brecht, y la del “teatro de la crueldad”, de Antonin Artaud. La primera se inicia a fines del siglo XIX y, con Brecht en los años veinte del siglo XX, y madura en los cincuenta. Por su parte, la propuesta de Antonin Artaud se gesta en los años treinta y cuarenta del mismo siglo. Pero en los sesenta ya se han publicado suficientes escritos teóricos sobre las nuevas corrientes dramáticas y se han publicado bastantes obras importantes, especialmente de Bertolt Brecht, como *Madre Coraje, La Vida de Galileo* y *La Ópera de los Tres Centavos*, entre otras. En *Marat-Sade*, de 1963, Peter Weiss recupera ambas teorías y promueve una nueva propuesta teatral que las integra. Se trata de un teatro épico-revolucionario en el cual el personaje principal es el pueblo, la gente, las masas; lo que figura en primer plano no es un personaje individual sino las contradicciones de una época. Así, en la obra *El Asesinato de Trotsky* también intenta reflexionar no sólo la época capitalista sino sobre todo las contradicciones de la revolución rusa y la construcción del así llamado “socialismo-en-un-solo-país”.

Pero su obra más emblemática y más célebre es indudablemente *Marat-Sade*, en ella se sintetizan las contradicciones de la Revolución francesa y de la revolución burguesa en general y al mismo tiempo de la revolución proletaria, tanto las ocurridas como alguna posible. Estas contradicciones se sintetizan justamente en el diálogo entre Marat y Sade. Dos perspectivas para revolucionar a la sociedad burguesa se enfrentan y se ponen en escena. Evidentemente Peter Weiss se basa en el discurso de Sade en el homenaje póstumo de Marat y Le Pelletier, y sobre todo en la presencia del discurso mucho más que en el contenido preciso del mismo.

El título completo de la obra de Peter Weiss es *Persecución y asesinato de Jean-Paul Marat, representado por el grupo escénico del hospicio de Charenton*. En la obra de Weiss Sade supuestamente dirige en 1808, después de la Revolución, la puesta en escena de acontecimientos que tuvieron lugar en 1793 y que culminaron con el asesinato de Marat. En 1808 efectivamente Sade se encuentra recluido en el hospicio de Charenton, donde muere unos años después.

Por supuesto habría que hacer un comentario aparte y pormenorizado de esta obra de Peter Weiss, observando sobre todo cómo malinterpreta las posiciones de Sade. Su captación de Marat no es tan deficiente pero sí la de Sade. Así, en la obra se escenifica un diálogo posible de Marat con un

aristócrata radicalizado que supuestamente es Sade pero que realmente no corresponde con él. Sin embargo, independientemente de que en ella se deforma la personalidad de Sade, se trata de una gran obra de teatro por las propuestas que introduce, de gran relevancia política y estética, en las que se plantean importantes discusiones sobre la sexualidad, la moral y la ética de distintas épocas conectadas y confrontadas entre sí aunque distantes por varios siglos, como las de la Revolución francesa y la Revolución rusa, e incluso una posible revolución en la que se planteó el problema: ¿y ahora qué hacemos?

La obra *Marat-Sade* ha influido indudablemente en muchos otros tratamientos de Sade, tanto biográficos como sobre todo artísticos. Por ejemplo, la película *Letras Prohibidas: la leyenda del marqués de Sade*, dirigida por Philip Kaufman, se basa en buena medida en la idea dramática de Peter Weiss que ubica a Sade en la casa para enfermos mentales de Charenton y no en La Bastilla, ni cuando está en libertad actuando como ciudadano político.

Weiss centra la mirada en el Sade dramático, el que puede dar mayor jugo a una obra de teatro, que es el que se encuentra encerrado en Charenton, este asilo para enfermos mentales. Sade no está loco pero lo tienen recluido allí porque es tenido por loco por la opinión pública. Así que se echa de ver mucho de la visión de la sociedad. A Peter Weiss le interesa no sólo el personaje sino la época, cómo él ve ésta, cómo vive y se anuda en contradicciones y trata de resolverlas.

En fin, ¿cómo está viendo la época a Sade? Como un loco; no lo puede ver de otra manera. Pero en Charenton efectivamente Sade dirige una pequeña compañía de teatro y representa obras cuyos actores son internos del manicomio, un poco como diversión de Sade y un poco como terapia para los enfermos mentales. Esta situación, representaciones teatrales en un manicomio con los enfermos como actores, también es muy interesante en términos epocales, pues el teatro permite mostrar cómo la gente en la vida cotidiana actúa como loca. Una obra de teatro en la que los actores son locos deja ver lo que la gente común es y lo que oculta.

Así, cuando el espectador pregunta por qué a este actor se le va la onda y parece olvidar el diálogo o lo sustituye, el mismo espectador toca la contestación con la yema de los dedos pues a ti también se te va la onda en la vida real.

Este doble fondo de una época en la que la gente se cree normal porque acepta las reglas de la época, pero esas mismas reglas la vuelven loca –ésta es la situación de esta época–, se puede mostrar no hablando de la época sino de una situación real en la que participaron personajes históricos.

Weiss le quiere sacar todo el jugo a esta situación dramática para el teatro épico en el que participa toda una época; algo así como si el materialismo histórico hiciera teatro: ¿cómo sería una teoría de una época pero teatralizada? Una de las propuestas más audaces de algo como eso es *Marat-Sade*.

Peter Weiss se atiene con rigor a las circunstancias históricas reales aunque con algunas licencias como ésta de representar bajo la dirección de Sade una obra de teatro sobre Marat en el manicomio de Charenton. A Charenton asistían efectivamente, como actos de beneficencia, las clases altas a ver las obras de teatro de los locos. Peter Weiss pudo captar el interés de este hecho tan sorprendente en el que se muestran muchas cosas.

Como decía, el señor Sade es el director teatral. Realmente fue director de muchas obras y *Marat-Sade* es una representación de una obra de teatro que a su vez se representa en el manicomio de Charenton bajo la dirección de Sade y lo que ella pone en escena es el asesinato de Marat. Esta última obra nunca se representó, pero realmente ocurrieron el asesinato de Marat y aquellas representaciones dirigidas por Sade y realmente existe una relación histórica y biográfica entre Sade y Marat. Así que Peter Weiss junta estos eventos reales para representar la época. Y no solamente la época de Sade sino la nuestra. La obra de Weiss es genial por lo que está imbricado en ella, aunque, desafortunadamente, distorsiona la personalidad y del pensamiento de Sade. Pero esta obra ha sido muy influyente por tantos valores que contiene.

Así, por ejemplo, *De Sade* (dirigida por Cy Endfield), otra película biográfica sobre Sade, es influenciada por la idea de las representaciones teatrales en Charenton. En *Letras Prohibidas* la acción tiene lugar en Charenton, relata y fantasea solamente los últimos días de Sade, mientras que *De Sade* relata toda su vida, desde que es niño hasta que muere, y el procedimiento de introducir una obra de teatro en otra –que es característico de *Marat-Sade*– ahora sirve para sugerir que la vida de Sade fue una magna sucesión de imposturas, aunque con elegancia, como una sucesión de teatralizaciones del divino Marqués. Así se lo humilla pero diciendo que se lo diviniza.

De hecho podemos decir que la recuperación artística o estética de Sade después de *Marat-Sade* siempre tiene el sello de *Marat-Sade*, siempre es *Marat-Sade*: Charenton, la representación teatral, la vida de Sade como teatro. Los dramaturgos y los cineastas que se ocupan de Sade hacen juegos con todo esto. Tan influyente ha sido la obra de Weiss.

Y bien, todo esto se basa fundamentalmente en la presencia de este escrito de Sade que estamos comentando. Sorprende que Sade tenga que ver con Marat y que Marat tenga que ver con Sade. ¿Qué es esto? La noción que tengo de Marat es x y la noción que yo tengo de Sade es y . Pero nunca tengo una noción en que x y y en algún punto coincidan. Pero realmente coincidieron, y aquí está el discurso de Sade que lo prueba. Pero, como digo, este discurso todavía es más sorprendente por su contenido. Fijémonos ahora más en este contenido, mismo que ha pasado desapercibido para los intérpretes, y especialmente para el propio Peter Weiss.

Comentario al contenido del discurso de Sade sobre Marat

El escrito está dividido en cuatro partes. Una primera incluye los primeros tres párrafos y comienza con una justificación de por qué hay que hacer un homenaje a Marat y a Le Pelletier.³² Se entiende que hay corrientes políticas que no quisieran hacer homenaje a Marat, son corrientes contrarias a él y hay que justificar una intervención pública y, precisamente, política. Este hecho ya revela las graves contradicciones que se están poniendo en juego en ese momento en la luchas de clases en Francia.

Pero lo más importante es que en esta justificación se ponen en escena dos series de conceptos. En primer lugar están dos grandes conceptos éticos generales, el concepto de reconocimiento (el pueblo reconoce a un héroe) y el de reciprocidad, como principios éticos mediante los cuales Sade va a justificar este homenaje a estos dos grandes hombres. La reciprocidad, pues, está en el centro del escrito de Sade, y por lo tanto el reconocimiento a lo que un hombre a dado a otros hombres, a su pueblo, a los franceses.

³² Louis-Michel le Pelletier, conocido como “el amigo de la moral y de las leyes”, desempeñó un papel fundamental en la Revolución francesa al defender los derechos del pueblo y la igualdad de todos los ciudadanos proponiendo la supresión de los títulos nobiliarios, aunque él mismo era marqués de Saint-Fargeau. El 21 de junio de 1790 lo proclamaron presidente de la Asamblea Constituyente, y cuando se aprobó la Constitución de 1791 fue nombrado ponente de la comisión de justicia de la Asamblea que redactó el primer Código Penal francés. El 20 de enero de 1793 Le Pelletier votó a favor de la ejecución de Luis XVI en una votación que fue de 360 votos en contra frente a 361 a favor del regicidio. Aquella misma noche un antiguo escolta del monarca lo mató clavándole una espada en el costado.

¿Qué haría un sádico? Pues lo contrario, no reconoce lo que alguien hace por él, se comporta cruel e indiferente. Así, pues, es evidente que el personaje sádico o los personajes que Sade presenta en sus novelas no son Sade. El insiste en la reciprocidad y en el reconocimiento como fundamento de las relaciones humanas interpersonales y políticas de todo un pueblo.

El centro de la vida social es el reconocimiento. Nos podemos tratar recíprocamente, en eso consiste la humanidad. Por eso son criticables la crueldad y la indiferencia, por eso son criticables los personajes sádicos, y Sade los crítica. Estos primeros párrafos nos ofrecen la clave auténtica del pensamiento de Sade y desautorizan de entrada todas las interpretaciones sádicas de Sade.

Pero hay otro par de conceptos que se ponen en juego en estos párrafos iniciales, que son la oposición o, mejor, la comparación histórica –la identidad y la diferencia– entre la Francia revolucionaria republicana y la Roma antigua. De aquí deriva Sade una propuesta ética. Sade lleva a cabo en todos sus escritos una crítica a la situación moral tanto de la sociedad del Antiguo Régimen como de la sociedad burguesa naciente y denuncia las perversidades –sobre todo sexuales– en vista de construir una nueva ética. Pero ¿de dónde obtiene esta nueva ética? ¿Qué quiere proponer? Es una ética republicana de tipo romano pero a la que Sade le añade dimensiones cristianas modernas y especialmente revolucionarias o relativas a la Revolución francesa.

Las costumbres de la República romana, de acuerdo con una ética demasiado rígida “avara”, “exigían, mediante una ley severa, un largo intervalo entre la muerte del hombre célebre y su panegírico”. Frente a lo cual Sade reclama:

“no imitemos ese rigor, eso enfriaría nuestras virtudes; no ahogemos jamás un entusiasmo cuyos inconvenientes son mediocres y cuyos frutos son tan necesarios; franceses, honrad y admirad siempre a vuestros grandes hombres”.

La Revolución francesa debe recuperar la ética republicana romana pero llevándola a un nivel de humanidad, de reciprocidad, de reconocimiento amplio, generosos y sin cortapisas.

Esta conexión y contraste entre la ética cristiana y la ética romana está presente en las novelas de Sade, especialmente en *Justine*,³³ y es completamente explícita en el cuento “*Emilia de Tourville o la crueldad fraterna*”.

³³ Véase Jorge Veraza U., “*Justine* o la crítica política, ética y psicosocial”.

Esta justificación general del homenaje a Marat y Le Pelletier se ubica en la situación política del momento –hace un mes y medio de la muerte de Marat– en contra de aquéllos que no estarían dispuestos a hacer este reconocimiento y para convocar a amigos de Marat y Le Pelletier que son republicanos pero que son refrenados por el rigor ético republicano y parecen preferir guardar silencio y mostrar tristeza; pero Sade insiste en que en este momento se requiere un reconocimiento amplio y sonado de estos grandes hombres poniendo en primer plano la reciprocidad y el reconocimiento como principios de la sociabilidad humana.

La segunda parte del discurso está dedicada a Marat y la tercera a Le Pelletier; finalmente, el último largo párrafo lo dedica Sade a hablar de la libertad. Y precisamente de la libertad por sobre la naturaleza; esto es, de las dimensiones humanas, que provienen de la naturaleza pero que se superponen a la chatura y a las tragedias y contradicciones que muestra la naturaleza. Pues la Revolución francesa debe de superponerse a los rigores y chatura de la República romana porque, basada en la libertad, debe de reconocer la humanidad de los otros y los sacrificios y aportes de los héroes a esta libertad. La libertad es justamente aquello con lo que los seres humanos rebasan la chatura, tragedia, rigidez y contrariedad de la naturaleza.

Así queda redondeado el argumento que se inicia con la reciprocidad y el reconocimiento y termina con la libertad. Tal es el mensaje fuerte o de fondo del discurso. Un mensaje de reciprocidad y de libertad introducido en la coyuntura política. No solamente es un mensaje histórico, social, político, sino que para poder construir su argumento en estos términos Sade echa mano de la ética pero sobre todo de la ontología. Es toda una filosofía sobre cómo está construido el universo. Esto es lo más sorprendente del escrito, Sade habla de estos hombres con esta profundidad.

¿Qué es lo más importante de estos hombres? Que son revolucionarios y lucharon por la libertad. El tema de la libertad hunde su gran raíz en la humanidad, pero también en la naturaleza y a la vez la supera. Por eso hay que hablar del universo para explicar quiénes son Marat y Le Pelletier. ¿Quiénes son los revolucionarios? Para contestar esta pregunta se requiere un nuevo concepto acerca de lo que es el mundo. Si pensamos que el mundo lo hizo Dios no vamos a entender la gran fuerza de la libertad de los hombres y cómo esta libertad de los hombres nacida de la naturaleza supera a la naturaleza. Solamente desde esta perspectiva atea podemos entender a unos hombres que dieron su vida por la libertad del pueblo.

Tal es la muy interesante línea argumentativa del escrito de Sade sobre Marat. En lo que sigue comentaremos paso a paso estos cuatro movimientos argumentales de su argumentación.

Reciprocidad y sensibilidad revolucionarias y la Filosofía del tocador como sátira

Comencemos con la justificación general para hacer el homenaje a Marat y a Le Pelletier:

“Ciudadanos, el deber más caro a los corazones verdaderamente republicanos es el reconocimiento debido a los grandes hombres.”

He aquí el tema del reconocimiento. Detrás de la retórica que le da brillo al discurso pero también hace que parezca que no es verdad lo que se dice, que es mera retórica, algo meramente construido y artificial, hay que ver el fondo auténtico, verdadero, tanto teórico como filosófico y político de lo que está planteando Sade. Tal es el modo adecuado de leer este escrito.

Cada palabra parece un adorno pero en realidad está sopesada en su significado propio: al dirigirse a los republicanos revolucionarios y hablarles del deber, la ética, los corazones, la pasión..., Sade pone en juego no sólo el cerebro sino la emoción completa.

Este “reconocimiento debido a los grandes hombres” que es “el deber más caro a los corazones verdaderamente republicanos” es lo contrario del tipo de reconocimiento que surge en la relación entre el señor y el siervo. El siervo tiene que reconocer a su amo pero el amo no reconoce al siervo. Hay entre ellos una relación completamente asimétrica, un reconocimiento torcido, en eso está basado el mundo feudal, el mundo de la aristocracia, del Antiguo Régimen. Ahora comienza un *nuevo mundo*, el mundo del reconocimiento humano auténtico, la verdadera historia humana –como dice Marx, de la época posterior al capitalismo, la sociedad comunista–. Y esto es de lo que está hablando Sade: con la República se abre esta posibilidad. Aquí se evidencia que Sade está hablando de la revolución republicana como si fuera la revolución comunista. Esta confusión es producto de las ilusiones, las esperanzas que genera la Revolución francesa.

En fin, ¿por qué es tan importante el reconocimiento? Porque es lo que diferencia al Antiguo Régimen respecto de la nueva época, la época del dinero y las mercancías, del trato frío y despersonalizado que se describe en el *Manifiesto del Partido Comunista*. La sociedad burguesa está integrada por individuos privados, autónomos e independientes, mientras que en el Antiguo Régimen, en la época feudal, todas las relaciones son personales de dependencia, no existe allí la impersonalidad propia de las relaciones centradas en el dinero. Así, en el Antiguo Régimen el reconocimiento tiene lugar pero falseado por la asimetría entre el amo y el esclavo, entre el señor y el siervo.

Estas reflexiones históricas, éticas y políticas están en los filósofos de la Ilustración que ha leído Sade y en la perspectiva de los revolucionarios de aquel momento. De ahí que el discurso comience hablando del reconocimiento. No nos reconocían, dice, nos pisoteaban, pero hemos hecho la revolución, entonces seamos consecuentes, hay que reconocer a nuestros grandes hombres. De este reconocimiento,

“Los romanos, demasiado avaros de esos nobles tributos, exigían –mediante una ley severa– un largo intervalo entre la muerte del hombre célebre y su panegírico; no imitemos ese rigor, eso enfriaría nuestras virtudes; no ahogemos jamás un entusiasmo cuyos inconvenientes son mediocres y cuyos frutos son tan necesarios”.

Esta es pues la primera idea: ¿por qué es tan importante el reconocimiento para los republicanos, para el Estado republicano, para la nación? Para propiciar que siga habiendo hombres que reproduzcan las virtudes. Ya existen pero cuando se los reconoce esos hombres se reproducen. El reconocimiento reproduce a los hombres que luchan por la libertad, es el modo de hacer que surjan más hombres libertarios, virtuosos.

Continúa Sade:

“Los romanos, demasiado avaros de esos nobles tributos, exigían –mediante una ley severa– un largo intervalo entre la muerte del hombre célebre y su panegírico; no imitemos ese rigor, eso enfriaría nuestras virtudes.”

En esta última frase se revela el conocimiento que posee Sade del corazón humano. Basado en la filosofía y en la ética, pero sobre todo en la comprensión del valor de las relaciones sexuales, llama a preservar el ardor de “nuestras virtudes”, a no enfriar los corazones. Cuando la pasión surge, en

ese momento hay que llevar a cabo la unión. Esta relación de la nación con sus héroes es figurada como la relación de un amante con su amada. Este tema ha sido tratado por los filósofos de la Edad Media; el más importante, pero hay muchos más antecedentes, es Raimundo Lulio, el gran filósofo catalán de los siglos XIII-XIV, autor de *Libro del Amigo y del Amado*, compuesto aparentemente como un diálogo de amor pero entre el creyente y Dios, en el que, a través de la relación con Dios, se muestra lo que aquél tiene en el corazón, su humanidad. En la Edad Media y hasta la poesía mística española del siglo XVI se encuentran transfiguradas las relaciones humanas como relaciones entre los hombres y Dios.

La relación entre el amante y el amado tiene un carácter sagrado, pero no es a la mujer amada a la que Lulio se refiere, como sucede en las novelas de caballería, sino que el amado es Dios. En Sade tenemos una inversión crítica de esta manera de observar las relaciones humanas. Ya no son relaciones entre Dios y sus creyentes, sus criaturas, entre el amante y la amada. Ahora tenemos aquí la relación del pueblo con sus héroes, de la nación con sus hijos, con sus grandes héroes.

“No imitemos ese rigor [de los romanos], eso enfriaría nuestras virtudes; no ahogemos jamás un entusiasmo cuyos inconvenientes son mediocres y cuyos frutos son tan necesarios; franceses, honrad y admirad siempre a vuestros grandes hombres.”

Las virtudes son aparentemente algo frío, un deber ser que se opone al ser de la pasión, pero Sade –como vemos– está invirtiendo este prejuicio y está diciendo que las virtudes son dimensiones pasionales, no frías sino cálidas, con la calidez del trato humano. Lo que propone Sade no es una moral rigurosa como la romana, ni un rigor católico, sexualmente represivo, sino la moral de una sociedad de hombres y mujeres libres, para quienes la pasión debe estar en el centro de las virtudes, no opuesta a las virtudes. Esto es lo que dice Sade en su discurso, apenas en unos cuantos minutos, en una argumentación concentrada y muy bien armada.

Por otro lado, aunque efectivamente podría tener inconvenientes hacer un gran homenaje cuando la tristeza invade los corazones, son mediocres frente a lo que significa el entusiasmo y sus frutos, que son tan necesarios. ¿Cuál es el fruto del entusiasmo del pueblo por sus héroes? Al exaltar el ejemplo se producen nuevos héroes.

La idea de Sade es clara: “Las alabanzas agradan a los hombres, y toda nación que no las escatime al mérito encontrará siempre en su seno hombres deseosos de llegar a ser dignos de ellas”, y ellos se las desenvuelven con creces a la patria en virtudes, en lucha, en sacrificios.

También en otro sentido este párrafo encierra una profunda reflexión sobre las relaciones individuo-sociedad, pueblo-nación, héroes-nación:

“Franceses –exclama Sade–, honrad y admirad siempre a vuestros grandes hombres. Esa efervescencia preciosa hará que se multipliquen entre vosotros”.

He aquí la idea de la reproducción de acuerdo con la cual no es simple casualidad que existan hombres virtuosos que luchan por la libertad. Si se construye un mundo humano se puede hacer que aquéllos se reproduzcan sistemáticamente. En un mundo humano surgen hombres libres que luchan por la libertad. He aquí una visión profunda que evoca la filosofía popular que imbuye *Gargantúa y Pantagruel*, de François Rabelais.

Seguramente Sade exclamó de viva voz “franceses, honrad y admirad siempre a vuestros grandes hombres” con signos de admiración, así es el tono del discurso. Y este tono remite a uno de los capítulos de la *Filosofía del tocador* – que Sade escribe poco después y publica en 1795– cuyo título es “¡Un esfuerzo más, franceses, si queréis ser republicanos!”, que es una alusión irónica, una parodia, de comicidad satírica. Mientras que aquí, en el discurso en honor a Marat y Le Pelletier, Sade exclama en serio, auténticamente, el tono es de total sinceridad: “franceses, honrad y admirad siempre a vuestros grandes hombres”. Los intérpretes soslayan estas diferencias y por eso no entienden cuándo Sade dice la verdad y cuándo no. ¿Se está riendo de la república francesa, de la Revolución francesa? ¿Sade es irónico o es un auténtico revolucionario que hace valer la verdadera ética revolucionaria y trata de conjugar las virtudes con las pasiones? ¿Cuál de los dos es el verdadero Sade?

Hay que entender el contexto, y para ello, en primer lugar, relacionar nítidamente este discurso político con el pasaje de la novela en cuestión, pues existe una relación esencial entre ambos; en segundo lugar, hay que reconocer las diferencias y luego, finalmente, conectarlas. En el discurso político la idea está muy bien argumentada, cohesionada con lógica. Y bien, ¿cómo está armada la novela? Pero antes aún de comparar ambos contextos literarios, hay que tener en cuenta en qué momento pronuncia Sade este

discurso, pues lo reencarcelan unos dos meses después, el 8 de diciembre de 1793. Las corrientes de derecha se están encumbrando en la Revolución, la contrarrevolución logra consolidarse no a favor del rey, no a favor del pueblo, sino de la burguesía y contra el pueblo. La situación política es muy difícil y ahora los políticos son gentes corruptas, sin principios, aunque siguen llenándose la boca con la palabra República.

Es a estos enemigos que ahora fingen representar a la Revolución francesa a quienes hay que escarnecer e ironizar. Son ellos los que dicen algo así como “un esfuerzo más, franceses, si queréis ser republicanos”, pero detrás de estas palabras hay vacío, podredumbre. De ahí que *Filosofía del Tocado* lleve como subtítulo *Escuela del Vicio*.

La novela trata de una adolescente virgen, Eugeni (bien nacida), a la que van a instruir dos libertinos, una mujer y un hombre, en todas las perversidades sexuales para que ella se libere de las cadenas de la religión católica y despliegue libremente sus deseos y necesidades sexuales. Tal es el contexto en el que aparece la exclamación “un esfuerzo más, franceses, si queréis ser republicanos”; es decir, si quieren ser republicanos hay que pervertirse moral y sexualmente. Tal es la enseñanza que recibe la muchachita. Con esta ironía, Sade está mostrando cómo están pervirtiendo la política, de qué modo los políticos están llevando a cabo perversiones sexuales como antes los aristócratas en la época del Antiguo Régimen. El sentido de la novela es cómico, con tono erótico subido, muy entretenida y al mismo tiempo de crítica política para denunciar lo que está pasando en la coyuntura. Insisto, los personajes sádicos son contruidos con la finalidad de mostrar la hipocresía de los políticos de carne y hueso de la época. Así desentrañamos el verdadero sentido de esta novela y su conexión con la intervención política de Sade, la clave de la crítica que hace a la sociedad francesa.

En fin, el llamado de Sade a que los franceses honren a sus grandes hombres es un llamado a favor de la revolución, a que se radicalice.

Concluye Sade:

“y si alguna vez la posteridad os acusara de algún error ¿no tendríais por excusa vuestra sensibilidad?”.

Así termina este primer párrafo, con la referencia a la sensibilidad, a la que también alude en el escrito que trata de cómo sancionar las leyes y de la democracia directa y critica a posibles corruptores contrarrevolucionarios, a malos legisladores que pueden devenir en dictadores. Vale la pena recordar sus palabras:

“El día más hermoso de mi vida fue aquél en que creí ver renacer la dulce igualdad de la Edad de Oro, en que vi el árbol de la libertad cubrir con sus ramas bienhechoras las ruinas del cetro y del trono. Este débil escrito no es sino el resultado de mis temores; si os los contagio, os opondréis a lo que me los inspira y seremos todos felices; si estoy equivocado, la culpa es de mi corazón, y encontraré mi excusa en el vuestro; entonces, comunicadme vuestras luces y yo trazaré mi plan según ellas. No tengo aquí otro orgullo que el de la sensibilidad; admito que pueda hablar menos bien que otro, pero no que os ame menos.”

Esta referencia a la sensibilidad nos encamina a releer los textos sadianos con cuidado, pues así resultan más interesantes que en una vista superficial. También por eso es que en lo que antecede hicimos hincapié en algunas cosas que suelen no tenerse en cuenta en la lectura.

Cabe insistir en que la sensibilidad es algo inherente al humano. ¿Cómo nos van a reprochar por ser sensibles si es lo que nos hace humanos? Se trata de que reconozcan nuestros errores humanamente. Además del reconocimiento de las virtudes, del que ya hemos hablado más arriba, también cabe el reconocimiento humanamente comprensivo de los errores que podemos cometer por algo que compartimos que es la sensibilidad. El reconocimiento debe prevalecer en todos nuestros actos, tanto por el bien como por el mal, tanto por equivocarnos como por atinar. Sade sugiere una forma de convivencia basada en la comprensión y la tolerancia.

Es admirable lo que Sade puede ver o leer en la realidad, es como si ejercitase un psicoanálisis social. Así es como ve la época. Sade no sólo es un gran analista político sino que conecta la política con las pasiones y con la sexualidad; su discurso es a la vez un análisis político y una especie de psicoanálisis de la época. Sade redimensiona el análisis político al relacionarlo emocionalmente con los sentimientos humanos.

En relación con el reconocimiento, ya hemos visto cómo es paradójica la relación entre Marat y Sade, pues Marat no conoce a Sade y Sade sí conoce –y reconoce– a Marat. Más bien, Marat sólo tiene una idea distorsionada de Sade basada en los chismes que le cuentan, no obstante que éste conoce a Marat auténticamente. Además, Sade enriquece su propia apreciación de la realidad con el conocimiento que tiene de Marat; no sólo posee esa capacidad y sensibilidad humana para ver la realidad sino que pudo desarrollar su propio pensamiento, su propia idea de la realidad, porque conoce y reconoce a Marat.

Bertolt Brecht y Antonin Artaud, e “Ideas sobre la novela”, de Sade

Veamos ahora –aunque brevemente– cómo las propuestas teatrales de Brecht y de Artaud arrojan luz no sólo sobre *Marat-Sade*, de Peter Weiss, sino también sobre las novelas de Sade.

El teatro de Bertolt Brecht es de distanciamiento crítico, un teatro racional, de crítica social, y para ello exige un distanciamiento del espectador respecto de lo que ocurre en la escena para que pueda analizar críticamente los hechos, sin involucrarse ni embelesarse con ellos, pues si se identifica con lo que sucede queda prisionero. Este aprisionamiento de la visión crítica es inevitable en el teatro clásico de identificación y catarsis. Por eso propone romper con las tres unidades del teatro clásico aristotélico –que ya mencionamos más arriba– a fin de que el espectador pueda tener una perspectiva crítica de la realidad, respecto de la obra y respecto de su propia vida. Esta es la propuesta de Bertolt Brecht.

Por otro lado, Antonin Artaud es un gran actor y tiene un ensayo muy importante sobre el emperador romano Heliogábalo (*Heliogábalo o el anarquista coronado*). Se trata de una perla extraña en la literatura universal. Además, contamos con sus ensayos publicados bajo el título de *Teatro de la Crueldad*.

Pero la propuesta más característica de Antonin Artaud es la que le da título a uno de sus escritos, *El teatro y su doble*. El doble del teatro es la realidad, el doble de la realidad es el teatro; dicho en general, el teatro refleja la realidad. Se trata de perfeccionar esta condición, de que en la propia obra de teatro haya un doble, de que en lo que se representa haya una duplicación para que un personaje que es el doble se refleje en otro personaje. Así, el espectador ve que ambos se reflejan pero luego resulta que esos personajes lo están reflejando a él. Así se suscitan estos juegos de espejos entre la realidad y el

teatro, pero el propio teatro tiene otros espejos y reflejos. Es como cuando en una peluquería hay espejos enfrente y atrás y alguien en medio se refleja hasta el infinito. Mirándolo bien, eso es lo que sucede en el teatro o en el cine. Se está reflejando la vida, pero ¿el teatro no forma parte de la vida? Si ésta es un reflejo y si la vida misma tiene sus reflejos, hay que coincidir en que el teatro debe tener sus reflejos. Por ende hay que estar reflejando continuamente por principio. La estructura de una obra teatral consiste en poner espejos dentro de la obra para que las situaciones y los personajes se espejen al mismo tiempo que el espectador se espeja con ellos y ve el espejamiento entre todos ellos, él incluido. Así él puede sacar una conclusión, se puede ubicar en medio de los infinitos reflejos y reconocimientos.

Esta propuesta está muy bien recuperada y escenificada en *Marat-Sade*, en el procedimiento que consiste en que en el interior de la obra de teatro ocurre una representación teatral sobre el asesinato de Marat en Charenton en la que se refleja la vida y la época. En lo que representan los locos en realidad estamos representando nuestra propia vida. No es en el actor serio en donde se representa nuestra vida sino en la representación de un loco, allí es donde tienes que ver tu propia vida para que la autocríques y trates de mejorarla. Te equivocas si estás creyendo que el gran actor o el gran personaje es el que va a representar tu vida o tus grandes pasiones. Tu vida se representa por locos, reconozcamos este hecho con humildad, ésta es la sugerencia.

Es así como en *Marat-Sade* se sintetiza la propuesta de distanciamiento crítico de Bertolt Brecht con la de Antonin Artaud del teatro y su doble. Estas son las formas del teatro más elaboradas –resultado de profundas investigaciones de teoría dramática y de la representación– que se forjaron en el siglo XX para plantear y tratar de resolver la cuestión de cómo hacer teatro. Pero estos problemas y soluciones se encuentran ya en las novelas de Sade. En ellas se refleja la sociedad en un tipo como Dolmancé, el pervertido libertino personaje de *Justine* que está instruyendo a la adolescente, lo cual sugiere en el personaje un espejo. Más aún, el reconocimiento de la reciprocidad es el tema del espejo: yo me reconozco en ti, tú te reconoces en mí.

En efecto, del reconocimiento de la reciprocidad humana surge la posibilidad y la idea del teatro. El teatro existe porque hay reciprocidad humana. Por eso podemos reconocernos en otros, nos pueden interesar las vidas que vemos allí y lo mismo en las novelas. En fin, que este presentarle a la sociedad su espejo y luego poner espejos dentro de la propia obra es como están construidas las novelas de Sade.

Estas estructuras están teorizadas por Sade en su ensayo “Ideas sobre la novela”. Allí discute las propuestas novelísticas que ha habido hasta su época, examina pros y contras de cada una y reflexiona cómo escribe él las suyas para explicar sus criterios y procedimientos. Estas reflexiones ponen de manifiesto que todas sus obras novelísticas involucran una profunda elaboración.

Las honras fúnebres como escenificación de una reciprocidad extremada y el teatro

Es muy importante que nos hagamos una idea integral de las honras fúnebres en las que participa Sade. El discurso se pronuncia en medio de un espectáculo teatral. El pueblo está reunido. Imaginemos los bustos de yeso de los grandes héroes entre los cuales sube Sade al estrado y habla. Es una representación teatral y el discurso es una arena política. De ahí la pertinencia de nuestra discusión sobre las teorías dramáticas para entender cómo está hecho el discurso, qué ideas contiene y qué quiere proyectar. Hay intérpretes de Sade –ya hemos aludido a algunos de ellos– que distorsionan su pensamiento y niegan que sea auténtico; pretenden que Sade está mintiendo, que sólo busca el espectáculo, que es un egoísta que quiere figurar entre la parafernalia de la Revolución –las luces, las banderas azul, rojo y blanco desplegadas, los fusiles y los gorros frigos–.

La verdad es lo contrario. Estos intérpretes poseen una concepción banal de lo que es el teatro y de lo que es una persona de teatro y no entienden por qué Sade se entrega al teatro, que lo conciba como medio del reconocimiento humano y por ende como un hecho político. Con base en esta incomprensión, la perspectiva de la derecha distorsiona y banaliza la auténtica participación política de Sade y así le quita la fuerza filosófica política a su pensamiento.

La libertad y la naturaleza y Sade y Engels

Ante todo lo dicho hasta aquí no está fuera de lugar preguntar por la relación entre Marx y Sade. Seguramente Marx no conoció la obra de Sade, y si la hubiera conocido no es seguro que la hubiera entendido. Más adelante, al comentar el final del discurso, veremos cómo la idea de Sade sobre la relación entre libertad y naturaleza guarda una profunda analogía con la *Dialéctica de la Naturaleza*, de Engels, sobre todo con la Introducción.

Marx y Engels eran estudiosos de la Revolución francesa pero seguramente no conocieron el discurso de Sade en honor a Marat. Sin embargo, existe una fuente común. Sade leyó a filósofos contemporáneos suyos y a los pensadores de la antigüedad griega a los que también leyó Engels. Hay pues fuentes comunes, y como en ambos hay una intención revolucionaria es fácil que coincidan. Me parece que eso puede explicar la coincidencia. Vale la pena comparar el discurso de Sade, especialmente el final, con el escrito de Engels sobre la dialéctica de la naturaleza para descubrir que, sorprendentemente, expresan la misma idea y casi con las mismas palabras.

Capítulo 9

MARAT (II): EL AMO Y EL ESCLAVO, EL POTLATCH Y SCÉVOLA

En el capítulo que antecede avanzamos en el comentario al discurso de Sade en las honras fúnebres de Marat y Le Pelletier. Contextualizamos históricamente el evento y aludimos a la relación asimétrica entre Sade y Marat. Como decía, Marat conoce mal a Sade, de oídas, por chismes, y tiene una muy mala opinión de él, mientras que Sade conoce muy bien a Marat, admira sus escritos y le sirven para confeccionar su propia perspectiva política. Los actos y la perspectiva política de Sade durante la Revolución francesa se ajustan a la línea de Marat, que es consistente en gran medida con su propia visión estratégica de largo aliento como lo vemos en la utopía comunista que presenta Sade en la novela *Aline y Valcour*, escrita muchos años antes de la Revolución francesa. Así que al salir de la cárcel Sade se encontró con un político que actúa de manera consecuente y que coincide con los sentimientos y con las ideas que el mismo Sade se ha ido formando acerca de la situación política, de la sociedad en la que vive y de la sociedad hacia la que quiere ir o, mejor, que quiere forjar. Además, hicimos una semblanza general de la estructura argumental del discurso en honor de Marat y Le Pelletier y comenzamos a comentar el primer movimiento argumental del mismo, allí donde en los primeros párrafos Sade justifica su tema y la necesidad de honrar a los héroes de la revolución como son Marat y Le Pelletier.

Comentamos el primer párrafo pero el primer movimiento argumental abarca los tres. Retomaremos ahora el comentario para concluir este movimiento argumental inicial.

La lógica del exceso floreciendo

El segundo párrafo dice así:

“¡Marat! ¡Le Pelletier!, quienes os celebran en este instante [–o sea nosotros, este pueblo reunido–] están al abrigo de esos temores [(quienes otorgan reconocimiento premian el mérito y honran a los revolucionarios, no temen que se los critique, que se los juzgue, por ejemplo, con la severa moral romana que postergaba honrar a los héroes)] y la voz de los siglos por venir no hará otra cosa que sumarse a los homenajes que os ofrece hoy la generación en flor.”

Sade comenzó su discurso con una arenga a la generación de republicanos que está floreciendo y les habló para convencerlos de la necesidad del homenaje; ahora ya se dirige a esta nueva generación de republicanos como una generación formada por sujetos convencidos de esta necesidad y que se arriesgan a honrar a los héroes revolucionarios.

Como veíamos, se trata de un homenaje en medio de una virulenta lucha de clases y de opiniones contrapuestas acerca de las dos personas asesinadas. Hay acérrimos enemigos –por eso los han asesinado–, sobre todo de Marat, que no quieren que se lleve a cabo el homenaje. O hay quien por razones políticas, aunque sin estar en contra, no cree propicia la ocasión para honrarlos. En tales circunstancias hay que tener valentía y convicción para llevar a cabo el homenaje. Aquí comienza el discurso de Sade a cincelarse en el sentido de este reconocible tono de valentía y desafío, pues ante los enemigos, en una situación antagónica, solamente caben el valor y el arrojo.

La muerte es una situación contradictoria a la que precede la agonía, palabra que significa “angustia y congoja del moribundo” y proviene del griego *agón*, que significa lucha, combate o partido. Comparten esta raíz las palabras antagonismo y antagonista (luchador o jugador), así como protagonista. La agonía ocurre, así, cuando se oponen las puntas; la situación de la muerte es de contradicción, de puntas enfrentadas. En este sentido la situación agónica no refiere literalmente en principio a una situación en la que la vida se va y morimos, sino a una situación de oposición flagrante. Eso es la muerte. Y cuando se honra a un muerto la situación agónica o de contradicción se repite, se extiende de modo natural y general. Pero adicionalmente la situación de lucha de clases que se está viviendo agudizada en Francia en ese momento no es simplemente una situación de contradicción general sino particularmente virulenta. Las honras fúnebres a Marat y Le Pelletier son un momento de desafío, de valentía y de arrojo. El arrojo y la valentía son contrarios al apocamiento. Cuando uno se arredra, se atemoriza y se empequeñece frente el enemigo; la valentía requiere no apocarse, ser suficiente, pero así apenas estamos a nivel, estamos parejos, mientras que cuando tenemos al enemigo enfrente no estamos en situación de igualdad sino en un desequilibrio que ya de suyo involucra la contradicción.

En fin, no se requiere apocamiento pero tampoco estar en lo suficiente o parejos sino que es necesario un exceso. Este es el punto notable en el discurso de Sade, en el que se va a ir perfilando cada vez de manera más compleja o más concreta –y con alusiones cada vez más interesantes– la

situación de exceso, de arrojo, de poner más, de apostar más que lo meramente necesario. Esta actitud es contraria a la mezquindad, al cálculo, al medir consecuencias, que es la condición de la mentalidad burguesa, esencialmente calculista. Aquí se trata de una mentalidad completamente distinta a la racionalidad cuantificante que es propia de la sociedad burguesa; es una racionalidad de exceso, de regalo, de donación, de generosidad, no de apocamiento sino de valentía. Pero la valentía requiere forzosamente este excederse. Este es pues el sentido general del discurso de Sade.

Para que estos homenajes se prolonguen hacia; “los siglos por venir”, hay que llevar a cabo este acto de valentía que requiere de un exceso, el cual ya se manifiesta en que esta generación no simplemente está allí sino que florece, pues la floración es ya signo de un exceso vital. De hecho éste es un acto de valentía del propio Sade porque está interviniendo en contra de la corriente de los girondinos, muy poderosa en ese momento. La Gironda, la corriente de derecha, es contraria a Marat. En abril, tres meses antes del asesinato de Marat, decretaron su arresto, pero Marat fue absuelto y recuperó su fuerza política, con lo que creció el odio de la Gironda en su contra.

También es un acto de valentía el de Sade contra la burguesía comercial e industrial del momento. Ya decíamos que su participación en este homenaje a Marat fue posiblemente uno de los factores que le valieron su reencarcelamiento por nueve meses. En todo caso, la gente que tiene las riendas de los destinos en Francia poco después del asesinato de Marat –Robespierre en primera línea– es cada vez más claramente de derecha.

Honra a Marat como un héroe revolucionario en contra de la tergiversación de los historiadores que lo tratan como un sanguinario –hasta principios del siglo XX–, cuando a contracorriente de decenas de historiadores previos es reivindicado por una nueva corriente historiográfica en la que se basa Peter Weiss para escribir *Marat-Sade*. En el siguiente párrafo dice Sade:

“Sublimes mártires de la libertad, instalados ya en el templo de la memoria, es desde allí que, siempre venerados por los humanos, planeáis por encima de ellos como los astros bienhechores que los iluminan e igualmente útiles para los hombres, que si en unos encuentran la fuente de todos los tesoros de la vida tendrán en los otros el feliz modelo de todas las virtudes.”

El término “mártir” implica un sacrificio. Estos héroes de la libertad no midieron, no calcularon, sino que, más allá de toda mezquindad, apostaron más, ofrecieron todo, dieron la vida dentro de la misma lógica del exceso, del arrojo, de la valentía, que caracteriza los actos verdaderamente humanos.

El exceso no es un aspecto entre otros de los actos humanos sino que es el momento que especifica lo propiamente humano, el momento de soberanía.

Cuando los seres humanos son dignos y soberanos no es cuando se restringen moralmente sino cuando en favor de los otros no calculan, cuando se ofrecen generosamente. Esta idea aparece con más fuerza más adelante, cuando Sade habla directamente de Marat como amigo del pueblo, como alguien que realizó una donación sin medida hacia el pueblo. Tal es la otra cara del tema del exceso.

Por otro lado, la caracterización de estos héroes de la libertad como “astros bienhechores”, tan grandes como la naturaleza, y ésta referida en términos magníficos, no como cualquier naturaleza sino la de grandes astros que brillan, nos remite también a este martirio.

El martirio también involucra una referencia al cristianismo, pero éstos no son mártires cristianos ni de ninguna religión; son mártires de la libertad y la razón. Aunque sí parece haber una especie de nueva religión; se está construyendo un nuevo culto, distinto al cristianismo, el culto republicano de la libertad.

Más adelante, sobre todo al final del discurso, se va a presentar con más fuerza esta idea que aquí se prepara del culto a la libertad y al pueblo. Este será tema del último escrito político de Sade antes de ser encarcelado, que comentaremos más adelante.

Así pues, hay un sesgo hacia una especie de religión natural a favor de la libertad que se complementa con la metáfora que dice que así como los astros iluminan la vida hay que iluminarla no sólo en términos físicos sino también humanos o morales, es decir, que hay que construir modelos de las virtudes. Pero, entiéndase, deben de ser modelos gloriosos, excesivos, que brillen, que refuljan más allá de sus límites. Un cuerpo opaco se circunscribe a sus límites y si un planeta brilla es porque refleja la luz de un sol, pero éste refulge más allá de sus límites, hacia el universo, es glorioso. Esta es la idea completa, que, como se ve, es consistente con la lógica del exceso cualitativo contra la mezquindad burguesa, que siempre acota y calcula y se restringe a

los límites de una vida gris, opaca, timorata, que pasa por vida virtuosa porque es parsimoniosa y constreñida por una moral restrictiva.

Sade está apuntando a otra cosa completamente distinta. Está tejiendo una lógica para la política, para la vida, para el universo, para los seres humanos y sus vidas cotidianas; para las virtudes políticas y para las virtudes republicanas pero también para las virtudes de la vida de cada uno.

La vida individual tiene que ser abierta. Los modelos de vida virtuosa no son de mojigatería sino que deben ser gloriosos.

En fin, así es como Sade establece el sentido y la justificación general de este homenaje a los héroes de la libertad.

En el asesino se refleja toda la época y la lucha de clases que se libra en ella

Después de esta introducción, el segundo momento argumental del discurso está referido a Marat y el tercero a Le Pelletier. En cada caso Sade habla primero del héroe y luego de su asesino; así, por un lado, habla de Marat y de quien lo asesinó; por otro lado, habla de Le Pelletier y de quien lo asesinó. El argumento se mueve en esta oposición, en este antagonismo; no se puede hablar del héroe si no se habla de su oponente, sobre todo si el héroe ya fue sacrificado. El padre se define por el hijo, pero no hay hijo si no hay padre, ni madre sin hijo. Asimismo, el amo se define por el esclavo y el esclavo por el amo, así como la víctima por el verdugo y el verdugo por la víctima. De este modo el héroe de la libertad sacrificado se define por su asesino y el asesino por su héroe. Esta relación obliga a hablar de los dos aspectos, de una manera desproporcionada, excesiva, y quizá fuera de lugar, pero hay que hablar de ambos.

La referencia más importante aquí es la relación amo-esclavo porque lo que está en juego es la cuestión de la libertad y del despotismo. Si se trata de héroes de la libertad, los asesinos tienen relación con los amos, con el despotismo, con la esclavitud. La contraposición es personal porque las situaciones humanas finalmente son concretas y personales, pero en estas situaciones se juega la época y los enfrentamientos de clase. Al hablar no sólo del héroe sino del héroe y de su asesino, así se alcanza a ver la época, lo que no podría ser si sólo hablara del héroe.

En efecto, el discurso no queda en una apología vacía del héroe que llevó a cabo grandes obras, que quiso mucho a su familia, que era un hombre bueno, que siempre apoyó la Constitución, etcétera. Pero ¿y la época?, ¿y la historia?, ¿y los verdaderos enfrentamientos y pasiones humanas que se jugaban? Esto ya no se puede ver porque lo oculta la figura monumental pero vacía del héroe. Pero si se habla del héroe y de su asesino la contradicción tiende a revelar todo el contexto concreto en que se da ésta. Eso precisamente es lo que vemos en estos párrafos debido al procedimiento literario y dramático de Sade. Este discurso es un desafío, su construcción literaria es agonística porque se atreve a hablar del asesino.

El homenaje al muerto es ocasión de tristeza y entonces de quien hay que hablar es de Marat. Pero se habla del asesino, entonces todo mundo enfurece. En un velorio no se puede hablar del asesino. Por ejemplo, si murieron en un accidente automovilístico no se puede hablar del tipo que los chocó, o, si fuera el caso, de lo que hizo ese matón que los asesinó. Sin embargo, Sade no se detiene ante este límite sino que habla del asesino en el homenaje al héroe asesinado y ya vemos por qué: solamente así se alcanza a ver con fuerza y claridad la gesta del héroe homenajeado, se alcanza a ver no su medianía sino su carácter excesivo, glorioso, su donación dispendiosa hacia la humanidad, lo que hizo en el contexto determinado de su época. Pero, más allá de estas generalidades, veamos cómo Sade va perfilando la idea.

Estructura internacional de dominio del absolutismo combatida por Marat y por Sade

“Asombrosa gallardía, Marat.”³⁴ Esta es la entrada del movimiento argumental que trata de Marat. Es un exceso, Marat ya es una gallardía, alguien no apocado. Pero además de que ya es un exceso, conocemos muchos hombres valientes pero éste, entre los valientes, asombra.

Se trata de una ecuación. No es Marat, “el valiente” —como el Príncipe Valiente—, no es un adjetivo de Marat sino que es *lo que es Marat, asombrosa gallardía*. Así que se podría hacer una ecuación y de ahora en adelante ya no vamos a decir asombrosa gallardía, vamos a decir Marat, vamos a utilizar como adjetivo a Marat, y cada vez que observemos un acto de asombrosa gallardía diremos Marat. De pronto este factor común, esta palabra universal ha quedado personificada.

³⁴ Seguimos aquí la traducción de Juan Alfredo Álvarez, que es diferente de las otras versiones, porque sugiere una idea más acorde con el sentido de nuestra interpretación.

Este concepto de “asombrosa gallardía” estaba flotando y había en el mundo diversos ejemplos particulares que más o menos lo sugerían, pero cuando llega Marat ya no es sólo un ejemplo entre otros sino que es la “asombrosa gallardía” puesta en pie. El concepto está personificado.

“Marat –continúa Sade–, desde el fondo de aquel antro oscuro donde tu ardiente patriotismo combatía a los tiranos con tanto ardor, el genio de Francia señalaba tu lugar en ese templo en el que hoy te veneramos.”

El “antro oscuro” es la coyuntura histórica en la que se han coaligado en una alianza pérfida, oscura, los déspotas de Francia, es decir el rey y la aristocracia, y los déspotas extranjeros, los otros reyes europeos. En ese antro oscuro del despotismo europeo Marat fue el patriota que defendió la libertad con ardor contra los tiranos, que se enfrentó con patriotismo a las potencias extranjeras coludidas con el rey y los tiranos internos.

La revolución francesa reveló la estructura de poder del absolutismo europeo, no sólo francés, porque mostró las relaciones de connivencia entre las aristocracias de Europa. La primera clase internacional es la aristocrática, antes que la burguesía. Sade se decidió por la revolución y en favor de Marat y contra el rey y la aristocracia porque vio claramente, en medio de la Revolución, este hecho.

De ahí que Sade cambie la posición táctica del *“Petitorio al rey de los franceses”*, en el que censura al rey, lo critica pero, sin embargo, afirma que Francia lo quiere todavía y que puede dirigir una monarquía constitucional, inteligente. Sade cambia su posición porque los acontecimientos fueron mostrando cómo se comportaba el rey. No se trataba de un rey bueno rodeado de unos aristócratas malvados y unos consejeros pérfidos. Ya se mostró claramente que al rey no le importó el pueblo francés sino el dominio de clase o su propio ego y por eso hizo alianzas con las potencias extranjeras. Así se mostró claramente también la esencia de la aristocracia.

Sade no solamente vivió esta esencia del absolutismo en carne propia al haber sido encarcelado –para entonces 14 años– por la aristocracia y el rey, y no solamente es su caso personal lo que lo motiva para decir que los aristócratas son malvados y crueles, sino que ahora observa que actúan así contra todo el pueblo francés y eso decide su perspectiva política.

Son estas dimensiones reales a las que está aludiendo Sade en su discurso y las que lo decidieron en su nueva posición política. No puede decirse de ninguna manera que la postura revolucionaria de Sade y especialmente su actitud favorable a Marat sean fingidas, como piensan distintos intérpretes, sino que él está asumiendo con plena sinceridad estos factores reales de mucho peso, es consciente de ellos y los señala explícitamente.

El materialismo ateo despótico egoísta y el materialismo ateo libertario comunista de Sade

Después de hablar de la generosa entrega de Marat, de su “asombrosa gallardía, Marat”, Sade habla del egoísmo; esto es, de la posición contraria.

Continúa Sade:

“Se dice que el egoísmo es la base primera de todas las acciones humanas; se asegura que no hay ninguna que no tenga como primer motivo el interés personal y, apoyándose en esa opinión cruel, los terribles detractores de todo lo bello reducen sus méritos a nada.”

Sade hace aquí una referencia implícita al filósofo materialista alemán francés Paul Heinrich Dietrich von Holbach, pero también al materialista y moralista inglés Jeremy Bentham, que propone una moral utilitaria contra la moral cristiana. Es conocida la crítica de Marx al egoísmo utilitarista de Bentham.³⁵

³⁵ “Jeremy Bentham es un fenómeno puramente inglés. Aun sin exceptuar a nuestro filósofo Christian Wolf, en ninguna época y en ningún país se ha hecho nunca tal alarde, y con tanta autosatisfacción, del lugar común más adocenado. El *principio de la utilidad* no es ningún invento de Bentham. Este se limita a reproducir sin ingenio alguno lo que Helvecio y otros franceses del siglo XVIII habían dicho ingeniosamente. Cuando se quiere saber, pongamos por caso, qué es útil para un perro, hay que escudriñar en la naturaleza canina. Es imposible construir esta naturaleza a partir del ‘principio de utilidad’. Aplicando esto al hombre, quien quisiera enjuiciar según el principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones, etc. del hombre, debería ocuparse primero de la naturaleza humana en general y luego de la naturaleza humana modificada históricamente en cada época. Bentham no pierde tiempo en esas bagatelas. Con la aridez más ingenua, parte del supuesto de que el filisteo moderno, y especialmente el *filisteo inglés*, es el *hombre normal*. Lo que es útil para este estrafalario hombre normal y para su mundo es útil en sí y para sí. Conforme a esta pauta, entonces, Bentham enjuicia lo pasado, lo presente y lo futuro. La religión cristiana es ‘útil’, por ejemplo, porque repudia religiosamente las mismas fechorías que el código penal condena jurídicamente. La crítica de arte es nociva porque a la gente honesta le perturba su disfrute de Martin Trupper, etcétera. Nuestro buen hombre, cuya divisa es *‘nulla dies sine linea’* [ningún día sin una pincelada], ha llenado con esa morralla rimeros de libros. Si yo tuviera la valentía de mi amigo Heinrich Heine llamaría a don Jeremías un genio de la estupidez burguesa” (Karl Marx, *El Capital*, pp. 755-766, n. 64b).

Desde esta perspectiva utilitarista se puede descalificar la idea de que Marat se sacrificó por el pueblo porque todos los actos humanos son egoístas. Esta posición es equivocada pero es una derivación posible del ateísmo, que también puede tener otras versiones distintas. En esta vertiente del ateísmo –la cual fue retomada por Freud para construir su psicología–³⁶ lo que le confiere virtudes al género humano es Dios, quien nos ha creado a todos y a quien todos tenemos que honrar. La relación entre el creador y la creatura es una relación de agradecimiento, no de interés personal de la creatura, no de su egoísmo. La creatura tiene que salirse de sí misma y reconocer al otro como creatura de Dios. Una vez que el materialismo se desarrolla, por necesidades teóricas científicas, pero también políticas, es utilizado para enfrentarse a la noción de soberanía del rey, es decir, la idea de que la soberanía no la tiene el pueblo sino el rey porque ha sido elegido por Dios. La soberanía se la da Dios. La premisa de esta idea es Dios, así que si Dios no existe ¿quién le dio la soberanía? Se la dio el pueblo, que sí existe, y el rey se la ha tomado, le ha expropiado la soberanía al pueblo, del que en realidad el rey es un servidor. Entonces, para ser consecuentes, el rey debe servir al pueblo.

Así se manifiesta la necesidad epocal del materialismo y del ateísmo y Dios es deshancado de la vida política. Pero como en la moral tradicional supuestamente las virtudes humanas no egoístas derivan de Dios, de la relación de reciprocidad con él, si se propone una explicación materialista de la existencia todo se refiere a las necesidades, a las cosas, a la corporeidad de los seres humanos, a su fisiología y a su supervivencia. Por eso fácilmente se puede caer en una posición que naturalice el egoísmo, como la moral utilitaria materialista de Bentham y la filosofía de la naturaleza de Holbach, tan importantes para la Ilustración francesa y que influyeran en la concepción freudiana del principio de placer.

Sade presenta en sus novelas personajes libertinos que cuando van a llevar a cabo algún acto de violación o algún otro atropello sexual pronuncian discursos en los que afirman que en la naturaleza no hay justicia sino contradicción y, por tanto, así como el león cae sobre la presa yo caigo sobre de ti que eres mi víctima pues ése es mi placer egoísta y, conforme a la naturaleza, todo se hace por egoísmo y placer individual.

³⁶ Véase Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*. Así como Jorge Veraza U., *Recepción crítica de 'El malestar en la cultura'*.

Sade crítica esa perspectiva atea y materialista equivocada de los libertinos y hace que la expongan sus personajes para que se muestren sus contradicciones y sus inconsistencias. Sade es materialista y ateo pero no seguidor de esta vertiente que sirve a los opresores como se revela en los “materialistas sádicos” que aparecen en sus novelas.

La referencia a Dios sirve a los déspotas porque ellos dicen que de él viene la soberanía, que no se la deben a nadie sino sólo a Dios, y como no le deben nada a nadie pueden hacer lo que quieran. Contra este despotismo ideológicamente argumentado de la aristocracia, del absolutismo, surge la crítica materialista y atea. Contra Dios, la naturaleza; contra la idea política de la soberanía otorgada por Dios, el ateísmo como posición antirreligiosa y como posición política. Pero este ateísmo todavía puede contener dentro de sí un carácter despótico, el cual se puso de manifiesto cuando se presenta como egoísmo, es decir, cuando a propósito de la naturaleza en general y de la materia en general no se reconoce la naturaleza específicamente humana y se quiere reducir a los hombres a animales no humanos.

Sade critica al despotismo y por lo tanto a los personajes despóticos libertinos que construye en sus novelas. Comúnmente los intérpretes de Sade leen los discursos de los personajes sádicos como si ellos expresaran el pensamiento de Sade, como si él estuviera utilizando esta filosofía de Holbach o de Helvecio para justificar los atropellos sexuales que a él le placen. Pero la cosa es al revés, Sade está presentando unos personajes que son consistentes y por ello justifican sus actos despóticos, que no son divinos sino de opresión material y hasta sexual con una filosofía materialista torcida o incompleta y despótica. Podemos reconocer que esta filosofía comenzó –incompleta– con Holbach, aunque el suyo fue un gran aporte. Pero ya en los libertinos se convierte en torcida además de incompleta. Así, Sade propone radicalizar el materialismo y el ateísmo para superar esta figura torcida hacia el egoísmo y considerar la generosidad como parte de la naturaleza humana y, entonces, como parte de la naturaleza y de la materia. Así, ya no le debemos a Dios las virtudes; las virtudes son humanas. Este es el gran intento de Sade. Veamos cómo lo lleva a cabo:

“¿Qué motivo de interés personal te alejaba del comercio de los hombres, te privaba de todas las dulzuras de la vida, te relegaba en vida a una especie de tumba? ¿Cuál si no el de esclarecer a tus semejantes y asegurar la felicidad de tus hermanos?”

¿Quién te daba el valor de enfrentarlo todo..., incluso ejércitos dirigidos contra ti, sino el total desinterés, el más puro amor al pueblo, el civismo más ardiente del que se haya visto ejemplo jamás?”

Así pues, a los políticos materialistas despóticos y mezquinos que no quieren reconocer el mérito de los héroes y entonces dicen que no hay tal generosidad ni, entonces, tal mérito, Sade les contraargumenta mostrando cómo Marat se sustrae a esa presunta “ley general de la naturaleza no humana”. Es decir que Marat no actuó por egoísmo. Y más abajo tenemos la clave: lo que le dio a Marat “el valor de enfrentarlo todo” fue “el más puro amor al pueblo”.

Pero antes de entregar la respuesta completa, Sade nos va encaminando hacia ella con la pregunta:

“¿Qué motivo de interés personal te alejaba del comercio de los hombres, te privaba de todas las dulzuras de la vida, te relegaba en vida a una especie de tumba?”

Como vemos, Sade muestra lo absurdo de la idea de que todos los actos de los seres humanos se llevan a cabo por egoísmo, y especialmente los actos de un revolucionario, que a éste sólo puede moverlo el interés personal, el afán de prestigio y poder, hacer que brille su ego. Y bien, supongamos que no actúa por amor al pueblo como afirma sino por acrecentar su ego. Pero entonces ¿cómo explica esta moral de egoísmo naturalizada el motivo de interés personal, el egoísmo que pudo alejar al héroe, privado del “comercio de los hombres” de “todas las dulzuras de la vida” y relegarlo “en vida a una especie de tumba”? Pues ésta es la vida de un revolucionario clandestino, la que llevó Marat a ser perseguido y esconderse en buhardillas y en las alcantarillas de París. Evidentemente es imposible elegir esta vida por egoísmo. En conclusión, véase cuán absurda es la idea de que Marat actuó por interés personal, que por este motivo aceptó estos sinsabores, estos sufrimientos, a nadie le puede interesar eso y, sin embargo, él lo eligió una y otra vez. ¿Por qué?, por otros, no por interés personal sino por amor al pueblo. Esta es la única respuesta lógica posible.

Porque ciertamente esta política revolucionaria no se sostiene simplemente con disciplina sino de acuerdo con una lógica, según demostración; en otros términos, con la finalidad “de esclarecer a tus semejantes y asegurar la felicidad de tus hermanos”, no por interés personal sino por interés en los otros, tus prójimos.

Y así, concluye Sade:

“¿Quién te daba el valor de enfrentarlo todo..., incluso ejércitos dirigidos contra ti [...]?”

Aquí volvemos al tema del desafío, de la valentía o del exceso que se requiere para llevar a cabo un acto de heroísmo revolucionario. Este acto únicamente es posible si se tiene amor al pueblo, si se parte de este no constreñimiento de la persona a sus propios límites corporales y a sus intereses egoístas, sino de las posibilidades que muestra cuando se vuelca hacia los otros. Cuando el revolucionario va hacia los otros parece que se pierde, que se disuelve, se diluye, que va siendo menos. Pero he aquí que la idea de Sade es la contraria; le dice a Marat: tú te hiciste más, tú pudiste desafiar, pudiste lograr el exceso no perdiéndote a ti mismo sino que te ganaste al donarte a los demás. Entonces, en el amor al pueblo uno crece, no pierde sino que se gana, se hace más. Así es como se puede lograr el exceso necesario, la valentía necesaria para enfrentar cualquier peligro, incluso a los ejércitos enemigos. ¿De dónde sale esa fuerza? No de un interés personal sino de la unión comunitaria incluida en la política del revolucionario. Así es como Sade va construyendo su idea puntual del personaje revolucionario y de la acción del revolucionario.

Sade concluye que lo que pudo motivar a Marat no fue “sino el total desinterés, el más puro amor al pueblo, el civismo más ardiente del que se haya visto ejemplo jamás”. Esta motivación es completamente contraria al egoísmo y forma parte de la naturaleza humana. Si en algún otro hombre las circunstancias o la condición de la época –en la que predominan el egoísmo y el despotismo– impiden que se vea, sin embargo, siempre hay individuos en los que ese rasgo es visible, en los que se va perfilando, pero también hay actos en la vida cotidiana que muestran que los hombres no sólo actúan por egoísmo, aunque son actos múltiples entre muchos otros. Pero en Marat esto es perfectamente claro, basta con preguntar: ¿por qué actuó?, ¿por qué sufrió?, ¿por qué hizo esto toda su vida? Así se demuestra que este aspecto forma parte de la naturaleza humana y por lo tanto de la naturaleza en general y, entonces, que no cabe el tipo de ateísmo y de materialismo que se reduce al utilitarismo, se trata de una ética concebida para criticar al absolutismo pero que fundamenta el despotismo burgués.

El materialismo de los personajes sádicos que representa Sade en sus novelas critica al déspota absolutista, que pretende que su soberanía deriva de Dios, pero no es suficiente para criticar al déspota burgués, que no es ateo. Pero este ateísmo utilitarista solamente sirve para criticar a medias a la aristocracia y al rey absolutista al tiempo que justifica al déspota sádico burgués. Así pues, se trata de construir otro materialismo y otro ateísmo, más radicales, que reconozcan que el egoísmo no es un factor de la naturaleza humana tan decisivo como el desinterés y “el más puro amor al pueblo” –y, entonces, el exceso glorioso–.

Éstas son las características esenciales de la consistencia de los seres humanos, pero estamos viviendo una época de decadencia, de degradación, en la que la humanidad ha sido reducida a su más mínima expresión en el egoísmo. No obstante, incluso en esta época surgen luces que nos muestran que eso no es el ser humano, que la nueva vida será distinta y que los héroes revolucionarios muestran ya viva esta posibilidad futura; ellos son el modelo actual que apunta a lo futuro. Y, en fin, ya podemos entender qué es el verdadero civismo, el “más ardiente”, es decir, una política basada en el amor al pueblo, una política de tipo comunitario y que deriva necesariamente en el comunismo.

Como vemos, una vez más este párrafo contrasta diametralmente con las interpretaciones comunes acerca de Sade, que lo identifican con sus personajes sádicos a los que, por el contrario, él critica. Cabe mencionar especialmente la interpretación que hace Peter Weiss en su *Marat-Sade*, donde pone a discutir a Sade con Marat y en los diálogos le atribuye a Sade los argumentos de un egoísmo fundamental, naturalmente determinado, es decir, justamente ese que aquí Sade está criticando para explicar quién fue Marat. Para atribuirle a Sade esa actitud egoísta Weiss se basa en los discursos de los personajes libertinos de *Justine* o de *Los 120 días de Sodoma* y sobre todo de *La filosofía del tocador*, pero que, insisto, no son personajes con los que se identifica Sade sino que los critica.

El “Hombre del 10 de agosto” ya estuvo en una primera versión de la Revolución francesa

El siguiente párrafo del discurso de Sade dice así:

“Scévola, Bruto, vuestro único mérito fue armaros un instante para cortar los días de dos tiranos, vuestro patriotismo brilló, al máximo, una hora; pero tú, Marat, ¡por qué camino tan difícil recorriste la carrera del hombre libre! Cuántas espinas dificultaron tu marcha hasta llegar a la meta. Tú nos hablabas de libertad en medio de tiranos; poco habituados aún al nombre de esa sagrada diosa, tú la adorabas antes que nosotros la conociéramos; los puñales de Maquiavelo se agitaban en todos sentidos sobre tu cabeza sin que tu frente augusta pareciera alterarse; Scévola y Bruto amenazaban cada uno a sus tiranos: tu alma, mucho más grande, quiso inmolar de una vez a todos los que sobrecargaban la tierra. ¡Y hay esclavos que te acusan de gustar de la sangre! Gran hombre, era la de ellos la que querías derramar; te mostrabas pródigo de ella sólo para ahorrar la sangre del pueblo. Con tantos enemigos, ¿cómo no ibas a sucumbir? Tú denunciabas a los traidores, la traición tenía que alcanzarte.”

Sade compara la hazaña de Marat, a la que consagró largos años de su vida, con los actos heroicos de cuando mucho “una hora”, que llevó a cabo Marco Junio Bruto, como uno de los asesinos de César, y los de Cayo Mucio Scévola (o Escévola), héroe de la guerra de los romanos contra el rey etrusco Lars Porcena —a quien Escévola intentó matar—, aliado del tirano Tarquino el Soberbio, de quien ya hemos hablado antes.

Por otro lado, cuando Sade habla de la libertad como “esa sagrada diosa” a la que tú “adorabas antes que nosotros la conociéramos”, está indicando un rasgo peculiar de la valentía de Marat que consiste en que se anticipa, pues antes de que conociéramos la libertad él ya la adoraba y se sacrificaba por ella. Marat es un hombre valiente porque él vio antes que nadie cómo había que actuar; cuando todo mundo está buscando la libertad ya él se sacrifica por ella, he aquí su “asombrosa gallardía”. En esto consiste el carácter anticipatorio de Marat, esto es, en que se anticipaba a los acontecimientos en sus escritos como periodista y como político y señalaba el camino pero para eso tiene que criticar con dureza a unos políticos y a otros, a unas corrientes y a otras, y entonces se arriesga, es valiente porque indica el camino en momentos en que la mayoría no ve claro el sentido de los acontecimientos.

Entonces muchos dicen que está loco pero él está anticipando, por ejemplo, al denunciar que tal individuo es un traidor cuando está en el poder. Entonces Marat pone en peligro su vida, pero al poco tiempo se muestra que la persona que él denunció efectivamente traiciona. Así ocurrió en varias ocasiones.

Así pues, es asombrosa la valentía de Marat porque se anticipa, prevé los acontecimientos, puede leer entre líneas y ver claro a través de las brumas de la realidad actual. Y ¿qué dice Marat en esencia? El señaló constantemente quién es amigo del pueblo y quién es enemigo del pueblo. Esta es la decisión en que continuamente se debate (su periódico se llamaba "*El Amigo del Pueblo*"), y continuamente pregunta ¿quién es amigo del pueblo? Lafayette,³⁷ por ejemplo, ¿es amigo del pueblo?, y así descubre que es un enemigo del pueblo pero se presenta como amigo; Mirabeau ¿es un amigo del pueblo? No, es un malvado. Este es pues el significado de las palabras de Sade cuando dice que Marat ya adoraba a la libertad "antes que nosotros la conociéramos", cuando había pocos actos que la mostraran.

Resalta, entonces, por anticipatorio, el carácter asombrosamente excesivo de Marat. ¿De dónde le viene la valentía? Del exceso. ¿Y de dónde proviene ese exceso? De que los seres humanos se puedan dar a los demás y cuando actúan así en lugar de perderse crecen, en lugar de achicarse se agrandan. Así pues, ¿en qué consistía esta anticipación? ¿Por qué podía Marat ver en medio de los acontecimientos y prever consecuencias? Porque su amor al pueblo le permitía ver claro el sentido de los actos de los distintos políticos, los observa y se pregunta si realmente aman al pueblo. Esto se nota cuando tal o cual político lleva a cabo un acto valiente, generoso, o bien cuando se comporta mezquinamente. Marat observa con gran sensibilidad los movimientos políticos porque siempre tiene la vara para medir, tiene las coordenadas que le permiten medir exactamente si el discurso del político es sincero o no lo es. Puede anticipar porque tiene ese gran amor al pueblo y desde él contrasta o compara las actuaciones de otros, puede reconocer el verdadero sentido de cada acto político, si tal o cual persona es un traidor o un aliado confiable.

³⁷ El marqués de Lafayette fue miembro de la Asamblea Nacional, general del ejército revolucionario y comandante de la Guardia Nacional de París. En 1791 fue él quien trajo a París al rey, sorprendido en Varennes cuando intentaba huir de Francia. Se le acusa de haber ordenado disparar sobre las masas de manifestantes en la matanza del Campo de Marte del 17 de julio de 1791 que agudizó la escisión entre moderados y revolucionarios, y entre revolucionarios y monárquicos o aristócratas.

Sade alude a este carácter peculiar de Marat casi de pasada, en un discurso muy apretado, de unos cuantos minutos, para honrar al héroe revolucionario señalando los aspectos más resaltantes y peculiares de su persona, como su carácter de revolucionario clandestino, o esa asombrosa capacidad de anticipar los acontecimientos; como si Marat ya hubiera conocido la Revolución francesa y entonces pudiera decir cómo van a actuar los políticos, cómo se va a mover esta clase social, éste o aquel representante social. Y efectivamente así van ocurriendo los acontecimientos. Por eso durante una buena parte de la Revolución Marat es un político muy querido por el pueblo, por su radicalidad no obstante que tiene muy poco prestigio, que realmente no es importante pues es despreciado por los otros políticos, por la clase política, para quienes sólo habla fantasías, es demasiado radical y arriesgado, es pues incómodo.

En fin, conforme se van presentando los acontecimientos –la toma de La Bastilla, la huida del rey y su familia, y su alianza con las potencias extranjeras, etcétera– se van mostrando los juegos del rey y de los distintos políticos y se ve que, por lo tanto, Marat hablaba por anticipado, que venía previniendo al pueblo del siguiente movimiento de la clase opresora, que el siguiente movimiento del político corrupto que se presenta como ídolo del pueblo (por ejemplo, Lafayette) no es auténtico. Así, Marat poco a poco va adquiriendo prestigio hasta que llegó a ser diputado y miembro del Triunvirato que dirigirá Francia después de los eventos del 10 de agosto, a los que se refiere Sade cuando habla de los “hombres del diez de agosto”. Como se recordará, ese día de 1792 las masas asaltaron el Palacio de las Tullerías y la aristocracia se vio obligada a renunciar a la realeza. Ya no hay privilegios de clase. La aristocracia es vencida pero antes de llegar a este punto preparaba una masacre del pueblo francés en connivencia con el rey y Marat, previendo que va tener lugar esta masacre, insiste en que el pueblo tiene que armarse.

El pueblo se arma y toma Las Tullerías –el palacio donde el rey habitaba cuando estaba en París–. El pueblo debe matar a una buena cantidad de aristócratas porque la aristocracia no se va a detener; ha actuado tramposamente, dice que va a actuar con lealtad, que ha escuchado razones, pero luego reniega de ellas, así que ya sólo la acción práctica la detiene. No es suficiente que el pueblo se arme solamente con la razón.

Así es como Marat anticipa los hechos, revela que han preparado en secreto la masacre del pueblo y promueve que buena parte del pueblo se arme y que logre vencer a la aristocracia. Marat lo ha estado denunciando desde hace semanas y así hizo posible el triunfo popular. A partir de aquí Marat se encumbra. Él es propiamente “el hombre del 10 de agosto”, pues sus previsiones fueron reconocidas por todo el mundo como verdaderas. Tal es el carácter excesivo de Marat, por valiente y por anticipatorio. Al anticipar los acontecimientos se va fuera de sí, rebasa sus límites y, así, ve el futuro; es pues excesivo.

En fin, ya entendemos cómo pudo brillar contra un déspota el patriotismo de Marat, no como el de Scévola y Bruto, de un momento, cuando mucho “una hora”, como dice Sade, sino contra toda una clase social y sus déspotas durante años.

El despotismo de clase revelado por Marat y reconocido por Sade

En la modernidad existen clases sociales ya completamente constituidas: la aristocracia, la burguesía, el campesinado, el proletariado. Los que dominan no son simples líderes o déspotas individuales que sirven a un grupito, a una élite, a una pandilla, sino clases enteras. Entonces el dominio se ejerce mediante una red de intereses, capacidades materiales, fuerzas productivas y medios de producción, y para combatirlo es necesario meterse en la telaraña y matar a la araña y a los mil enemigos ligados a ella y salir de la telaraña. Esta es la situación a la que se refiere Sade al presentar a Marat como el nuevo tipo de héroe antidespótico que ahora se requiere.

No es un despotismo personal sino de clase el que tuvo que combatir Marat y no lo combate con un mero asesinato sino mediante una lucha de larga duración. Marat es el primero que tiene claro este carácter de clase de la dominación y la forma de lucha que se requiere.

Su amor al pueblo le permite reconocer al oprimido, quién lo oprime y cómo lo oprime; así pudo revelar el hecho histórico de la dominación de clase. Esta percepción es su guía a través de los acontecimientos. La mayor parte de los políticos franceses, también revolucionarios, se mueven dentro de estos acontecimientos sin esa guía. Ellos ven corrientes, intereses, actos malvados y gente con virtudes éticas, pero Marat, además, ve actuar a la clase social real, cómo ejerce su dominio, y descubre esta clave en los acontecimientos y por eso los anticipa.

Bruto, Scévola y la libertad frente a la relación entre el señor y el siervo según Hegel

Más abajo abundaré en la muy interesante referencia a Scévola y cómo se relaciona con lo que acabo de decir. Sade habla de Scévola y de Bruto para compararlos con Marat y mostrar cómo su heroísmo los supera. En el siglo I a.C. Bruto participa en el asesinato de César, quien primero es un general de la república, que luego adquiere poder y se convierte en déspota; aunque es un buen gobernante destruyó a la república e inició el Imperio romano, inaugura un despotismo. Entonces, los miembros del Senado lo asesinan. Cuatro siglos antes, el Senado romano también confirma y es aquiescente con el intento de Scévola de matar al tirano etrusco Lars Porsena; así que hay un paralelismo entre estos magnicidas Scévola y Bruto, que no solamente se enfrentan a los déspotas sino que lo hacen a favor de la república y en un entendimiento con el Senado.

Ya mencionamos que Scévola no logra matar a Lars Porsena, lo cual, como veremos, es lo más interesante.

En primer lugar, tanto el acto de Marat como los de Scévola y Bruto constituyen un sacrificio en el que arriesgan su vida. Son actos de valentía, de arrojo, basados en el exceso y en los que se pone en juego la vida en la lucha entre el despotismo y la libertad. En la filosofía, y en general en el pensamiento social de la época moderna, esta lucha ha sido analizada bajo la forma conocida como la relación de señorío y servidumbre o entre el amo y el esclavo.

Durante la Edad Media la idea del amo, del señor, integra la ideología de la clase feudal y especialmente de la aristocracia durante el absolutismo. Mediante esta idea los señores feudales se autoengrandecen y se ufanan y justifican su dominio contra el pueblo y para ellos mismos. Ya hemos visto cómo el rey justifica su dominio con base en que su soberanía viene de Dios. Esto no lo pueden hacer los otros aristócratas porque entonces todos serían reyes; esta justificación únicamente le pertenece al rey. Pero entonces ¿cómo justifica la clase aristócrata sus privilegios? En el feudalismo, durante ocho o nueve siglos, se va construyendo la ideología del amo o del señor contra el siervo. Es una ideología guerrera, de lucha, que se va construyendo a través de acontecimientos como, por ejemplo, los que tienen lugar durante la época de las Cruzadas. Los grandes señores feudales que van a luchar por el Santo Sepulcro se ven a sí mismos desde una perspectiva en la que están imbricadas

la ideología del guerrero y la ideología cristiana. Así, a lo largo de siglos, se va construyendo una justificación ideológica del señorío. Esta ideología tiene su modelo conceptual último en *La fenomenología del espíritu*, de Hegel –de 1807, es decir, posterior a la Revolución francesa–, en el capítulo “C”, dedicado a la autoconciencia, es decir, donde se habla de qué es el ser humano, con su capacidad de ser autoconsciente, y cómo se construye esta autoconciencia.

Hegel habla de la lucha entre dos conciencias. Para que se construya la autoconciencia tiene que haber la lucha de dos conciencias, entre la conciencia del señor y la conciencia del siervo, y esta lucha es el modelo de la ideología de los señores feudales y la aristocracia.

Marx valora esta reflexión como el aspecto más importante de toda la filosofía hegeliana, para él lo más importante de Hegel está en *La fenomenología del espíritu*, y especialmente en la referencia a la lucha del señor y del siervo, porque ahí está presente su idea del trabajo, la dialéctica del trabajo³⁸ y, entonces, la clave de la historia: los hombres producen su vida material y no solamente, pues al producir su vida material los trabajadores también producen la cultura. Se trata, así, de un punto decisivo para el materialismo histórico.

Pero en la idea de Hegel no solamente está presente el lugar del trabajador en la historia sino que también muestra que la historia de la humanidad ha sido la historia de la lucha de clases, que es por donde comienza el *Manifiesto del Partido Comunista*. Por cierto, en Hegel ésta no solamente ha sido la historia hasta hoy, como se dice en el *Manifiesto*, sino que toda la historia humana siempre será una historia de lucha de clases, entre opresores y oprimidos, la vida de los seres humanos será eternamente la lucha entre el que domina y el dominado, lo cual forma parte de la ideología de la aristocracia y de cualquier clase dominante, de toda clase opresora. En algún momento ellos llegan a reconocer que existen las clases sociales y la lucha de clases, aunque en la época moderna les interesa decir que somos una nación y que por lo tanto no hay lucha de clases, ni siquiera clases sociales, pues todo mundo, si se esfuerza, puede llegar a tener riqueza. Así presenta las cosas la burguesía, la clase dominante en la sociedad burguesa. En la sociedad burguesa así se presentan las cosas. En la sociedad aristocrática de ningún modo se podía hablar así, pues los límites de clase eran mucho más patentes,

³⁸ Karl Marx, *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, § 6. “Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general”.

mientras que en la sociedad burguesa son más flexibles y enmascarados. Pero una vez que una clase dominante, la burguesía u otra, llega a reconocer que hay clases y lucha de clases y, por lo tanto opresión, entonces insisten en que no puede haber otra cosa pues los seres humanos estamos hechos de esa manera, la humanidad necesariamente es de opresores y oprimidos. Es decir, justifican *ad aeternum* esta situación.

La justificación que construye Hegel dice que la autoconciencia, la constitución del ser humano en cuanto tal, solamente se logra a través de la lucha entre un siervo y un señor, entre una conciencia que quiere dominar y otra que se debe someter. Y mientras ocurre la lucha no sabemos quién es el señor y quién el siervo, pero una vez que uno triunfa sobre el otro ya tenemos que el que triunfa es el señor y que el que pierde es el siervo. El problema importante aquí es ¿por qué triunfa?, ¿cómo es que logra triunfar? Esto es lo que va a explicar la existencia de la clase dominante, de la aristocracia, del señor feudal o, luego, de la burguesía.

La justificación de Hegel es terrible. Dice que es una lucha a muerte aunque no puede llegar a la muerte porque si se extingue el contrario ya no hay a quién dominar, a quién explotar. La lucha tiene que llegar solamente hasta la amenaza de muerte. Y bien, frente a la amenaza de muerte uno cede, teme por su vida, tiembla y suplica que no lo maten. El señor ha triunfado y puede matar al derrotado o no, él domina y puede ser reconocido como tal. Pero ¿cómo sabe que el otro lo reconoce como una autoconciencia permanente y soberana y no solamente de palabra y por salvar su vida? El reconocimiento sólo puede ser permanente si el dominado trabaja al servicio del señor dominante, que ahora, así, uno es el amo y el otro el esclavo o el siervo, lo que se justifica en que éste es cobarde y el amo no.

Así pues, hay que resolver estas cuestiones que son cruciales para entender la historia y la vida social, y la solución es ardua y extremadamente compleja. Pero así se fue construyendo a lo largo de siglos la ideología de dominio de la aristocracia y así se encuentra modélicamente decantada y resumida en Hegel.

Hegel entiende todos los detalles, todos los vericuetos de cómo está hilada la trama. Evidentemente Sade no conoce a Hegel, lo que conoce es la fuente de donde Hegel saca sus ideas, que es la autojustificación de la aristocracia. Sade es un aristócrata, ha leído, ha escrito, ha vivido como un aristócrata ilustrado y proviene de una larga tradición familiar muy cercana a reyes y reinas.

Entonces ciertamente tiene una alta idea de sí mismo pero también conoce a fondo las ideas, la psicología y los comportamientos políticos de la aristocracia. De ahí saca sus ideas y sobre esta base construye una ideología antiaristócrata.

Así pues, primero debemos entender la ideología del dominio de la aristocracia para entender la ideología de la libertad que construye Sade. El discurso de la libertad tiene que construirse de una manera tan radical como el discurso de la clase dominante. Esta ha dedicado siglos a construir su discurso de dominio en cada detalle, un discurso muy sofisticado y muy enredoso. Es en verdad un engendro, pero como siempre incluye rasgos de la realidad tiene visos de ser verdadero.

Para construir el discurso de la libertad hay que tomar en cuenta no un aspecto u otro de la libertad, no se puede defender la libertad con banalidades porque entonces es fácil perderla, que los amos la arrebaten. Se requiere entender qué es la vida, todos los aspectos de la realidad, por más complejos que sean. Y es que en la realidad, aunque los seres humanos son libres en principio, por su constitución básica, sin embargo surgió el despotismo. Así pues, hay que explicar por qué. También hay que explicar la libertad en razón de las realidades tanto naturales como humanas, no sólo las naturales, porque de lo contrario fácilmente nos desviamos hacia un ateísmo utilitarista egoísta –como el de Bentham y sus contemporáneos los materialistas franceses–, y que, como hemos visto, Sade representa, para criticarlo, en los personajes libertinos de sus novelas. Por lo tanto, es necesario explicar la libertad en términos específicamente natural-humanos o, como dice Karl Marx, en términos histórico-naturales.³⁹

Se dice que lo propio de la naturaleza humana es la libertad, y bien, ¿qué es eso? Hay que explicarlo bien. Más adelante veremos que la referencia de Sade a Scévola, este extraño personaje, se centra precisamente en este punto. Pero antes consideremos un poco más de cerca cuál es el modelo de la ideología dominante de la aristocracia, cómo se justifica.

³⁹ Véase Karl Marx, *El Capital*, tomo I, vol. 1, prólogo a la 1ª edición.

Que el siervo es siervo porque es cobarde y el señor es señor porque es valiente

Como decía, se trata de una lucha entre autoconciencias porque lo propio de los seres humanos no es ser animales; somos humanos, tenemos dignidad, estamos dotados de un soplo espiritual. Según la aristocracia, no poseemos la soberanía que da Dios –sólo el rey– pero sí tenemos la inteligencia –aunque también sea dada por Dios–. Ninguna persona del pueblo puede renunciar a esta idea. Hay que asumirla somos seres conscientes, pero ¿de dónde proviene la conciencia? La aristocracia dice que la conciencia la da Dios pues no es una dimensión material sino espiritual. Ahora bien, si solamente fuéramos animales seríamos egoístas. ¿Cómo es que somos humanos, cómo es que hacemos comunidad? Somos humanos porque hay dimensiones materiales sutiles que nos interesan. Nos interesa lo sutil que hay aquí, en medio de nosotros, no solamente los objetos como la mesa, la taza, la pluma, el cuaderno, sino lo que está en medio de nosotros y que no se ve. Esa relación sutil es material y por lo tanto nos interesa. Me interesa lo que tú piensas y que no se ve, me interesa lo que tú sientes y que no se ve; nos interesa el futuro, la esperanza y el respeto, y no se ven; éstas son dimensiones espirituales propiamente humanas que no se ven pero son materiales (práctico-materiales). Sin embargo, en un principio son reconocidas en términos ideales, como realidades no materiales. Entonces, hay que tomar en cuenta este argumento aun bajo esta forma ideal, el argumento espiritual que, como se ve, se anuda en el respeto, es decir, en la preservación del dominio, y esto es lo que en principio le da sentido.

Por eso para explicar propiamente qué sucede con la humanidad, Hegel reduce las relaciones sociales a la lucha no entre seres humanos sino entre conciencias. Hegel lo dice como en resumen. Esta perspectiva idealista va a organizar toda su argumentación en torno a este truco, pero, como vemos, en principio es un comienzo específico. Esto es, ¿para qué metemos aquí la animalidad si eso no es lo que estamos discutiendo? Lo que interesa es lo propiamente humano, la autoconciencia. El primer paso es argumentar la espiritualidad de los seres humanos, cualquier planteamiento materialista, para ser realmente libertario, revolucionario, tiene que tomar en cuenta esta espiritualidad, esta idealidad, si no, no se puede argumentar lo humano, ni siquiera la libertad, porque ésta es una disposición espiritual, en particular la libertad de pensamiento. En fin, cualquier posición materialista que critique a la clase dominante tiene que asumir la explicación no sólo de la materia y de las necesidades materiales, sino de la libertad y, entonces, del espíritu.

Así, pues, Hegel comienza explicando la historia humana, en qué consiste propiamente el hombre como ser autoconsciente. Y ¿cómo se logra la autoconciencia? Pues primero siendo consciente, con conciencia, y ésta, para Hegel, es una dimensión espiritual completamente desvinculada de la materialidad; en eso consiste según él lo específico de la humanidad y, además, su pureza. Los seres humanos son cuerpo y alma, cuerpo e idea, pero lo que tienen de humanos depende de lo que tienen de idea, lo otro es lo que tienen de animales. En fin, son esta combinación, pero a Hegel le interesa no la combinación sino la dimensión específica y puramente espiritual, a la que trata como meramente ideal. Sin embargo, los seres humanos viven en la naturaleza y en parte son naturaleza, no se les nota lo humano; comen, digieren, tienen que excretar lo que digieren, son animales, se reproducen a través de la sexualidad. Es pues notorio que son animales. Pero esto no es lo específicamente humano. Lo específicamente humano está en el espíritu. Véase cómo aun reconociendo el carácter natural y por lo tanto animal de los seres humanos volvemos otra vez al argumento idealista de la espiritualidad. Y bien, ¿cómo se nota realmente que somos humanos? En que yo soy consciente de mí, tengo autoconciencia y, entonces, soy soberano.

Más aún, ¿cómo se demuestra y cómo se logra esta autoconciencia, esta soberanía de la autoconciencia? Entiéndase, tengo que ser reconocido como autoconciencia soberana, es decir, que estoy por encima de la materialidad, que así soy específicamente humano y no reductible a animalidad. Por lo tanto, se debe reconocer que lo más valioso de mí es mi idealidad. Por eso tengo que lograr que otro ser como yo, que otra conciencia como yo, me reconozca en mi idealidad. Pero esto también lo quiere la otra autoconciencia, ella también quiere ser reconocida como soberana y yo también, pero de por medio tenemos el cuerpo y las necesidades que hay que satisfacer. Si yo me dedico a trabajar para comer estoy volcado en la materialidad, no me estoy comportando de manera específicamente humana sino de acuerdo con lo que hacen los animales. Estoy plegado a la materia, estoy siguiendo sus leyes. Así como para hacer la mesa tengo que tener en cuenta la resistencia de la madera, cómo y en qué ángulo se usa el serrucho, tengo que seguir la legalidad de la materia para satisfacer mis necesidades materiales, animales. Cuando actúo de esta manera no estoy en un ámbito propiamente humano sino en el ámbito propio de la materialidad y de la animalidad. Así que si realmente habrá de reconocérseme como autoconciencia no puedo estar haciendo eso, no puedo trabajar. Si yo me afirmo como autoconciencia y soy para mí mismo autoconciencia y también me es

patente que yo soy autoconciencia, que no soy animal, no me reduzco al pulular de bestias que deambulan en la materialidad, es porque yo no tengo que trabajar. Yo soy espíritu, no estoy plegado a la materia ni a los actos animales sino me separo de todo eso. Así se muestra mi carácter animal, no humano, sino mi carácter propiamente humano, el soplo divino que me anima, mi ser digno y soberano, libre, autónomo.

Tal es la argumentación idealista de la autonomía y de la autoconciencia. Así que hay que construir una contraargumentación materialista de todo esto, porque así como no puede pasar el argumento revolucionario sin el materialismo también tiene que ser un materialismo que incluya al espiritualismo, porque de lo contrario no puede argumentar la libertad, y entonces no puede ser un materialismo a favor de la libertad.⁴⁰

Así, pues, hay que desmontar este enredo y estructurar otro concepto de libertad que sea la argumentación idealista de la libertad como fundamento de la especificidad del hombre pero de sentido opuesto. Y ahí tienes que están luchando las dos conciencias por lograr este reconocimiento que al mismo tiempo es un autoconocimiento, pues si te someto entonces me es patente que yo soy esta autoconciencia, esta espiritualidad, y no esta baja material y animal a la que te reduzco. Pero hay que recordar que las dos autoconciencias están sostenidas por cuerpos lo cual complica las cosas, no somos dos fantasmas que luchan por ver cuál fantasma reconoce a cuál fantasma, sino que para dejar de ser sólo fantasma y entonces poder ser un cuerpo –como de hecho lo soy– que quiere verse sólo como espíritu, mi parte corporal tiene que estar resuelta, es decir, con sus necesidades satisfechas, y tú me la vas a resolver. Pero la otra autoconciencia dice lo mismo, quiere mostrarse en su espiritualidad, en su perfecta autonomía, en su libertad. Por eso es que tienen que luchar a muerte. No se convencen simplemente con argumentos. Así es como se llega a la lucha a muerte entre el señor y el siervo, en eso consiste la concepción de Hegel.

⁴⁰ Así lo reconoce Marx en la Tesis I *ad* Feuerbach, que dice así: “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación 'revolucionaria', 'práctico-crítica'" (Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*).

Pero ciertamente la lucha no es eterna, llega un momento en que uno ya tiene al otro dominado y amenazado con la espada y le espeta:

–¡Si no me reconoces, te mato!

–¡Sí te reconozco!

–No me basta. Lo dices solamente porque te estoy amenazando.

Sin embargo, como la autoconciencia es auténtica dice una verdad: “Sí te reconozco.” Pero ¿en qué momento llegaría a reconocer?, ¿cuándo sería la verdad de esa autoconciencia el reconocer a la otra autoconciencia en tanto conciencia libre no sólo de dientes para fuera? Cuando empiece a temblar por el miedo a la muerte. La autoconciencia como espíritu no tiene miedo de morir pues no sufre, ya que el sufrimiento es pasión de la materia, así que no tiene nada que perder. La conocida proposición del *Manifiesto Comunista* en el sentido de que el proletariado no tiene nada que perder más que sus cadenas alude a esta dimensión de la autoconciencia en la que ésta no tiene nada que perder porque carece de cuerpo. El proletariado, que es viviente y corpóreo en el máximo sufrimiento, ¿qué tiene que perder? En el punto máximo de la opresión y la miseria, lo único material que puedo perder son mis cadenas. En esta situación ya no hay placer, no hay más que cadenas y nada más que perder.

Esta situación es el modelo práctico de la dimensión de la autoconciencia que dice: yo no tengo nada que perder. Entonces lo que tiembla es el cuerpo, no es la autoconciencia. Tiemblo no porque soy un ser espiritual sino porque soy un ser corporal que tiene el dolor y la muerte. Sólo cuando siente miedo una autoconciencia llega a decir “sí, te reconozco, perdóname la vida”. La amenaza de muerte debe de llegar al punto en que el vencido tiemble ante la muerte; por lo tanto, lo que reconoce en primer lugar es al “señor absoluto, la muerte”, dice Hegel. Así pues, ya que reconocí a este “señor absoluto, la muerte”, ahora reconozco como mi señor a este hombre que me domina, que me amenaza de muerte: tú eres autoconciencia soberana. Sólo entrar lo reconozco auténticamente, desde la cobardía. Este es el punto decisivo de la ideología del dominio al que finalmente llega la complicada argumentación filosófica hegeliana: *el siervo es siervo porque es cobarde y el señor es señor porque es valiente.*

De acuerdo con esta justificación de la clase guerrera que fue la clase feudal aristocrática, el pueblo está sometido porque en la lucha por la vida es cobarde; es así como los amos dicen: "son borrachos, por eso están pobres". El argumento dice entonces que el pueblo, los pobres, los oprimidos, son cobardes y la aristocracia, es una clase valiente, espiritual, libre, que no se detiene ante nada, no le teme a nada, es soberana, por eso ha sido una clase dominante y dirige a la humanidad y la humanidad debe seguirla. De esta manera, que somos sometidos es algo que se entiende por sí mismo, y es así como quiere el amo que veamos las cosas.

Toda relación de dominio y opresión se argumenta con base en la valentía, en la hombría, en el machismo, en el carácter guerrero, lo mismo la posición del aristócrata, del militar o del rey, que la del hombre sobre la mujer. Toda clase dominante justifica su posición en que supuestamente el sometido cede ante el temor a la muerte, tiembla. La lucha por la vida es una lucha por el reconocimiento y hay unos que ceden y tienen que someterse y por eso deben trabajar, ellos deben ocuparse en resolver los problemas que tienen que ver con la animalidad y la materialidad para que luzca así la libertad humana del amo, que, entonces, luce para todos. Tú me reconoces y así mi soberanía luce para mí mismo, ya me sé no animal, soy un ser espiritual.

El argumento de la soberanía y la libertad del pueblo frente al de la aristocracia y al de Hegel

Como vemos, la justificación de la aristocracia a partir de la valentía y la espiritualidad que no ceden ante los límites de la materia se basa en un exceso. Ya antes hemos visto cómo la valentía es afectivamente un exceso porque se sobrepone a los estrechos límites de la materia.

En fin, de eso se trata cuando, siguiendo a Sade, hablamos de hombres libres como Marat, de su arrojo, de su valentía en contra de los déspotas, justamente éstos que justifican su dominio con base en la valentía. Y he aquí a un hombre que nunca fue cobarde, que se sostuvo –dice Sade– no durante unas horas en la lucha entre el señor y el siervo (entre las autoconciencias) sino durante años. Se sostuvo y triunfó, siguió la senda del hombre libre. ¿Cuál es la senda del hombre libre? Es esta senda que no se detiene ante nada, ni ante la muerte, ni ante el miedo, ni ante los ejércitos. ¿Por qué lo hizo Marat? ¿Por simple autoconciencia? No, lo hizo por amor al pueblo.

He aquí un nuevo discurso de la libertad que asume la espiritualidad pero no en términos idealistas o religiosos sino en términos comunitarios y materiales, es decir, específicamente humanos. Es por amor al pueblo. Es allí, en la relacionalidad humana viviente, donde se nota la espiritualidad de los seres humanos, es en la conexión práctico-material de unos con otros que continuamente se actualiza la humanidad. No es porque le venga el soplo divino a un individuo, sino que –desde una perspectiva atea– siempre es con otros y por amor a otros, no por ganas de dominarlos.

En la justificación hegeliana del señorío hay un egoísmo fundamental porque en su visión es una autoconciencia privada la que se libera en contra de otra autoconciencia privada. Es una robinsonada.

Para no mostrarse egoísta, y, entonces, para realmente asumir una posición libre y soberana, la actitud de Marat tiene que sostenerse en el amor al pueblo, él se tiene que reconocer como “yo y otros”, “los otros y yo”. Entonces su posición es enteramente humana y no sólo en parte y como mera autoconciencia. Es esta conexión comunitaria la que funda a los seres humanos en cuanto tales. Esta es la senda de los hombres libres, la senda de reciprocidades, de reconocimientos mutuos, no por opresión sino por comunidad.

Aquí se está construyendo otro materialismo y precisamente la justificación materialista de la libertad, que también implica la valentía y el exceso, el no detenerse ante los límites de la materialidad.

Pero aquí no se trata de lograr el dominio o la esclavitud, como hizo el señor, que no tiene miedo a la muerte si se trata de esclavizar a otro. Aquí es al revés, Marat no tiene miedo si se trata de liberar al pueblo, no de dominar a otro, no por este egoísmo, por esta mezquindad. Los aristócratas no han tenido miedo para dominar a otro, no se detienen ante nada, ni ante la muerte, y hasta pueden entregar a sus hijos, sacrificarlos en una guerra, para lograr que otros trabajen para ellos ¡Véase la vergüenza! Ellos han creído que han justificado su dominio y que lo glorifican al pretender que son valientes. Pero véase qué mezquinos son en verdad.

La verdadera posición de la libertad es aquella que no se mide, no se limita ni se arredra ante nada si es por libertad, por la mía y la de los otros. Esta es la auténtica valentía, el exceso. Esta es la actitud coherente y completa. El planteamiento de Hegel parece coherente pero no lo es, sus partes son discordantes entre sí.

Así pues, mientras la libertad del amo requiere de sacrificios en este enfrentamiento, del exceso de valentía, ahora, en el caso de Marat –y no por ser autoconciencia del señor o del amo–, la acción viene de regreso, la autoconciencia del siervo muestra su valentía de manera perfectamente coherente en contra del amo y no tiembla ante la muerte.

Ahora bien, la postura de Hegel describe la ideología de la aristocracia frente al siervo, pero la vida práctica, cotidiana, de la aristocracia también era consistente con esta ideología.⁴¹ Ellos celebraban grandes fiestas en las que se comía y se bebía en exceso, debían ser eventos grandiosos, gloriosos, es decir, excesivos, regalos para todos los demás, en los que este duque, este conde, ostentaba su poder, porque no se andaba con minucias, con egoísmos, con constreñimientos animales. Así se muestra su libertad, el modo en que son reconocidos, en el prestigio. No miden, pueden darlo todo. Y ciertamente pueden hacerlo pues tienen muchos esclavos. Pero creen que éstos son sus esclavos porque son cobardes y que son cobardes porque ellos son valientes.

El aristócrata justifica así su dominio sobre el esclavo en la presunta cobardía de éste, pero ahora tiene que justificar la propia soberanía frente al resto de la clase aristocrática y entonces propone que todos los miembros de esta clase son seres humanos dispendiosos. En un continuo dispendio, yo te regalo y tú me regalas, y ¿qué me regalas? No cualquier cosa ni hasta cierto límite, sino que se trata de ver quién da más y no quién da menos, como en la vida burguesa, que es un regateo constante. El comerciante te vende lo más caro que puede y tú quieres comprarle lo más barato posible. La vida del capitalismo es una negociación continua sobre la base de la estrechez de las necesidades, tal como lo expresa la moral protestante. En cambio la vida aristocrática feudal es de dispendio, una vida basada no en la cantidad sino en la cualidad, en el estilo. Este es el modo de vida propio del desafío, del exceso y el lujo que funda la soberanía del amo.

Sade está argumentando la libertad, expropiándole a la aristocracia la argumentación de la libertad, para ponerla al servicio de la revolución, al servicio del pueblo.⁴² Así, argumenta la soberanía del pueblo, una soberanía que, como vemos, está basada en la valentía y en la libertad, pero Sade tiene que extraer sus argumentos de la ideología aristocrática, expropiarle el núcleo racional y despojarlo de falacias.

⁴¹ Georges Bataille resume esta idea en “La noción de gasto” (1933).

⁴² Es lo que no entendió Nietzsche cuando leyó a Sade creyendo que éste argumentaba a favor del amo para justificar su dominio. Véase *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Bataille cae en el mismo error siguiendo a Nietzsche.

El potlatch por la libertad, la clave

Este modo de vida de la aristocracia no puede considerarse como modelo de una vida humana libre porque, como ya hemos visto, si bien es contrario a la burguesía, entraña mezquindades así como algunos aspectos cuantificantes. El auténtico modelo de algo así se encontró en unas tribus que habitaban el norte de Estados Unidos y el sur de Canadá por el lado del Pacífico, los kwakiutl y los tlingit y algunas otras tribus –que también son conocidas porque construían los célebres y grandes tótems–. Estos pueblos llevan a cabo fiestas como el así llamado *potlatch* en el que se dan regalos una tribu con otra. Una comunidad ofrece regalos a la otra y ésta también los ofrece y entonces la primera vuelve a ofrecer. Todo transcurre en continuos regalos que van aumentando en volumen e importancia hasta ver quién da más; se están desafiando para ver quién puede dar más. El potlatch perfecto sería el que ya no se puede retornar, dicen, en el que ya no puedes regresar el regalo porque te excedieron.

Aquí no se trata de dirimir quién será el amo y quién el esclavo sino quién da más, no de que me sometas porque yo tiemble ante la muerte sino de que tú tienes más poder pues te puedes desprender de más riqueza que yo, puedes darme más regalos.

El hábitat de las tribus referidas es un lugar muy frío, por lo que los regalos son casi siempre pieles o cobijas, además de objetos rituales. Son pueblos pescadores que poseen alguna riqueza, por lo que no siempre ofrecen regalos útiles sino que, por ejemplo, como regalo al otro destruyen sus propias canoas, para que el otro vea esa destrucción, le ofrece el espectáculo de la destrucción de la propia riqueza. Este comportamiento se contrapone a la idea de que hay que ser prudentes, cuidar las canoas, preservarlas, porque si las perdemos nos arriesgamos a pasar hambre. ¿Cómo se nota que somos hombres libres? Se nota en que no necesitamos las canoas y en que podemos destruirlas. Así mostramos nuestro poder y nuestra libertad. El placer de destruir la canoa es el placer de destruir lo que me limita y me ata a este mundo del trabajo y las necesidades. En esto consiste la belleza, el valor del espectáculo precioso de la destrucción de canoas. Y así como los kwakiutl incendian sus canoas podríamos imaginar que la destrucción de las Torres Gemelas es un potlatch, el espectáculo de la caída del imperio, un espectáculo cuyo valor estético consiste en que desprecia riquezas y vidas para que la espiritualidad luzca por contraste.

En fin, así como en un potlatch el jefe de una tribu ordena la destrucción de instrumentos de producción –como las canoas de los kwakiutl– el otro puede ordenar que los esclavos que posee su tribu sean degollados, que eso sea lo que le ofrece a la otra tribu. Los esclavos, que alivian la carga de trabajo y fueron conseguidos con gran esfuerzo guerrero, precisamente por eso los matan para asegurar el prestigio ante la otra tribu que se sorprende con tal audacia. Desde la perspectiva de esta pretensión de que son espíritus, que no están atados a la materialidad, la actitud de los kwakiutl en los potlatch es más radical que la del amo frente al esclavo que figura Hegel como resumen del dominio de la aristocracia y que está en el centro de cualquier ideología de dominio; también en la de la burguesía, éste es su núcleo, esta presunta espiritualización egoísta del hombre que sirve para justificar las jerarquías que se basa en la valentía del amo.

Pero la cosa va más allá. Llega el momento en que ya han destruido los alimentos, los abrigos, los tótems, las canoas, etcétera. Entonces los kwakiutl destruyen unas tablillas rituales o pequeños amuletos que constituyen una gran riqueza que se ha transmitido a través de muchas generaciones. El tiempo durante el cual estuvieron haciendo la tablilla es un tiempo en el que no estuvieron pescando, es decir, que la tablilla representa una gran riqueza de la comunidad pues existe porque una parte de ella estuvo trabajando para que otra tuviera el tiempo libre para hacer esas tablillas artísticas, pero las regalan precisamente para que se vea todo el tiempo de trabajo del que pueden disponer. Así, de potlatch en potlatch a través de las generaciones, cada acto de donación hace más valiosas las tablillas pues se concentra en ellas mayor prestigio, y entonces las regalan o incluso las destruyen frente a la otra tribu para mostrar su poder. Y así va subiendo el desafío, la “apuesta”.

Existen leyendas que cuentan que, para seguir con el potlatch –con el regalo dispendioso–, un jefe se lanzó al fuego, regaló el espectáculo de su propia destrucción. No tuvo miedo porque quien se considera a sí mismo como espíritu, como parte de una herencia de espíritus antepasados, y no le importa el cuerpo, la materia, está liberado de la materia. Si nos vemos así, como espíritus, nos liberamos de las cadenas de las necesidades.

Tal es el modelo de todas las figuras sociales que han existido a lo largo de la historia de la humanidad. La aristocracia medieval, la clase feudal, los esclavistas griegos, los esclavistas romanos, los esclavistas egipcios, los sátrapas de India o de China, todos ellos participan de ideologías diversas pero basadas en estas formas de donación dispendiosa que son anteriores a

las clases sociales, que revelan que en las sociedades primitivas existía la lucha contra la naturaleza y la opresión de unos grupos por otros. Estos grupos todavía no eran clases sociales propiamente dichas pero el regalo dispendioso ya construía jerarquías y opresión,⁴³ tal como la forma potlatch del regalo dispendioso, este separarse de la materia, espiritualizarse y negar toda atadura para que se muestre la humanidad frente a la animalidad.

Pues bien, lo que vemos en el discurso de Sade en honor a Marat es ni más ni menos que un potlatch a favor de la libertad, es decir, una serie de regalos, de desafíos dispendiosos, de sacrificios del mártir que van a fundamentar la libertad humana. Esta es la clave de su argumento. Un excederse y un regalarse corre como un hilo muy tenue a lo largo del texto y a veces se exalta un poco más. Y la clave de este argumento la encontramos precisamente en la referencia a Scévola.

Scévola (El Zurdo) y Marat: la dialéctica del exceso que funda humanidad

En la historia y en la personalidad de Scévola está contenida esta serie de ideas que acabo de exponer acerca del potlatch y de la lucha a muerte entre el amo y el esclavo.

Scévola es un apodo de Cayo Mucio que en latín significa zurdo. Este héroe romano intentó asesinar al rey etrusco Lars Porsena porque se alió con Tarquino ‘El Soberbio’, un déspota terrible que había sido rey en Roma. Ya hemos hablado de la célebre violación de Lucrecia por uno de los tarquinos. El despotismo de Tarquino era político y sexual pues viola a Lucrecia, la esposa de uno de los nobles romanos. Se trata de un despotismo como el que Sade le critica al absolutismo y a la sociedad burguesa naciente en sus novelas, que, por lo tanto, contienen una crítica social en tanto muestran el despotismo sexual (el sadismo) al cual Sade está criticando.

En fin, Roma está en guerra contra el rey etrusco y Cayo Mucio decide infiltrarse en su campamento para asesinarlo. Ya hemos visto cómo este acto es paralelo al de Bruto cinco siglos después, pero lo específico de Scévola rebasa con mucho al de Bruto. Incluso podríamos decir que la referencia a Bruto en el texto de Sade es una especie de introducción para hablar de

⁴³ El gran error de Georges Bataille –que resume en “La noción de gasto” (1937) y desarrolla en *La parte maldita* (1949)– consistió en que concebía el potlatch como forma básica del intercambio humano. No ve que esta forma ya es históricamente configurada y alienada, marcada negativamente, y que su funcionalidad es protoclasista.

Scévola. Este personaje es poco conocido actualmente pero en la época de Sade era célebre como ejemplo del héroe que toma las armas en contra de un tirano y a favor de la libertad. Rousseau, en sus *Confesiones*, habla de él como de un hombre libre que lucha por la república contra el despotismo monárquico. Debido a esta analogía con la situación romana, el auditorio de Sade tenía cierta familiaridad con aquel héroe de la Antigüedad.

Pues bien, Scévola entra de noche al campamento de Lars Porsena y mata al primero que encuentra en la tienda de aquél porque lo confunde con el rey. De inmediato los guardias lo rodean y lo toman preso. Lars Porsena lo amenaza con someterlo al fuego para que diga quién es él y quiénes son sus cómplices. Entonces, así como el jefe kwakiutl se tiró al fuego, Cayo Mucio metió la mano derecha al fuego y sin perder la serenidad declaró –según refiere Tito Livio en su libro *Las décadas*–: “Poca cosa es el cuerpo para quien sólo aspira a la gloria.” O sea, que su convicción de libertad, su espiritualidad, van más allá del cuerpo. Como Cayo Mucio perdió su mano derecha se le llamó *El Zurdo o Scévola*.

Este ejemplo nos remite claramente a la dialéctica del amo y el esclavo. Cuanto más espirituales son los hombres, más siguen la senda de la libertad pero como hombres que dominan a otros. Y esto que ya se conocía antes de que existiera la aristocracia es lo que explica este acto de soberanía que lleva a cabo Scévola.

¿Por qué no le importó perder la mano derecha? Por la lucha por la libertad. Llevó a cabo un acto excesivo, glorioso, de desafío, y Lars Porsena, que es rey, un hombre que sabe muy bien en qué consiste lo humano como fundamento de la jerarquía a la que pertenece, y en la que él mismo se sostiene por la valentía, por el arrojo, por el dispendio y el exceso, por los regalos mutuos, por la solidaridad hasta la muerte, entiende que ese acto es un sacrificio único y no puede sino admirar y reconocer a Cayo Mucio por su valentía. Así, admirado por el supremo coraje y el valor del joven, decide perdonarle la vida, reconoce que es un ser humano tan admirable que merece vivir. Pero este acto de Lars Porsena también apunta más allá de las limitaciones pues le perdona la vida a alguien que lo iba a matar. No se está ateniendo al temor y la ira propias de la animalidad, sino que se está basando en una creencia primordial de la humanidad.

Y la cosa no para ahí, sino que ante este desafío que hace el rey al regalarle la vida, ahora Cayo Mucio contesta con un nuevo desafío. Le dice quién es él y que así como él otros muchos nobles que no desean el despotismo están dispuestos a asesinarlo, que él es sólo uno de tantos.

Como se ve, la clave de esta historia la revela el potlatch de los kwakiutl, esos regalos que van subiendo de tono, que no miden ni calculan sino que dan más que el otro. Tú me querías matar y yo te contesto regalándote la vida. Ante este acto de donación dispendiosa y desmedida de Lars Porsena, Cayo Mucio contesta con otra donación. Entiéndase que esto no sólo es una advertencia, está revelando una información estratégica, le está dando un regalo. Es otra donación dispendiosa que no mide consecuencias.

Lars Porsena se da cuenta así de la situación social prevaleciente en su guerra contra los romanos, de que su proyecto de reponer a Tarquino 'el Soberbio' como déspota es un error porque todo el mundo está en contra. Así que lleva a cabo un nuevo acto de donación y retira sus tropas y pone fin a la guerra.

El apodo de *El Zurdo* se refiere a esta serie de donaciones dispendiosas en las que un hombre va entendiendo el corazón del otro, entiende la esencia de la realidad a partir de la donación que hace el otro. Hasta dónde llega cada donación muestra que la realidad tiene precisamente esos límites. La realidad no tiene los límites que se ven sino el límite del otro, esto es, hasta dónde llega el otro en sus donaciones. En fin, así fue como Lars Porsena llegó a retirar sus tropas y puso fin a la guerra y cómo Cayo Mucio entregó el cuerpo de su mano derecha por el ideal ético de la libertad.

Ya entendemos por qué Scévola es tan importante en el discurso de Sade en honor de Marat, quien de hecho ha profundizado todavía más este potlatch, esta donación dispendiosa, durante toda su vida para derrocar al despotismo no de un solo hombre sino de toda una clase, de todo un entramado de déspotas, y por eso mayormente corresponde que lo honremos por su carácter no animal, no mezquino, no egoísta. En eso consiste su heroísmo, en este acto de donación dispendiosa, de fundación de la libertad republicana, de la libertad del pueblo, que es contraria a la forma su que justifican su dominio las clases dominantes.

Este tema es muy interesante y vale la pena profundizar en él. En mi libro *Para pensar la opresión y la emancipación desde la posmodernidad* ofrezco una amplia discusión de la dialéctica hegeliana del señorío y la servidumbre y en internet puede encontrarse amplia información sobre el potlatch.

Capítulo 10

MARAT (III): LA SENDA DEL HOMBRE LIBRE, NO LA DE NIETZSCHE

Marat y Scévola, El Siniestro

Después de ocuparnos de la referencia a la relación de Marat con Bruto y en especial con Cayo Mucio-Scévola o *El Zurdo*, observemos el discurso de Sade de acuerdo con su orden argumentativo o erístico. El movimiento retórico de Sade posee una especie de aire, digamos, una respiración o un ritmo que sugiere una imagen. Sade se revela aquí como un orador excelente. En primer lugar propone una imagen que sintetiza la idea conceptual que luego va desglosando, también conceptualmente, pero como habla para un público lo hace en una especie de narración o intervención dramática, como si estuviera haciendo un diálogo en una obra de teatro. Así que su alocución es plena de teatralidad.

En síntesis, el método erístico que está utilizando es el siguiente: primero propone una imagen y luego la desglosa para que se entienda lo que la imagen contiene; así al público le queda muy claro el problema y tiene de entrada un motivo que queda grabado en la memoria, que es la imagen inicial. Este motivo funciona, así, como recurso.

Vimos que el párrafo con el que inicia propiamente la referencia a Marat comenzaba así: “Asombrosa gallardía, Marat.”⁴⁴ Y en el tercer párrafo, cuando hace referencia a Scévola, de nuevo Sade ofrece una imagen. Dice:

“Scévola, Bruto, vuestro único mérito fue armaros un instante para cortar los días de dos tiranos.”

Aquí tiene que hacer algunas precisiones y por eso no aparece de entrada la ecuación Scévola = Marat o Marat = Scévola, pues hay que aclarar en qué sentido Marat es superior a Bruto y a Scévola. Ya hemos visto cómo la referencia a Scévola permite mostrar el paralelismo de los dos personajes que arriesgan la vida en un acto de donación lujosa para derrocar a un tirano.

⁴⁴ Esto, como ya se indicó, en la versión de Juan Alfredo Álvarez, pues en las otras traducciones dice “Asombroso capricho del destino.”

Además, el nombre de Scévola importa porque significa precisamente *zurdo*, alude a la izquierda. Es como si la imagen dijera: la izquierda es Marat. Sade estaría diciendo: "si queremos tener una imagen del revolucionario de izquierda, ése es Marat".

Ésta es la imagen que Sade está proponiendo a su público para que su mensaje quede grabado en el recuerdo histórico.

Como es sabido, en la Asamblea Nacional Constituyente surgida —en julio de 1789— de la Revolución francesa, en una sesión de septiembre de 1789 se votó el derecho del rey a vetar las leyes aprobadas por la futura Asamblea Legislativa, es decir, si ese derecho es absoluto o limitado, o sea si la soberanía nacional está por encima de la autoridad real o ésta sobre aquélla. Por alguna casualidad en esa sesión los radicales democrático-progresistas que se oponían al veto absoluto se sentaron del lado izquierdo del presidente y los reaccionarios, que estaban a favor, se sentaron del lado derecho. De ahí deriva el nombre de *izquierda* y *derecha* asignado a corrientes políticas. Esta casualidad se volvió nombre propio y en 1793 ya se entendían en ese sentido los términos de izquierda y derecha, y que entre las distintas corrientes de izquierda, entre las más radicales, quien es fundamentalmente de izquierda es Marat. Esto es lo que está queriendo decir Sade.

No quiere molestar a nadie que se sienta más de izquierda que Marat y por eso no afirma literalmente que Marat es la izquierda, pero lo significa con este estilo metafórico, alegórico, aludiendo al personaje histórico Cayo Mucio, que es paralelo a Marat, pero lo nombra por su seudónimo, Scévola o *El Zurdo*. Casualmente ocurre que también quedó zurdo.

Otra dimensión de esta imagen que propone Sade hace referencia a que al lado izquierdo o zurdo también se le llama siniestro. Sade está implicando esta percepción que se tenía y que se tuvo durante mucho tiempo de Marat como un personaje siniestro en el sentido de oscuro, malvado, diabólico. Es evidente que a las clases dominantes la gente de izquierda les resulta siniestra, inquietante y amenazante, y como no van abandonar por las buenas su poder y su dominio económico y sus privilegios, es obligado que la lucha de clases se escale hasta la violencia de muerte. Así, perseguirán al líder de izquierda que sea consecuente y que asuma la necesidad de la violencia como parte de la revolución. Y justamente lo que caracteriza a Marat es que reconoció esta necesidad y la sostuvo y la argumentó a lo largo de toda su participación en el proceso revolucionario francés, por lo que durante el siglo

XIX y parte del XX fue objeto de chismes y rumores que lo señalaron como el vampiro de la revolución, a él y no los que lo atacaban, que eran los verdaderos represores y asesinos que defendían su poder amenazado.

Pero la argumentación de Sade muestra que Marat es profundamente ético. Sade apunta, así, a destruir o, si se quiere, a deconstruir el prejuicio que se ha creado en torno a la figura de Marat; es decir, que éste puede parecer siniestro pero en realidad es profundamente ético. Eso sí, según una ética activa, militante, que tiene que actuar en una situación concreta en la que no se trata simplemente de actos humanos en general sino que es una ética particularizada frente a un enemigo, al enemigo de clase que oprime, humilla, asesina y castiga utilizando a la policía y al ejército en contra del pueblo. En esas condiciones, el comportamiento humano, ético, no puede ser simplemente pacífico y respetar la vida humana como valor supremo. Haber reconocido esta necesidad y haberla argumentado en términos conceptuales, históricos y políticos, tal es el gran mérito de Marat que está tratando de recuperar Sade.

La ética históricamente determinada de Marat y de la novela *Justine*

A Sade se lo reconoce como un personaje siniestro. Pero ya vemos cómo Sade está aludiendo a una ética concreta en una época en la que la opresión política, económica, moral, emocional y cotidiana llega incluso a conductas de sadismo sexual, llega a arraigar en el cuerpo, en la humillación, en el abuso corporal de los pudientes en contra de todo mundo pero en especial de las clases pobres. En una época como la nuestra, en la que ocurren sistemáticamente vejaciones, violaciones y asesinatos de mujeres pobres como en Ciudad Juárez, ¿cómo actuar éticamente en una época así, en la que muchos de aquéllos que se dicen religiosos y altamente morales son abusadores sexuales de niños? Y no sólo curas sino ricos empresarios y altos funcionarios públicos y políticos.⁴⁵

⁴⁵ El neoliberalismo ha sido extraordinariamente fértil en la producción de personajes sádicos criminales en los más altos ámbitos políticos, empresariales, jurídicos y eclesiásticos que también son narcotraficantes y capos mañosos o se asocian con ellos en todo tipo de negocios turbios y alianzas políticas. En México fue célebre, por ejemplo, el escándalo suscitado en 2005-2006 por la persecución de la periodista Lydia Cacho, autora del libro *Los demonios del Edén*, en el que salió a la luz una red de políticos, jueces y obispos protectores y socios del siniestro “empresario” Jean Succar Kuri –actualmente preso–, propietario de negocios de prostitución y pornografía infantil en Cancún, Quintana Roo, con ramificaciones en Los Ángeles, California, y su compadre Kamel Nacif, el “Rey de la Mezclilla” –presentado en 2002 por el entonces presidente Vicente Fox como

Una época de esta naturaleza es la que está viendo Sade en la decadencia del Antiguo Régimen y en el nacimiento de la sociedad burguesa, cuando la opresión política no se reduce a la supresión de las libertades de expresión o de opinión, sino que encarna en todo el cuerpo social hasta arraigar en abusos corporales. Así pues, Sade se propone denunciarlos, describir cómo se comportan estos malvados, cómo humillan a la gente, cómo destruyen su dignidad. Eso es justamente lo que se muestra en la novela *Justine o los infortunios de la virtud*, en la que además Sade intenta advertir a las gentes virtuosas que están formadas en la ética cristiana que ésta no es suficiente para combatir a esos malvados. Son monstruos que no se detienen ante nada, que no actúan como Lars Porsena ante la valentía de Scévola, a quien admira y no lo ataca porque reconoce su arrojo, que está dispuesto a dar la vida por la libertad y que hay más gente como él, que se trata de una situación generalizada ante la que reconoce y retrocede. Tampoco vale un acto de valentía como el de Jesucristo cuando, según relata la Biblia, al recibir un golpe en una mejilla puso la otra. Éste es un acto de gran valentía para exponerse y así hacer que otra persona, la que agrede, recapacite, se vea a sí mismo reflejado como en un espejo que uno como agredido está representando para que el otro, como agresor, se vea reflejado. Esta ética cristiana tan interesante, profunda y compleja, sin embargo, no es suficiente para enfrentarse con los monstruos de una época como la del Antiguo Régimen o contra los del neoliberalismo en la actual sociedad burguesa completamente desarrollada.

En su novela *Justine*, Sade intenta mostrar con esa ética que la virtud va a ser pisoteada y que aunque sea buena va a ser barrida. Finalmente, Justine, la encarnación de tal ética, va a morir no obstante que la ética cristiana ofrece siempre la sensación de que en algún momento el sufrimiento va a ser recompensado y la víctima será rescatada.

En otras épocas, en situaciones más o menos normales, esta sensación podría tal vez corresponder a la realidad y Sade muestra que en su tiempo eso ya no es posible porque es una época de pudrimiento. Aquí no es cierta la ética del sacrificio que va a ser recompensado por Dios, quien habrá de ver que nuestros actos son buenos y entonces castigará al malvado, no va a haber ese castigo. El bueno debe combatir, tiene que darse cuenta de que la estrategia basada en esa ética cristiana no es eficaz. Eso es lo que Sade escenifica en

“ejemplo de empresario ideal”–, propietario de empresas maquiladoras de textiles, negocios inmobiliarios, narcotráfico y lavado de dinero, y relacionado con el entonces gobernador de Puebla Mario Marín Torres (el “gober precioso”), entre otros políticos mexicanos.

Justine, en la cual aparecen personajes que hacen cosas muy malvadas en contra de una muchachita muy buena que se comporta cristianamente y cada vez le va peor. Así se muestra la estrategia de los malvados y el fracaso de la estrategia cristiana de la víctima infortunada. Ante esta escena tan clara el pueblo debe indignarse pero también decir, sin dejar de indignarse: "¡Pero qué tonta es esta niña!", y luego tendrá que reconocer que ésa también es su ética y, por lo tanto, que debe cambiar esa ética porque ya está viendo que es ineficaz. Para Sade no se trata de atacar al cristianismo sino ante todo de escenificar la ineficacia de la ética cristiana en esta niña adorable que es *Justine*.⁴⁶ Sobre esta base ya es posible la crítica del cristianismo y la argumentación del ateísmo que también expone Sade en sus novelas.

Y bien, ¿qué hace la derecha, los malvados, al leer a Sade? Le construyen la calumnia de que él es el siniestro, de que él es lo mismo que esos personajes malvados, que él goza con lo que están haciendo y que propone como ética que todos nos comportemos así contra todas las *Justines* que nos encontremos. Pero Sade dice justamente lo contrario, él está criticando a esos personajes y está denunciando que existen estas situaciones. Sin embargo, esta imagen invertida de Sade es la que ha prevalecido.

Asimismo también se ha construido una imagen invertida de Marat, ese representante de la izquierda consciente y consecuente, la derecha también lo ha tratado como personaje siniestro. Así, por ejemplo, la biógrafa del marqués de Sade, Francine du Plessix Gray lo presenta como "uno de los vampiros más sedientos de sangre de la revolución, a quien la ciudadana Charlotte Corday había apuñalado".⁴⁷ O sea que según esta autora Marat es un vampiro y su asesina una ciudadana que defiende la ética republicana.⁴⁸

En su discurso de homenaje a Marat, Sade está argumentando justamente contra estas difamaciones y ya se ve que identifica su propio caso con el de Marat, este luchador social al que presentan como siniestro pero que en realidad es profundamente ético de acuerdo con una ética históricamente determinada.

⁴⁶ Véase Jorge Veraza U., "*Justine* o la crítica política, ética y psicosocial de la sádica actualidad".

⁴⁷ Francine du Plessix, *El marqués de Sade. Una vida*, p. 578.

⁴⁸ En mi libro *Bataille vs. Sade. Las muy elaboradas mentiras de Georges Bataille sobre Sade* trato extensamente este proceso a través del cual se ha constituido durante dos siglos esta patraña ideológica contra Sade, que, como vemos, es análoga a la que han elaborado contra Marat.

“La senda de la libertad” actuada por Marat, recuperada por Sade y torcida por Nietzsche

Hay otro aspecto interesante de la ecuación Scévola = Marat implícita en el discurso de Sade. Cayo Mucio Scévola es un representante de las clases nobles romanas que sufren a un tirano, no es un representante directo del pueblo bajo romano. Su comportamiento de desafío, de donación dispendiosa, es el de un noble. No se comporta así un esclavo ni un siervo. En la oposición hegeliana entre el señor y el siervo éste cede por cobardía ante la amenaza de muerte y así se convierte en siervo, mientras que el otro es amo porque acepta la muerte. Ante la amenaza de tortura y muerte, Cayo Mucio mete la mano al brasero sin chistar y así desafía a sus captores, sugiriéndoles que no podrán sacarle palabra alguna y que no pueden hacer nada en su contra porque ellos sólo pueden atacar su cuerpo pero él ya lo entregó, él es solamente espíritu, es la libertad. Ante este arrojío se detuvo Lars Porsena, lo reconoce como un hombre noble y por lo tanto libre, como un hombre que está en el espíritu, que no se detiene en la bajeza del cuerpo. Así se explica la situación en los términos de Hegel.

Pero Sade no está hablando de un noble sino de Marat, y no se refiere a la senda del noble sino que dice que Marat sigue la “carrera del hombre libre”. Y ya vemos, entonces, que para Sade es el pueblo quien tiene esta capacidad. No son los aristócratas, los así llamados nobles, los que tienen esta capacidad, menos cierto aún es que la tengan en monopolio. La han perdido históricamente. Esta capacidad de lucha por la libertad, que la tuvo alguna vez Cayo Mucio como noble romano, actualmente la tiene el pueblo y los líderes del pueblo.

Por tanto, ya no puede ser la senda del noble, la senda del caballero, andante –o no andante– como fue tradición durante siglos en Europa. Ahora es la *senda del hombre libre*. Ha cambiado la situación histórica. Sade está haciendo alusión a esta inversión, una característica que había sido adscrita a la nobleza se la está expropiando –una “expropiación de los expropiadores”–,⁴⁹ la está reconociendo como un atributo de los hombres del pueblo y de los dirigentes políticos revolucionarios.

⁴⁹ “Suena la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados” (Karl Marx, *El Capital*, tomo I, vol. 3, cap. XXIV, “La llamada acumulación originaria”, §7 “Tendencia histórica de la acumulación capitalista”, p. 957).

Federico Nietzsche también supo de Cayo Mucio 'Scévola'. Se dice que cuando era estudiante de filología clásica en la universidad, Nietzsche topa con un profesor de historia griega y de historia romana que al tocar el tema declaró que no puede existir alguien así como aquel héroe romano, que no hizo lo que cuenta la leyenda, que no hubo ni podía haber mártires como Scévola. Poco tiempo después, antes de publicar su primer libro, *El Origen de la Tragedia* (1872), un estudio del mundo griego, Nietzsche prendió fuego a una serie de libros y cuadernos, metió su mano en ella y sufrió serias heridas para demostrar que el profesor estaba equivocado.

Nietzsche intenta demostrar así que hay seres humanos que sí tienen este arrojo y él se presenta como ejemplo vivo de que es posible, y ni siquiera para luchar por la libertad de un pueblo como Cayo Mucio o Marat, sino porque hay personas de corazón valiente, que no son débiles, que se mantienen en sus convicciones.

No se trata propiamente de un humanismo, de demostrar que la humanidad puede hacer algo como eso. Nietzsche distingue en la humanidad entre el ganado y los corderos, por un lado, y, por otro, los verdaderos seres humanos, que serían los *superhombres*. Su idea del superhombre apunta a establecer esta distinción tajante con el gran rebaño, al que, para él, pertenecen los cristianos y también los socialistas porque se comportan como los cristianos, de acuerdo con una moral de esclavos, que es la de la cobardía y del resentimiento, de la que no pueden librarse para actuar con independencia.

En *La Genealogía de la Moral* (1887) hace referencia precisamente al origen de los conceptos de *bueno*, *malo* y *malvado*. Este es, entonces, un problema de ética, tiene que ver con lo que es hacer el bien y, por tanto, con la cuestión de si Marat, por ejemplo, fue un hombre ético.

La Genealogía de la Moral habla de una historia de lucha de clases pero también de los enredos a través de los cuales las palabras han llegado a significar lo contrario de lo que significaban originalmente. En un principio el noble era el bueno (y todavía la palabra noble tiene la resonancia de ser bueno como cuando se habla de la nobleza de carácter o de corazón), pero con la decadencia de la aristocracia, y sobre todo después de la Revolución francesa, los nobles aparecieron como los malvados y los buenos son la gente del pueblo, pero estos corderos buenecitos, dice Nietzsche con ironía, se quejan de la opresión. Pero esta queja es absurda, añade, ya que la opresión

es un hecho natural pues justamente el noble es noble porque es fuerte y el cordero no puede decirle al águila que no lo cace porque la predación es su modo de vida. Como se ve, Nietzsche justifica la opresión de clases con base en el comportamiento de los animales, por ejemplo el águila y los corderos, y en que efectivamente sería absurdo que los conejos o los corderos suplicaran a las águilas o a los lobos que no los coman. Según él, esta actitud risible es la de los pueblos oprimidos y los socialistas, que se quejan de la opresión social y pretenden denunciarla como una injusticia.

Por lo tanto, el acto de Nietzsche para reivindicar a Scévola es un acto del lado de los aristócratas y en general de las clases dominantes; según él, los nobles actúan éticamente cuando se mantienen en sus convicciones de libertad, que para ellos implican necesariamente la opresión del pueblo. Se trata de la libertad de los nobles sobre la base de la opresión y la esclavitud del pueblo. Y precisamente para justificar el derecho a oprimir personas Nietzsche mete la mano al fuego.

Es diametralmente opuesta la interpretación de Scévola que hace Sade al relacionarlo con Marat. Sade no está siguiendo la tradición de los nobles para glorificar a un nuevo noble que también es sanguinario. El toma la tradición de los nobles y recupera de ella lo que no tiene que ver con opresión de clase y por ahí la invierte. Porque, efectivamente, los nobles también llegaron a defender la libertad, lo cual está muy bien, pero está muy mal que oprimieran al pueblo. Así que Sade critica esto último y retoma y defiende lo primero. De los nobles recupera que también supieron defender arduamente la libertad, y eso es lo actual en este momento de la Revolución francesa, defender hasta las últimas consecuencias la libertad.

Así, al asociar a Marat con Scévola, Sade subraya la inversión histórica, lo actual ya no es *la senda del noble* sino *la senda del hombre libre*. Esta proposición humanista general de Sade es opuesta a la proposición aristocrática o elitista de Nietzsche 50 años después.

Nietzsche intentó interpretar a Sade para construir su propuesta filosófica. Evidentemente su interpretación es torcida, de derecha, pues exalta los aspectos sorprendentes de los nobles para justificar la opresión. Nietzsche exalta a Scévola pensando que así también vindica a Sade y a los malvados libertinos abusadores personajes de las novelas de éste, sin entender que él más bien los critica.

Sade exalta a Marat, no a la aristocracia; por lo tanto, no hay una continuidad entre Sade y Nietzsche como éste pretende sino que se trata de dos tendencias de pensamiento y de política opuestas.

La época de política de la verdad frente a la política de Maquiavelo. Las calumnias contra Marat y contra Sade, la tragedia histórica y la pedagogía popular

Después de lo dicho, ya podemos detenernos en la última parte de este párrafo del discurso de Sade dedicado a Marat que estamos comentando. Nos dice Sade:

“los puñales de Maquiavelo se agitaban en todos sentidos sobre tu cabeza sin que tu frente augusta pareciera alterarse; Scévola y Bruto amenazaban cada uno a sus tiranos: tu alma, mucho más grande, quiso inmolar de una vez a todos los que sobrecargaban la tierra. ¡Y hay esclavos que te acusan de gustar de la sangre!”

Sade habla de cómo se construyó la calumnia contra el líder de la lucha por la libertad; la construyen los déspotas con el infundio de que él, Marat, amaba la sangre.

Al afirmar que Marat fue más allá de Scévola y de Bruto, Sade está señalando que de esta tradición de nobles no hay que recuperar el hecho de que oprimen al pueblo sino la lucha por la libertad, aunque fuera en su momento una lucha sólo por la libertad de los nobles, y que ahora hay que ampliarla como lucha por la libertad de todo el pueblo.

Pero si los nobles llegaron hasta a amenazar a los tiranos, Marat fue más allá que ellos porque no sólo los amenazó sino que quiso inmolar a los tiranos, asesinarlos, no a uno sino a todos. Sade no sólo alude a Marat como representante en la Convención Nacional que estuvo a favor de que se llevara a la guillotina al depuesto Luis XVI sino a su insistencia en que hay que matar a los representantes de la clase dominante que traicionan y traman asesinar al pueblo. No se trata simplemente de matarlos porque pertenecen a la clase dominante sino porque han cometido una serie de traiciones a la patria, han llamado a los ejércitos extranjeros para que invadan Francia y aplasten la Revolución, o están acaparando el pan y hacen que los pobres sufran hambre, y por eso merecen la pena de muerte. De ahí que los amos lo acusaran de

amar la sangre. A ellos Sade los nombra esclavos; son esclavos de su interés pecuniario y de sus privilegios. En esta situación se construye la calumnia y, como se ve, es una calumnia que obedece a un interés de clase. Bajo condiciones análogas armaron el infundio contra Sade.

Cuando Sade habla de “los puñales de Maquiavelo” alude al tipo de política corrupta propia de la situación de lucha de clases, sobre todo al tipo de política que practica la clase dominante. Pero otra clase de política es la que debe desplegar el pueblo, una política de la denuncia y de la verdad, que es opuesta a la que propone Maquiavelo en *El Príncipe* y es la que lleva a cabo Marat en su periódico “*El Amigo del Pueblo*”, que es un periódico de denuncias y de verdades.

Por cierto, el *Manifiesto del Partido Comunista* recupera esta tradición de política de la verdad de Marat y de Graco Babeuf que fue posible a partir de que la Revolución francesa, ésta abrió la posibilidad de transformar completamente la política.

La política había sido hasta entonces solamente ámbito de acuerdos y arreglos en “lo oscuro”, una política para oprimir, pero ahora ya existe la política de la verdad, la política para liberar, que ya no se asocia a la mentira sino a la verdad. En esto consiste la transformación radical de la política cuando la despliega el pueblo por el pueblo, ésta es la política democrática socialista.

Y bien, Marat quiere acabar con todos los déspotas, con el rey, con la aristocracia y con los burgueses, especialmente con la alta burguesía financiera, los grandes industriales y los grandes comerciantes que ya existían en Francia y que se habían aliado con la aristocracia. Los girondinos representan a esta alta burguesía. Desde abril de 1793 –a Marat lo asesinan el 13 de julio de ese año– se enfrentan con violencia la Gironda, que es la corriente de derecha, y la corriente de izquierda, que son los jacobinos, a la cual pertenecía Marat. Carlota Corday, su asesina, es girondina.

Hay que aclarar, sin embargo, que la postura de Marat es de tendencia democrática, pero no es socialista, no es comunista, no propugna la abolición de la propiedad privada, solamente quiere garantizar la propiedad para todo el pueblo. Su propuesta política es una democracia burguesa radical que le amarre las manos a los grandes burgueses.

Y bien, Sade concluye de la siguiente manera la semblanza de Marat:

“Gran hombre, era la de ellos la que querías derramar; te mostrabas pródigo de ella sólo para ahorrar la sangre del pueblo. Con tantos enemigos, ¿cómo no ibas a sucumbir? Tú denunciabas a los traidores, la traición tenía que alcanzarte.”

Así, Sade redondea la postura ética de Marat y el nuevo tipo de política que propone, su política popular y del pueblo, su política democrática y de la verdad, de libertad, contra la política de corruptelas que es de opresión y de mentiras. Ya se ve por qué tergiversaron su pensamiento y lo calumniaron para presentarlo como un personaje siniestro, un hombre antiético, un carnicero, un vampiro, etcétera.

Estos argumentos de Sade revelan –por lo bien armados que están– que tiene la convicción de que son correctos como lo fue la intervención de Marat. Es importante subrayar esto porque hay autores que oponen a Sade contra Marat y sugieren que este discurso de homenaje no es sincero sino que Sade está encubriendo su postura contraria a la pena de muerte. En el momento del homenaje, a fines de septiembre de 1793, se ha recrudecido la lucha de clases y entre las corrientes políticas, es el periodo de la Revolución francesa conocido como ‘el Terror’. A principios de ese año se guillotina al rey y después a distintos miembros de la aristocracia. La persecución se ha generalizado y son cada vez más los condenados a muerte, que no siempre son aristócratas sino también revolucionarios y gente del pueblo. Ya vimos cómo Marat fue llevado a juicio con la amenaza de pena de muerte.

Poco después de la muerte de Marat, el jacobino Robespierre sube al poder y se agudiza el enfrentamiento entre la revolución y la contrarrevolución. La burguesía logra detener el empuje popular y de los representantes políticos del pueblo. El demócrata radical Robespierre se alinea con la burguesía creyendo que es necesario ejecutar a disidentes políticos y así hizo que mataran a gente de izquierda moderada como Danton –acusado de corrupción–, Desmoulins y muchos otros por ser radicales. Aunque Robespierre justificaba las ejecuciones como una necesidad ética, en verdad actuaba con mala fe pues al mismo tiempo participaba en turbias negociaciones políticas.

La actuación del jacobino Robespierre –que se ha asociado con la forma de hacer política de Stalin a partir de 1924– es ya la contrarrevolución, pero ésta avanza más allá de él y por sobre él, de modo que a los pocos meses la derecha toma el tribunal revolucionario y lleva a Robespierre a la guillotina,

así como a Saint-Just y a sus seguidores jacobinos más cercanos. Así, este tribunal “revolucionario” se convierte en máquina de asesinar disidentes políticos de izquierda y se inaugura propiamente lo que se conoce como ‘El Termidor’ o ‘la reacción termidoriana’, aunque, como digo, Robespierre mismo ya la encarnaba.

Ciertamente, desde un principio Sade se opone a la pena de muerte, sobre todo una vez que empezó a dirigirse no solamente contra el rey y traidores evidentes, sino que se salió de las manos de la justicia la decisión de a quién se debe ejecutar. Por eso dimite de su cargo de juez, pues de otra suerte pronto se vería obligado a firmar penas de muerte indiscriminadas y a cometer injusticias. Si no puede combatir esta tendencia por lo menos se niega a ser su ejecutor; por lo tanto, dimite y plasma por escrito su desacuerdo.

Es cierto que poco tiempo antes Marat había insistido en que había que aumentar las ejecuciones. Pero para juzgar el caso debemos tener en cuenta la situación concreta. ¿Por qué las ejecuciones? ¿Contra quiénes? ¿En qué momento? Así se entendería por qué Sade está de acuerdo con Marat en estas ejecuciones en aquel contexto de la lucha de clases y como parte de la revolución como lucha por la libertad. Los enemigos son monstruos probados que traman y llevan a cabo traiciones y masacres, y Marat “quiso inmolar de una vez a todos los que sobrecargaban la tierra”. Por eso era “grande” y “esclavos” los que lo acusaron “gustar de la sangre”. Pero era su propia sangre, la de Marat, la que “querías derramar; te mostrabas pródigo de ella sólo para ahorrar la sangre del pueblo”. Esto era lo que decía literalmente Marat en *“El Amigo del Pueblo”*. Sade está glosando las palabras de Marat y las presenta en su discurso lógicamente articuladas.

Se echa de ver, entonces, la extrema ambivalencia de las calumnias, los infundios y los prejuicios propalados por la derecha acerca de la relación entre Marat y Sade. Así como a Sade se lo identifica con sus personajes sádicos sin ver que él más bien los critica, asimismo se dice que Marat es un personaje sádico, un vampiro que quiere sangre y que por lo tanto, naturalmente, Sade está de acuerdo con él. En esta cadena de prejuicios y mentiras se soslayan las circunstancias concretas, se dejan de lado con mala fe los matices de lugar, de tiempo, de motivos, y sólo se insiste en que ambos quieren sangre. Así plantea las cosas la ideología dominante, sin especificidad, para echarles en cara lo contrario de lo que están sosteniendo. Al omitirlas particularidades pueden señalar solamente el mero acto y entonces lo

censuran. Por otro lado, los que defienden a Sade pero se niegan a verlo en su especificidad reconocen que él se horroriza de que se estén llevando a cabo las ejecuciones, de que la justicia se convierta en ejecuciones sistemáticas y masivas y que por ello dimite de su cargo de juez, pero los biógrafos e intérpretes de este talante afirman que como Sade no está de acuerdo con Marat, en su discurso se está defendiendo a sí mismo, se está escudando, que es hipócrita.

En fin, tenemos esta dualidad: el Sade sanguinario aberrante que coincide con el Marat “vampiro de la revolución” es engarzado de manera forzada con el Sade que es contrario a la pena de muerte y a quien le horroriza la efusión de sangre y la injusticia. La relación entre Sade y Marat es tergiversada de acuerdo con esta doble imagen contradictoria. Es una combinación imposible pero útil porque, por un lado, sirve para criticar a Sade y a Marat y a la izquierda en general, y, por otro, para fascinarse con Sade por presunto sanguinario, pero para no reconocer su lado libertario o para confundirlo con sadismo. Finalmente, también sirve para poner a Sade del lado de la derecha, como cuando, por ejemplo, Francine du Plessix Gray, afirma que realmente no es favorable a Marat sino que sigue siendo aristócrata y si habla del pueblo, de la libertad y de Marat como héroe de la libertad lo hace para defenderse, para que a él no lo persiga la Revolución francesa.

En donde mejor se puede ver esta ambivalencia es en la obra de teatro de Peter Weiss, *Marat-Sade*, en la que se resume buena parte de las interpretaciones de Sade de los 150 años anteriores. Allí se presenta un Sade hecho de parches, absurdo, un Sade que nunca existió. Pero esta obra de teatro (de 1962) ha influido en las visiones de Sade, por ejemplo, en películas como *Quills* (en español *Letras Prohibidas: la leyenda del marqués de Sade*, dirigida por Philip Kaufman, 2000) o *Marqués de Sade: Justine* dirigida por Jesús Franco, de 1968), que derivan su guión y su escenificación de la manera en que se representa a Sade en *Marat-Sade*, de acuerdo con esta combinación del Sade sádico sanguinario y el Sade ético contrario a la pena de muerte.

Pero ya hemos visto cómo Sade no está exigiendo sangre sino que está haciendo una alianza concreta con Marat en torno a un punto definido, en una coyuntura política determinada, y es en referencia a este punto que afirma que la posición política y los actos de Marat son profundamente éticos, incluidas las ejecuciones de los traidores a la patria y a esa revolución que funda la nueva nación francesa.

De ahí la conclusión del párrafo: “Con tantos enemigos” –y con su política de “los puñales de Maquiavelo”–, “¿cómo no ibas a sucumbir? Tú denunciabas a los traidores, la traición tenía que alcanzarte”. Sade está diciendo que ello no solamente ocurrió, que Marat sucumbió, que fue abatido, asesinado, sino que era probable que ocurriera el desenlace trágico de la situación del hombre libre que sigue la senda de la libertad y que se enfrenta a la contra-revolución.

Así, la imagen integral que Sade nos presenta de Marat queda enmarcada como una tragedia. Esa es la “asombrosa gallardía” de Marat, del héroe de la izquierda que la derecha tergiversa al identificarla con lo siniestro. De esta apariencia que se quiere presentar como esencia hay que extraer la verdadera realidad, la verdadera política y la verdadera ética en los actos de Marat, aunque también por aquí esto termina finalmente en una tragedia.

Así, también es trágica la referencia a Scévola con la que Sade redondea la imagen que ofrece de Marat. No se trata de que el pueblo se ate de manos porque el asesinato de Marat era un destino inevitable y entonces no hay que luchar por la libertad. La cuestión es que Marat está solo luchando contra tantos enemigos, por eso debía ocurrir su asesinato, por eso su fin es trágico. Pero una vez reconocido este hecho –que es lo que Sade busca en su público–, ¿cómo hacer para que deje de haber tragedias en la historia? Los amigos del pueblo deben unirse para enfrentar a los enemigos, así ya no habrá más tragedias.

Esto es lo que debe aprender el pueblo: no dejar solos a sus representantes, a sus líderes, a sus amigos, sino enfrentar francamente a sus enemigos, denunciarlos y combatirlos.

El tema de Scévola como héroe romano lo trabajaron artística, literaria y musicalmente sobre todo autores italianos. De la gesta de Cayo Mucio Scévola se han hecho representaciones teatrales y especialmente una ópera en tres actos, obra de tres compositores, que data de 1721. La tercera parte de la obra es de Hándel y la segunda de un italiano, Giovanni Bononcini. Otro italiano, Filippo Amadei, compuso la música del primer acto. El libreto es de Paolo Antonio Rolli, que adaptó un texto de narración histórica de Silvio Stampiglia. La obra fue estrenada en el “Her Majestic”, de Londres, el 15 de abril de 1721, y posteriormente en Hamburgo.

Capítulo 11

EL ASESINO DE MARAT (IV), ENGENDRO DEL INFIERNO, Y WILHELM REICH

La plaga emocional y el miedo a la libertad de Carlota Corday

Marat es asesinado por una mujer. Sade no observa los acontecimientos como productos del azar sino desde una perspectiva en la que cada hecho tiene una razón de ser. ¿Por qué fue una mujer quien lo mató? Marat no fue asesinado por casualidad ni porque lo haya buscado, sino que de alguna manera él sabía que, para defender la libertad, se enfrentaba a un mar de “puñales de Maquiavelo”, de opresión de clases, de trampas e intereses opresivos. Se arriesgó, éste es el difícil acto de Marat. Y del mismo modo hay que considerar el acto que termina con la vida de Marat, del que habla Sade al hacer el retrato de Carlota Corday, la asesina.

Decíamos que el asesinato ocurre en el contexto de la agudización de la lucha de clases en la Revolución francesa. En 1793 la contrarrevolución se fortalece. La Revolución estalla con la toma de La Bastilla —el 14 de julio de 1789—, 4 años antes. El rey sigue vivo hasta que, luego de ser destituido es ajusticiado el 21 de enero de 1793. Durante el juicio a Luis XVI, en medio de intensos debates, Marat vota por la pena de muerte, otros proponen encarcelarlo, otros deportarlo, etcétera. El problema no sólo es de justicia sino también de seguridad nacional y de política internacional.

La cuestión de qué hacer con el rey está vinculada con la cuestión de cómo van a reaccionar Alemania, Inglaterra y Prusia, que son monarquías, en contra de la Revolución francesa. El momento político era, pues, difícil. La decisión depende no solamente de los crímenes que haya cometido sino de las consecuencias políticas y militares del castigo. Así que había que discutir cuestiones de ética y de justicia pero también de política internacional.

La decisión la resuelven los jacobinos, y con ellos Marat, al proponer la pena de muerte. Los revolucionarios franceses tienen la fuerza suficiente para contener a la reacción y a la aristocracia en el interior, y también envían un mensaje al exterior de hasta dónde están dispuestos a llegar porque cuentan con tal fuerza y convicción. Así pues, la ejecución es necesaria porque mientras el rey permanezca vivo es una bandera de los presuntos derechos de sangre de los aristócratas contra el pueblo de Francia. No es una decisión timorata pero tampoco injusta, porque Luis Capeto, el rey, ha sido un traidor

a la patria. Por estas razones Sade está de acuerdo con esta pena de muerte. En esto Sade no es contrario a Marat –ni a los jacobinos en general– como muchas veces se ha dicho. El es contrario a la pena de muerte indistinta o injusta o que se sale de esta concreción, de esta necesidad, pues el ajusticiado no sólo es un verdadero asesino sino que lo apoyan sus pares, estrechamente coaligados y al acecho de cualquier oportunidad para actuar contra la Revolución e intentar recuperar su poder y sus privilegios. Y la única manera de desligar esa urdimbre es hacer justicia contra el asesino y traidor a la patria.

Así, el 21 de enero de 1793 Luis Capeto es ajusticiado, lo que en principio es un ataque en contra de la aristocracia pero también un avance del pueblo ante el cual, sin embargo, la burguesía hace más sólida su alianza con la aristocracia porque precisamente en este momento la aristocracia es derrotada. El ajusticiamiento es el acto emblemático de que ha concluido la opresión de esa clase, sí, pero concluyó a favor de la burguesía, y no sólo, sino a cuenta del avance popular que es, ahora, el que la burguesía debe detener para consolidar su posición hegemónica así adquirida y pasar al contraataque. De tal manera, el 10 de marzo de 1793 estalla la revolución realista y católica en el distrito de La Vendée. Es una contrarrevolución fundamentalmente aristocrática, pero con ingredientes burgueses. Y poco después, en abril y mayo, comienza la lucha entre girondinos y jacobinos; ahora entra la gran burguesía a alimentar directamente a la contrarrevolución y sus representantes son el ala derecha de la Asamblea Nacional, los girondinos. Así comienza la época del Terror, la lucha de facciones en la que cada uno va a tratar de llevar al oponente a la guillotina.

En este contexto, el 12 de julio Marie Anne Charlotte Corday D'Armont va a visitar a Marat. Es hija de una familia noble normanda. Mujer culta e interesada en la política, tiene relaciones con los diputados girondinos, tanto moderados como de extrema derecha. Como se han agudizado los enfrentamientos entre derecha e izquierda –entre girondinos y jacobinos–, se desatan persecuciones y muchos de los girondinos huyen de París y algunos también acuden a regiones en donde la izquierda está avanzando con más fuerza para oponérsele. Una de esas regiones es la de Caen, cerca de la costa, en donde vive Carlota Corday. Los girondinos focalizan a Marat como un peligro y Carlota Corday participa de la visión de que él es responsable de la ruina de Francia. Carlota mantenía estrecha relación con los diputados girondinos Barbaroux, Louvet, Letion y Duperret, que es su amante, que luchaban en Caen contra los avances de la izquierda. Carlota quiere venganza

y se obsesiona en ello o bien le dan el encargo de asesinarlo. Carlota Corday intenta acercarse en tres ocasiones y lo logra en la tercera –el 13 de julio–, haciéndole creer a Marat que desea denunciar a algunos conspiradores de derecha en Normandía, su región, lo apuñala con tanta fuerza que con un solo golpe le traspasa la aorta, el pulmón y el corazón.

Al día siguiente, el 14 de julio, conmemoración de la toma de La Bastilla, se entierra a Marat. Tres días después, Carlota Corday es condenada a la pena de muerte por haber asesinado a Marat y sube al patíbulo el 17 de julio de 1793. El evento pudo testificarse del siguiente modo:

“Su gracia y dignidad [–pues era una mujer bella, inteligente, con convicciones políticas–] impresionaron tanto al pueblo que éste intenta levantarse contra el verdugo cuando abofetea la cabeza de la degollada.”⁵⁰

Y un compañero de Danton, Camile Desmoulins –que participó desde el principio en la Revolución francesa con posiciones más moderadas que las de Marat, aunque no del lado de los girondinos–, nombró a Carlota Corday de manera entusiasta la “Judith de la revolución” en alusión al personaje bíblico que le cortó la cabeza a Holofernes, el general del ejército invasor babilónico en guerra contra Israel. Así, le atribuyen cierto heroísmo, lo cual denota que desde entonces Carlota Corday empieza a figurar como un personaje mítico y en su discurso Sade argumenta contra esta mitificación.

En la mañana del 16 de julio ella le escribe una carta a su padre, en la que justifica su acto. En resumen, afirma que ha “vengado a muchas víctimas inocentes”, que ha “prevenido muchos acontecimientos tristes” y que “cuando el pueblo abra los ojos estará contento de haberse librado de un tirano”. Así pues, en conclusión, para Carlota Corday el déspota, el tirano, es Marat.

Sade es completamente contrario a esta idea que ha construido la derecha de que Marat fuera déspota, tirano y sobre todo asesino e intenta explicar el hecho de que sea una mujer la asesina de Marat. Dice: “Sexo tímido y dulce, ¿cómo es posible que tus manos delicadas hayan alzado el puñal afilado por la seducción?” Pues la belleza de Carlota sedujo a Marat –sugiere Sade– e hizo que éste confiara. Los traidores girondinos utilizan la belleza femenina como forma de seducción política, como señuelo para asestar la puñalada. La belleza ha sido torcida para usarla a favor del mal.

⁵⁰ Lorena Lázaro García, “La locura”, en www.circulohermeneutico.com/NuevosHermeneutas/Colaboraciones/locura.pdf, p. 15.

Así pues, ¿cómo es posible que el “dulce y tímido” sexo femenino, este sexo oprimido, una mujer, actuara en contra y aun asesine a alguien que intentara liberar al pueblo? Hay que explicar esta situación política y psicológica, este nudo histórico que arraiga en la cabeza de las mujeres en tanto oprimidas.

¿Cómo es que de pronto las vemos aliarse al opresor? Una actitud masoquista domina este sexo tímido y dulce, las mujeres, que sufren opresión y dominio pero parece que lo disfrutaban y por eso eligen apoyar a los opresores.

De nuevo Sade comienza con una imagen compleja, trágica, que luego irá desglosando. Así como presentó a Marat, ahora presenta a la asesina de Marat. El nudo dramático que intenta explicar ahora consiste en que el culpable del sangriento asesinato es el sexo tímido y débil.

Además de la actitud masoquista, quien está oprimido siente que es imposible quitarse de encima la opresión, que ésta es una condición natural, y por lo tanto envidia a aquél que es, o está libre. Yo no me puedo salir de mi opresión, dice, y si veo que tú te mueves con libertad eso no me da esperanza, como debería. En muchas ocasiones aquel (o aquélla) que está oprimido y no ve salida o la ve imposible vive en forma negativa la imagen de la libertad, como algo que le causa más dolor porque le subraya su propia imposibilidad.

Esta figura, que no es propiamente de masoquismo, la denomina Wilhelm Reich con el término preciso de “plaga emocional”.⁵¹ La persona se ha plagado emocionalmente porque vive negativamente los signos que serían positivos para ella al verlos en otra persona, como signos negativos no solamente en esa otra persona sino que además atentan contra ella misma. En distintos momentos de nuestra vida experimentamos este tipo de pasiones. Incluso existe gente que vive así toda su vida o durante largas temporadas, sumida en esa pasión malsana de “plaga emocional”. Es una emoción que todo mundo en algún momento la llega a experimentar. Uno tiene envidia de otro que se puede mover libremente, que es inteligente, que posee belleza, etcétera, porque uno no tiene todo eso. Es una experiencia que puede sufrir un hombre o una mujer. Los hombres se pueden casar o tener como pareja una mujer valiente, guapa, inteligente y ellos no serlo, pero como son hombres deberían, y más que ellas, deberían ser superiores a la mujer, entonces pueden envidiarla y contradecirla, y, así, aunque la amen, quieren dominarla y exigirle sumisión, reclaman el derecho de poseerla en

⁵¹ Véase Wilhelm Reich, *Análisis del carácter*, cap. XII, “La plaga emocional”.

forma exclusiva y absoluta. Este afán de dominio que se presenta al principio como exigencia de posesión exclusiva, conforme avanzan las contradicciones, se transforma en odio e intención destructiva. La dialéctica de la situación de plaga emocional va presentando, así, sus rasgos más horribles a medida que se despliega esta envidia de los valores positivos que el otro ostenta y a los que uno siente o cree que no puede de ninguna manera acceder. Ésta es la situación, el nudo emocional que Sade está tratando de explicar y que, como vemos, tiene *estos dos* aspectos: por un lado, el masoquismo que hace que uno ame o se someta a su opresor en lugar de enfrentarlo, y, por otro lado, esta condición de plaga emocional en la que dentro de una situación de opresión duradera uno cree que es imposible salir de ella. Si se han vivido siglos de opresión no es posible que el pueblo quiera la libertad. Esto es lo que afirma la derecha, pero también capas inferiores del pueblo creen que es imposible la libertad y, con el pretexto de que hay que ser moderado, mesurado, realista, temen cualquier despliegue de libertad y lo viven como si fuera un atentado contra ellos, contra su integridad como personas, no contra un tipo de gobierno o un régimen político reaccionario. Este “sexo tímido y dulce” del que habla Sade es la referencia a la mujer plagada y esclavizada que defiende su esclavitud. Esta mujer esclava representa a la burguesía esclava de la aristocracia, que no tiene fe en que puede liberarse de la aristocracia, como la persona que al intentar liberarse siente miedo de la libertad.

Carlota Corday, la “pequeña mujercita”, asesina a Cristo-Marat

Erich Fromm habla de este fenómeno en su célebre libro *El Miedo a la Libertad* (1941), en el que elabora una reflexión histórica y psicológica sobre el nazismo y el desarrollo del capitalismo en las primeras décadas del siglo XX, y en el que recupera, aunque desafortunadamente sin mencionar su fuente, la idea de psicología social que construyó Wilhelm Reich acerca de la plaga emocional. Wilhelm Reich desarrolla su teoría de psicología social en la época del nazismo y publica en 1933, el año en que Hitler toma el poder, su *Psicología de Masas del Fascismo*, en el cual esboza su teoría de la plaga emocional como un mal que ataca a multitudes, a pueblos enteros, no sólo a individuos, y desarrolla entre 1933 y 1945 su propuesta de terapia para tratar este mal.

Su trabajo fundamental sobre el carácter peculiar y el tratamiento de la plaga emocional se encuentra en el libro *Análisis del Carácter* –cuya primera edición es de 1934 y la tercera de 1949–, en el que estudia como uno de los caracteres psicológicos más importantes, además del masoquista y del sádico, y de fenómenos como la neurosis y la histeria, el carácter del individuo emocionalmente plagado.

Así pues, Reich comienza a elaborar su teoría de los fenómenos políticos multitudinarios a partir de *Psicología de masas del fascismo* y la desarrolla puntualmente en *Análisis del carácter* para casos individuales, que luego le va a servir para perfeccionar su teoría política sobre la plaga emocional que expone en 1949 en el volumen titulado *¡Escucha, Pequeño Hombrecito!* Aunque de lectura sencilla y amena, la explicación conceptual subyacente en este ensayo es compleja pero no se detiene en los problemas conceptuales sino que ofrece una narración fluida. Es aquí donde puede quedar encuadrada la figura de Carlota Corday, en esa “pequeña mujercita”, por así decirlo.

Reich le habla al “pequeño hombrecito” que ha sido oprimido durante siglos y sobre todo en la sociedad moderna, a ése que es manipulado por el fascismo, por los líderes corruptos que se presentan como auténticos líderes de la libertad. Este “pequeño hombrecito” tiene miedo a la libertad pues es oprimido no solamente en términos políticos sino también caracterológicos, ha sido estructuralmente reprimido desde niño. Vive envidiado con su condición de oprimido tanto sexual como política, aferrado a ella, a veces quiere ser libre pero también rechaza la libertad, no puede zafarse de sus propias corazas con las que se ha armado contra ella. Al tratar de tú al “pequeño hombrecito”, Reich sugiere que cualquier lector posible vive esa condición, que tú actúas así pero no te das cuenta y atacas a los líderes auténticos. Tu miedo a la libertad hace que actúes a favor de la derecha. Reich increpa al “pequeño hombrecito”, lo cuestiona, porque ve que no sólo hay que criticar a los líderes corruptos y autoritarios como Hitler y al nazismo, sino que el pueblo debe ser cuestionado también porque no está pudiendo cumplir con su necesidad y con la misión de ser libre.

Wilhelm Reich se enfrenta así, con toda seriedad, en el siglo XX, con esta gran dificultad que un siglo y medio antes se había mostrado en Carlota Corday, representante del sexo débil y tímido Esclavizado durante siglos que cree encontrar su camino de libertad asesinando a uno de los líderes más importantes de la Revolución francesa.

En *¡Escucha, Pequeño Hombrecito*, después que en *Psicología de Masas del Fascismo*, Reich denuncia ante el pueblo su condición estructuralmente esclava, y en 1953 desarrolla todavía más la idea en su libro *El Asesinato de Cristo*, en el que muestra cómo el pueblo asesina a su líder libertario. Pues aunque la crucifixión de Cristo la llevan a cabo técnicamente los romanos el pueblo judío se la exigió a Pilatos.

Tal es la inquietante imagen que le interesó explicar a Wilhelm Reich, esta condición psicológica del oprimido que actúa contra quien propugna por su libertad y que es una condición de la política en la lucha de clases desde los tiempos de Cristo, a quien Reich estudia como figura trágica de los movimientos libertarios de izquierda cada vez que se profundizan.

Lo que le sucedió a Cristo es el ejemplo histórico clásico de este fenómeno. Los oprimidos no solamente sufren una aparente imposibilidad para liberarse sino que incluso están marcados por la opresión, de modo que ellos mismos se encargan de asesinar a la libertad, a los hombres libres y a los líderes revolucionarios que intentan organizar y dirigir los movimientos emancipatorios. La historia política de la lucha de clases cuenta con muchos de estos terribles episodios.

La contradicción de la historia, la de las mujeres y la de la mujer concentradas en Carlota Corday

Sade plantea el problema cuando pregunta: “¿cómo es posible que tus manos delicadas [–las de Carlota Corday–] hayan alzado el puñal afilado por la seducción?”. Aquí está figurando a Carlota Corday como Judas, el asesino de Cristo, que traicionó al líder; no lo asesina pero lo entrega y así representa a todo el pueblo judío que traicionó a Jesucristo.

El estilo de Sade no sólo es adornado sino sensual, sugerente; habla de Carlota Corday como una mujer bella, pues el pueblo de Francia la vio así: atractiva, deseable. Al describir al asesino de Marat, Sade no puede mentir ante el hecho de que efectivamente se trata de una mujer que inevitablemente despierta simpatía. Y bien ella actuó con convicción, de suerte que este “sexo tímido y dulce”, que promete placeres y cuidados maternos y también sexuales, nos confronta con el problema: “¿cómo es posible que tus manos delicadas hayan alzado el puñal [...]?”.

Antiguamente las manos de una mujer eran signo de delicadeza, de que estaban liberadas del trabajo, eran una figura de lujo, una riqueza del dueño de esa mujer. El trabajaba o guerreaba, explotaba a los esclavos, pero su mujer era una joya para presumir y para gozar de ella. Las manos femeninas eran objeto de goce sexual no solamente porque indican que la mujer está liberada del trabajo sino porque efectivamente son más suaves que las de los hombres. Así, la alusión a las manos femeninas tiene un profundo contenido sensual sexual. Pues bien, ¿cómo es posible que esas manos llenas de seducción hayan sostenido el puñal asesino?

Estas manos delicadas indican la condición de la piel de las manos de las mujeres, más sensible que la de los hombres, y todo el cuerpo de la mujer se resume en sus manos. El cuerpo de la mujer, mucho más sensible que el rudo cuerpo de los hombres, representa la capacidad de gozar y de dar placer. Y en sus manos se concentra esta sensibilidad acrecentada que los hombres no pueden imaginar ni entender, pero que a veces codician. Las manos delicadas no solamente hacen referencia a esta superior capacidad sensible y erótica de la mujer sino también a sus órganos sexuales. En las manos se nota también cómo es ella por dentro. Esta referencia de Sade, experimentado conocedor de la sexualidad, es sutil y explícita, con la intención de causar conmoción, aunque en términos resumidos, pero de modo que se vea y se sienta dolorosamente la contradicción que hay allí.

Así que la seducción opera a favor de la derecha, ¿cómo se combinó esta seducción con la reacción? Esta sensualidad que apunta a liberar los sentidos, a la libertad sexual implicada en la necesidad y en la capacidad que tiene la mujer de sentir placer, apuntaría a una sociedad libre en la que esta capacidad pudiera realizarse sin necesidad de represiones. Pero esta sensualidad sirvió a la reacción, a la opresión. Tal es la contradicción, el carácter dramático, trágico, del acto de Carlota Corday cuando asesina brutalmente a Marat.

Esta primera imagen, que a todos golpea, y que impacta a toda la historia de la humanidad, se complementa con otra:

“¡Ah!, la diligencia con que venís a arrojar flores sobre la tumba de este verdadero amigo del pueblo nos hace olvidar que el crimen pudo encontrar un brazo entre vosotros.”

Sade alude así a otras mujeres, no sólo a Carlota Corday. La imagen del “sexo tímido y dulce” alude a todas las mujeres. Hay una contradicción entre las mujeres; hay unas que pueden tener un comportamiento como el de Carlota Corday pero hay otras que actúan de acuerdo con la gran sensibilidad que denotan sus manos y que es favorable a la libertad. Estas últimas son las mujeres del pueblo que llevaron flores para ponerlas en la tumba de Marat. Como vemos, hay una gran contradicción no solamente en Carlota Corday como mujer oprimida que se pone a favor del opresor sino en el conjunto de las mujeres. Vale la pena detenernos brevemente en la relación de Sade con las flores.

La flor y la mujer, barricadas de flores surrealistas y vómito batailleano sobre las flores

Los artistas surrealistas, encabezados por André Bretón, participaron en la lucha contra el fascismo en Italia y contra el nazismo en Alemania, así como contra la ultraderecha fascista en Francia. Hacia 1932 proponen una estrategia para enfrentar al nazismo. Se trata de una acción de tipo cultural significativa, simbólica. Por ello retoman al marqués de Sade para hacer su propuesta, llaman a combatir la brutalidad represiva utilizando la sensualidad y entonces proponen arrojar flores y construir barricadas de flores contra el fascismo. Algo parecido se vio en los años sesenta del siglo XX en actos de protesta contra la guerra de Vietnam en los que en una foto de las manifestaciones de los jóvenes en Estados Unidos vemos que una muchacha le entrega una flor a un soldado para hacerle ver la necesidad de la paz. También la revolución de los *hippies* y de la contracultura fue una “revolución de las flores”, una revolución de la paz, de la sensualidad, del amor. “Paz y amor”, no guerra y asesinatos, éste era el lema de la juventud pacifista de Estados Unidos. Además de los actos políticos y las manifestaciones de protesta, hubo actos contraculturales como, por ejemplo, los actos florales que enfrentaban a la cultura burguesa asesina.

La canción *San Francisco* (compuesta por el grupo *The Mamas and the Papas*) que hizo famosa Scott McKenzie en el festival de rock de Monterey, California, en 1967 –que fue el antecedente del de Woodstock–, fue emblemática del movimiento contracultural en Estados Unidos. La canción dice: “*Si vienes a San Francisco no te olvides de traer flores en tu cabello.*” “*Aquí vas a encontrar mucha gente buena onda*”, o sea gente que está luchando por la libertad. Es una melodía muy hermosa la de esta canción de

profundo sentimiento político y psicológico que busca afianzar los valores positivos de los seres humanos, del amor contra la guerra.

Pues bien, este movimiento de los años sesenta del siglo XX tiene un referente anterior en estos combates de flores que proponen los surrealistas con base en las ideas del marqués de Sade para oponerse culturalmente al nazismo, a su militarismo y a su brutalidad.

Sin embargo, otro surrealista disidente, Georges Bataille, se burla de esta táctica cultural. No la rechaza por ser una táctica pequeñoburguesa ni porque sea inútil sino que le parece que los surrealistas están malinterpretando al marqués de Sade. Pues él no dice esas tonterías, es corrosivo, el marqués de Sade es sádico y no combatiría al nazismo con flores sino, quizá, con grandes efusiones de sangre, sugiere Bataille. En apariencia esta posición es más combativa y radical, políticamente más realista, pero lo interesante es cómo justifica su presunta combatividad.

Ya vimos cómo este tipo de políticas del amor tienen una eficacia histórica que por supuesto no es pura o absoluta; ninguna táctica política tiene eficacia histórica absoluta, pero ésta, que aparentemente es banal, tiene una gran efectividad. Ésta se vió en el caso de Gandhi, en su lucha por la paz y contra el dominio imperialista británico y también en el caso de la juventud de Estados Unidos durante la revolución contracultural de los años sesenta, pero también en la táctica que proponen los surrealistas en 1933 contra el nazismo en Francia. Georges Bataille, uno de los máximos intérpretes de Sade, lo identifica con los personajes que Sade critica, dice que Sade se reiría de las barricadas de flores que proponen los surrealistas. Para apoyar su idea –en “El valor de uso de D. A. F.”–, menciona una anécdota que se cuenta de Sade cuando estaba en el manicomio de Charenton. Poco antes de morir, se le vio acercándose al arroyo para oler las flores sensualmente, con profundo sentimiento voluptuoso –como si oliera vaginas, se sugiere–, y que luego de olerlas las enlodaba y vomitaba sobre ellas. Este es Sade entero, dice Bataille.

Pero este relato fue construido artificiosamente por gente de derecha para quedar bien con Napoleón y para que los policías mantuvieran encerrado a Sade en Charenton. Sin embargo, aunque la fuente es tan dudosa, dice Bataille, para ridiculizar las barricadas de flores de los surrealistas, que en esta imagen está resumido todo Sade.

Afortunadamente contamos con una referencia positiva de Sade acerca de la relación de las flores con las mujeres, con el olor de la vagina, con su sensibilidad y sus manos como pétalos. Sade sugiere una asociación perfecta y natural entre las mujeres, las flores y los sentimientos buenos y favorables a la libertad. Para él, este “sexo tímido y dulce” efectivamente tiene una inclinación espontánea a la libertad y a la sensibilidad y por eso va a depositar flores ante la tumba de este verdadero amigo del pueblo que fue Marat. Todo lo que es la mujer es implícitamente democrático, favorable al desarrollo del pueblo. Ellas son las madres que cuidan al pueblo también en términos políticos, cuidan a los hombres y a los líderes libertarios.

De ninguna manera es consistente aquella imagen de Sade vomitando sobre las flores con esta referencia del propio Sade acerca de las flores en conexión con la mujer. Sus propias palabras refutan estas malversaciones.

Pero consideremos otro aspecto de la contradicción histórica en la que se han debatido las mujeres en las sociedades clasistas y que produce dos grandes tipos de mujeres.

El “engendro del infierno”, contra el sexo femenino y contra todo sexo, asesina la libertad incluso en sí mismo

Sade no está en contra de la mujer. Se le ha construido la imagen de que es profundamente misógino, de que odia a la mujer, y el modo en que aquí se refiere a Carlota Corday como asesina, mujer perversa, malvada, podría confirmar esta imagen. Se dice que como la madre de Sade, que era aristócrata, no lo cuidó de niño a él se le formó un carácter sádico, que la frialdad de su madre generó en él un profundo resentimiento en contra de la mujer. Pero ya vimos que Sade muestra que el carácter de la mujer es dual y no por naturaleza sino por la condición histórica de opresión que ha vivido, tal y como el pueblo se puede mostrar dual debido a la misma opresión. Hay, así, mujeres buenas y malas. No se trata de idealizar o demonizar a la mujer sino de mostrar su trágica contradicción histórica, que ciertamente es superable.

En fin, el “bárbaro asesino de Marat” es masculino pero resulta que coincidió con ser una mujer; hay que explicar esta paradoja. Sade insiste claramente en esta contradicción del asesino encarnado por una mujer cuando habla del “bárbaro asesino de Marat, semejante a esos seres mixtos a los que no se puede asignar ningún sexo, vomitados por los infiernos para desesperación de los dos, no pertenece directamente a ninguno”. Este asesino de Marat que

“no pertenece directamente a ninguno”, este engendro, este “ser mixto vomitado por el infierno”, es producto de un torcimiento de la historia, de la situación enajenada de vida de la humanidad.

Carlota Corday ha perdido su sexualidad natural. Sus creencias religiosas, la represión sexual, la han convertido en una especie de monja que sublima esa represión sexual en imágenes y fantasías; se vuelve así una religiosa fundamentalista que actúa movida por fanatismo político, una facciosa capaz de asesinar por presuntas ideas religioso-políticas. Ella quiere vengar al rey, defender la religión, acabar con los ateos “para salvar vidas”. Ésta es la idea fanática que tiene Carlota Corday.

Este fanatismo está basado en una condición emocional y sexual, por eso Sade la describe como uno de “esos seres mixtos”. No puede ser claramente mujer, a fuerza de opresión sexual ha sido masculinizada, fue hecha mujer de manera represiva.

En las familias patriarcales monogámicas se enaltece sobre manera a los varones y se humilla a las mujeres, por lo que muchas de ellas rechazan su femineidad y desean ser como varones; así, se vuelven lesbianas, hombronas o *marimachas*. Esta problemática, llevada a términos religiosos y políticos, redundante en fanatismo.

Sade no quiere decir que Carlota fuera homosexual. Se trata de algo más complejo, “vomitado por el infierno”, es decir, por la sociedad que persigue a la sexualidad como diabólica, que la culpabiliza y funciona como infierno que vomita engendros, no la combinación de sexos –como podría decirse de los homosexuales– sino la negación de los sexos.

Esta caracterización que hace Sade de Carlota Corday es contraria al mito que se construye ya desde el momento en que comete el asesinato de Marat, el mito de la bella y frágil Carlota que mató al vampiro de la revolución, esta “Judith de la Revolución francesa”. Para Sade se trata de un problema que hay que explicar, cómo fue que Carlota Corday llegó a matar a Marat; se trata de un acto condicionado por su psicología, por su condición social y por la situación política de contrarrevolución, es ahí donde hay que contextualizar su fanatismo y su acto sanguinario. No es una heroína sino una brutal asesina que a su vez fue brutalizada.

Hay que construir, pues, una explicación en términos realistas, materialistas, de cómo la sexualidad de esta mujer quedó triturada y a partir de esta opresión se desarrolló su mentalidad vengativa y torcida. Vengativa contra los opresores pero también torcida y por eso no sabe quiénes son sus opresores y quiénes sus libertadores. No reconoce a los amigos del pueblo y los ataca. Esa es la senda de Carlota Corday, esta confusión de esclava “vomitada por el infierno”. Contra este mito escribe Sade:

“Es preciso que un velo fúnebre envuelva para siempre su memoria, y sobre todo que dejen de presentarnos su efigie, como se atreven a hacerlo, bajo el emblema encantador de la belleza. ¡Artistas demasiado crédulos, destrozad, invertid, desfigurad los rasgos de ese monstruo, o no los presentéis a nuestros ojos indignados sino entre las furias del Tártaro!”

Se dice que la belleza de Carlota Corday impresiona la opinión popular, pero Sade demuestra que en ella la belleza ha sido rebajada y torcida. Quien vomita sobre las flores y las mujeres es la clase opresora. Sus integrantes son los verdaderos sádicos; ellos llevan a las mujeres a cometer actos **criminales** como el de Carlota Corday, actos contra su propia libertad y contra toda ética, que contradicen su belleza.

El sexo es digno de ser mostrado, exhibido; lo vergonzoso es esta mixtura que proviene de la opresión histórica, esa condición de “seres mixtos”, que no son ni de uno ni de otro sexo, eso es lo que debe ser olvidado, “que un velo fúnebre envuelva para siempre su memoria”. No debe ser expuesto, publicado, sino ocultado. No es la belleza lo que debe recordarse de Carlota Corday sino la oscuridad de su acto, su plaga emocional, la oscuridad monjil masoquista que la llevó a asesinar a Marat.

Con lo que se debe ocultar la susodicha memoria es, metafóricamente dicho, con un “velo fúnebre”. Estamos en un homenaje póstumo y parece que viene a cuento hablar de velos fúnebres, pero Sade está justificando así la pena de muerte para Carlota Corday. Fue ajusticiada el 17 de julio. En las vísperas del juicio, hay quien pide la pena de muerte; según las leyes eso es lo que corresponde. Ahora hay que justificar ante el pueblo esa pena de muerte. Pero en la víspera Carlota es glorificada por la Gironda; la derecha está propalando el rumor de que ella es una heroína bella, inteligente, digna, etcétera; ante esto hay que justificar el ajusticiamiento. Por eso es así como ha presentado la idea Sade.

El va contra el mito en torno a Carlota Corday construido por la ideología dominante aristocrático-burguesa, cuya imagen del sexo desfigura el verdadero sexo femenino. Lo que nos presentan como tal es algo infernal, ya lo es en su condición reprimida, y tanto más infernal en su condición plagada, y al desplegarse en la práctica en términos religiosos y políticos llega hasta al asesinato.

Capítulo 12

EL AMIGO DE LOS NIÑOS Y UNA EDUCACIÓN QUE NO CREE ASESINOS DE HÉROES REVOLUCIONARIOS COMO MARAT (V) Y LE PELLETIER

Educación despótica y educación libertaria; violencia despótica y violencia revolucionaria

Sade ha hablado de Marat como “el amigo del pueblo” y ahora va a hablar del “amigo de los niños”, de Le Pelletier, autor de propuestas progresistas para la educación de los niños. Uno es el amigo del pueblo actual y el otro el amigo del pueblo pequeño que son los niños, la esperanza futura de la Revolución.

“¡Almas dulces y sensibles! Le Pelletier, que tus virtudes vengan por un instante a endulzar las ideas que han agriado estos cuadros. Si tus felices principios sobre la educación nacional se siguen algún día, ya no mancharán nuestra historia los crímenes que deploramos.”

“¡Almas dulces y sensibles! [Le Pelletier...]” Otra vez la imagen en primer lugar, pero ahora subrayada por el contraste con el infierno que engendrara a este monstruoso ser mixto en el que ha sido convertido el “sexo tímido y dulce”. Estos contrastes utilizados por Sade nos invitan a destruir las imágenes y los falsos ídolos que construyen los medios de comunicación. Ya en tiempos de Sade existía esta manipulación, esta fabricación de mitos como el de Carlota Corday.

Le Pelletier propone una nueva educación para los niños del pueblo, una educación no represiva. Los déspotas han sido educados como déspotas y criminales, con la educación que formó el carácter de Carlota Corday para llevarla al asesinato. Si fuera una educación para la libertad y para el bien del pueblo no existirían déspotas. Pero la educación represiva que existe enseña el desprecio al pueblo y a los líderes del pueblo.

Amigo de la infancia [le habla a Le Pelletier] y de los hombres, cuánto me gusta seguirte en los momentos en que tu vida política se consagra por entero al personaje sublime de representante del pueblo; tus primeras opiniones tendieron a asegurarnos esa libertad preciosa de la prensa sin la cual no hay libertad sobre la Tierra; despreciando el brillo falso del rango en que te colocaban entonces prejuicios absurdos y quiméricos, tú creíste y publicaste que si podían existir diferencias entre los hombres sólo a las virtudes y a los talentos correspondía establecerlas.

Esta sociedad de prejuicios, con su educación también amalgamada con los prejuicios religiosos, es la que crea a personas como Carlota Corday y como los déspotas de la época.

La labor pedagógica revolucionaria se orientaba hacia la abolición de las diferencias políticas, de riqueza, de raza o de estirpe en la que ha sido educada Carlota Corday, y por eso ella desprecia al pueblo; “hay que limpiar la tierra de esta escoria”, dice. El fanatismo de Carlota Corday es de limpieza racista. En cambio Le Pelletier reconoce que existen diferencias entre los hombres, que no son iguales, que cada uno tiene su peculiaridad, y propone que sean las virtudes y los talentos los que los diferencien. Estas diferencias son naturales, no artificiales como las construidas por el dominio económico, político e ideológico. Parte de este dominio ideológico y emocional es la pretendida diferencia de razas, como si unos seres humanos pertenecieran a razas humanas y otros a razas de animales.

La libertad de expresión y educación para todos es lo que Le Pelletier ha defendido. En las honras fúnebres de dos revolucionarios asesinados ese mismo año, Sade destaca la conexión necesaria y complementaria entre Marat y Le Pelletier, la importancia de la nueva educación en el proceso de la revolución para el presente del pueblo y para su futuro, y para contrarrestar a sus enemigos actuales y las amenazas posibles.

“Severo enemigo de los tiranos, votaste valerosamente la muerte de quien había osado tramar la de todo un pueblo.”

El voto de Le Pelletier decidió la muerte del rey que se había confabulado con los aristócratas y con los déspotas de otras naciones para reprimir al pueblo de Francia. Sade convalida así, a través de Le Pelletier, la postura de Marat a favor de la ejecución de Luis XVI. La argumentación teórica y política de Sade, que es contraria a la pena de muerte, distingue nítidamente, no obstante, entre la violencia revolucionaria y la violencia de los tiranos, de la reacción cruel y asesina de los tiranos. Esta es la clave de la intervención de Marat en el juicio a Luis XVI y en esta línea argumenta Sade también a propósito de Le Pelletier.

El contraste del asesino de Le Pelletier y de la asesina de Marat

“Un fanático te abatió, y su hierro homicida desgarró todos nuestros corazones.” Una fanática apuñaló a Marat –en julio de 1793–; un fanático asesino –en enero– a Le Pelletier.

“Sus remordimientos nos vengaron, él se convirtió en su propio verdugo.” El asesino de Le Pelletier tuvo remordimientos y se suicidó,⁵² como el Judas de la Biblia, que después de vender a Jesucristo se ahorca. Aunque Carlota Corday se mostró orgullosa de su acto y fue decapitada, en ambos casos se trata de la misma estructura emocional del fanático contra la libertad, la de Judas y la del pueblo judío que exige el asesinato de Cristo. Ya vimos cómo los políticos de la derecha explotan la belleza de Carlota para distraer la atención del pueblo. Sin embargo, los remordimientos del asesino de Le Pelletier “nos vengaron, él se convirtió en su propio verdugo”, pues se castigó a sí mismo. En cambio Carlota no tuvo remordimientos y por eso Sade dice que sólo debe ser recordada “entre las furias del Tártaro” y no como la pretende mitificar la reacción, como ídolo del pueblo, para manipular a la opinión pública.

“¡Ah!, tu violento fin está en el corazón de todos los franceses.” El asesino de Le Pelletier vivió en un predicamento que finalmente lo llevó al suicidio y que “está en el corazón de todos los franceses”.

Amor y veneración a los amigos de la libertad, y odio a sus asesinos

Al final de este párrafo Sade redondea su discurso haciendo referencia a los dos “amigos de la libertad”, para los que pide recordarlos con tanto “amor y veneración” como odio para “la memoria de un parricida”:

“Ciudadanos, si hay entre vosotros hombres que no estén todavía suficientemente compenetrados de los sentimientos que el patriotismo debe a semejantes amigos de la libertad, que vuelvan los ojos por un instante a las últimas palabras de Le Pelletier y, llenos a la vez de amor y de veneración, sentirán más que nunca el odio debido a la memoria de un parricida capaz de tronchar una vida tan hermosa.

⁵² Se trata de un “ex miembro de la guardia del rey que mató a la víctima de un disparo en un café en el Palaise-Royal, pertenecía a la menguante facción monárquica que todavía se atrevía a permanecer en Francia”, nos informa Francine du Plessix Gray en su biografía *El marqués de Sade. Una vida*. Asimismo, señala que este asesinato fue el único atisbo de disconformidad con la muerte de Luis Capeto en la guillotina.

Capítulo 13

MARAT (VI) O LA DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD POR SOBRE LA DIALÉCTICA DE LA NATURALEZA (SADE Y ENGELS)

Contraposición de divinidades alienadas y divinidades alienadas desalienantes

El último párrafo del discurso —en el que Sade cierra su argumento— está dedicado a hablar de la libertad puesto que los dos héroes que han muerto eran héroes revolucionarios. Comienza así Sade:

“Única diosa de los franceses, santa y divina libertad, permite que a los pies de tales altares derramemos algunas lágrimas por la pérdida de tus dos amigos más fieles; deja que enlacemos cipreses a las guirnaldas de roble con que te rodeamos. Esas lágrimas amargas purifican tu incienso y no lo apagan; son un homenaje que se suma a todos los que nuestros corazones te ofrendan...”

En primer lugar llama la atención la vinculación, de momento —o aparentemente— sólo literaria o metafórica de la libertad con la religión, con divinidad y sus altares. Estilísticamente corresponde a un homenaje a los revolucionarios que han muerto asesinados, pero la cosa tiene más fondo. Todavía al final del párrafo Sade insiste en nombrar a la libertad “diosa inmortal”. El último escrito político de Sade —en la compilación que estamos comentando—, del 15 de noviembre de 1793 (el discurso de homenaje a Marat es del 29 de septiembre), está dedicado al culto a la libertad. Expone la propuesta de que se sustituyan los cultos religiosos, particularmente los católicos, por un culto cívico a la libertad, y que las iglesias ya no sean utilizadas por los curas sino que sean templos dedicados a la razón y a la libertad, no a la confusión y la irracionalidad que implica la religión.

En ese momento la Revolución francesa toma un curso más radical y se propone la descristianización de Francia. Este clima se refleja en este discurso de Sade en el homenaje a Marat y a Le Pelletier en el que se trata de preparar al pueblo para aquel próximo movimiento político de las corrientes revolucionarias radicales francesas entre las que se ubica esta intervención de Sade. En ese contexto la libertad es un tema central y por supuesto también en el periódico de Marat, pero la idea del culto a la libertad no es una propuesta de Marat. Al pronunciarse a favor de esta idea, Sade no sólo está reafirmando los puntos de vista de Marat sino que expone los suyos propios acerca de este tema.

Ya hemos visto cómo Sade suscribe las posiciones de Marat; por ejemplo, a propósito de la violencia revolucionaria, pues aunque Sade era profundamente contrario a las ejecuciones que se estaban llevando a cabo de manera sistemática en esta coyuntura, y que en buena medida fueron propiciadas por Marat. En todos los casos –incluso en éste– Sade convalida los puntos de vista de Marat, los justifica, insistiendo y especificando la perspectiva de éste. Así, sostiene que mediante estas ejecuciones de contrarrevolucionarios, de gente de derecha y agentes pagados por el extranjero, Marat quiere evitar un baño de sangre mayor en contra del pueblo, lo cual justifica la violencia revolucionaria. Sade guarda una diferencia de opinión implícita con Marat al justificar la posición de éste pues no abandonará su propósito de lograr que no haya más penas de muerte. Pues bien, al proponer el culto a la libertad, Sade igualmente está convalidando la perspectiva de todos los revolucionarios, incluyendo a Marat, y explícita su propia posición sin contraponerla a Marat. En los escritos de éste no se encuentra la idea de asociar la libertad con la religión, de atribuirle características sagradas y sustituir el culto religioso cristiano, de considerar a la libertad como una diosa.

Evidentemente, esta personificación de la libertad como diosa es una metáfora que se disuelve inmediatamente para que esta capacidad humana recupere su condición originaria en tanto dimensión social por demás intangible. Aunque esta personificación implicaría un equívoco, una mistificación, ésta se disuelve, no es una forma fija y consolidada de enajenación, como sí lo es la creencia en la existencia de dioses o de un Dios creador del universo, que le atribuye a un ser externo al humano la capacidad de producir cosas, y que incluso hace que en lugar de que los seres humanos creen, inventen a los dioses, Dios sea el creador de los seres humanos y del mundo; así, esta inversión llega hasta personificar a Dios.

Aquí hay claramente una enajenación, una capacidad que es propia de los seres humanos se les vuelve ajena, adquiere así este ser divino. Cuando Sade personifica la libertad como una deidad es plenamente consciente de que se trata de una metáfora, una licencia estilística, pues para él es claro que la libertad es una capacidad de los propios seres humanos, y que por lo tanto palabras como “santa”, “divina”, “inmortal” o los “altares de la libertad” así como su referencia a rituales litúrgicos con los que asocia a la libertad no implican una enajenación consolidada.

Más bien se trata de criticar racionalmente la enajenación y al mismo tiempo darle al pueblo una fuerza emotiva para fortalecer esa crítica racional y así atender la necesidad emocional que la religión propiamente dicha está ocupando de modo enajenado.

Tal es el modo en que Sade participa en este movimiento antirreligioso descristianizador durante la Revolución francesa y con el que él se identifica.

Sade y la descristianización en la coyuntura de ruptura de la alianza entre el pueblo y la burguesía

En este punto Sade difiere de la posición de Marat. El movimiento de descristianización se desencadena a finales de 1793 primero como una propuesta de políticos oportunistas que utilizaban el discurso radical para escalar puestos de gobierno e incrustarse en éste. Tales eran los hebertistas –seguidores de Jacques-René Hébert–, quienes habían sido en algún momento cercanos a Marat y en muchas ocasiones coincidían con posturas de los jacobinos, encabezados por Robespierre.

Los hebertistas proponen la descristianización porque saben que es una cuestión muy sentida por los revolucionarios radicales franceses y por buena parte del pueblo en armas, al que quieren ganarse para sus posiciones. Pero también intentan desviar así al movimiento de las luchas que en ese momento son prioritarias debido a la crisis económica, la inflación y el desabasto y la especulación con la escasez de pan. El movimiento popular se había radicalizado desde enero de 1793 en este sentido económico y político, lo que implicaba un peligro para la burguesía revolucionaria representada sobre todo por los jacobinos (Robespierre) y de manera ambigua por los hebertistas.

El movimiento popular contra la carestía, el desabasto y los acaparadores ya es muy radical y crece contra la burguesía. Hasta este momento, los líderes burgueses han podido mantener la alianza con el pueblo, especialmente con los obreros, como instrumento para desviar la Revolución francesa a favor de la burguesía. Pero se está produciendo una escisión, los burgueses que venden los abastos los están encareciendo o los están ocultando, suben los precios pero no el salario, la economía está en crisis y el gobierno revolucionario no actúa. El pueblo ataca a la burguesía y al gobierno. Es en este contexto que los hebertistas lanzan la propuesta, también revolucionaria, de la descristianización de Francia, lo que desvía el movimiento popular, que

ya no golpea al gobierno ni directamente a la burguesía sino que apunta en contra de la Iglesia y algunas posiciones aristocráticas.

Sin embargo, la descristianización –como decía, una propuesta muy sentida por las masas revolucionarias– crecía por toda Francia. Pronto los jacobinos, especialmente Robespierre, se dan cuenta del peligro que entraña este movimiento. El mismo Robespierre es creyente, no en Jehová ni en Jesucristo, sino en un vago ‘Ser Supremo’. Sigue una corriente que proviene de Rousseau, su maestro, que es el deísmo. Y es a partir del 21 de noviembre –el escrito de Sade sobre el culto a la libertad es del 15 de noviembre–, en pleno auge del movimiento de descristianización, que viene el contragolpe de los jacobinos, especialmente de Robespierre y Danton, que afirman que se han cometido excesos al tomar las iglesias y sacar a los curas para imponer el culto a la razón. Según Robespierre, este culto a la razón, el ateísmo, es una idea aristocrática contraria al pueblo, que es creyente, y que por lo tanto deben ser ejecutados los radicales que han participado en el movimiento de descristianización.

Así, los oportunistas que lanzan la propuesta para desviar al movimiento popular, aunque dentro de una línea revolucionaria general, provocan la reactivación de la revolución, que hace suya la descristianización y avanza. Los revolucionarios burgueses se percatan de que esta presunta desviación también atenta contra el orden del Estado, y para frenarla promueven la idea de un culto al ‘Ser Supremo’ por parte del gobierno y, con el pretexto de defender la libertad de cultos, y de que los curas puedan dar sus misas en las iglesias. De esta manera los jacobinos, con Robespierre a la cabeza, apoyan a la Iglesia como puntal del dominio ya no del rey sino de la clase burguesa.

En esta coyuntura se resquebraja la alianza entre el pueblo y la burguesía y se suscita un enfrentamiento por cuestiones económicas, políticas y religiosas que culmina con el guillotinado de líderes populares –incluso hebertistas– acusados de excesos, de ser contrarrevolucionarios, o agentes pagados por el extranjero, y esto con base en que la idea del ateísmo es aristocrática.

Y bien, Sade es un aristócrata cultivado que no acepta ideas equívocas como las de la religión y defiende la razón y la libertad, es profundamente ateo y en esto coincide con las corrientes populares más radicales, que son conscientes del papel de los curas como apoyo de la aristocracia, a la clase dominante y su comportamiento antiético. Así, por ejemplo, en ese entonces la palabra

“abad” era sinónimo de libertino que abusa de las mujeres y de los niños. La convivencia práctica del pueblo con los curas y sus formas de conducta, así como la correspondencia de las ideas peligrosas con la ideología política del rey y la aristocracia, ponen de manifiesto la connivencia entre los religiosos y los señores dominantes, lo que impulsa el desarrollo del ateísmo en el pueblo.

Marat, que era cercano a las posiciones de Robespierre pero no era deísta, probablemente tampoco hubiera compartido esta idea de sustituir el culto cristiano por un culto a la razón. Así, resalta la originalidad de Sade al convalidar la idea de Marat sobre la libertad desde una postura radicalmente atea que él construye siendo aristócrata pero que ciertamente no es exclusiva de la aristocracia como afirmara Robespierre. El ateísmo no es privativo de la aristocracia ni una idea que toda ella profesara. Sade desarrolló un ateísmo en tanto aristócrata cultivado, pero lo perfeccionó en tanto desclasado que se vincula al pueblo, con las posiciones más radicales del movimiento popular de descristianización más allá de la intención oportunista de los hebertistas. De ahí que hable con valentía y con anticipación, en este homenaje a Marat y a Le Pelletier, anunciando los próximos movimientos políticos radicales de la revolución no obstante el próximo contragolpe contrarrevolucionario de los jacobinos y de Robespierre, con los que Sade, así, de hecho, ya se está enfrentando.

Menos de dos meses después, y apenas una semana antes del golpe contrarrevolucionario de Robespierre y de Danton (21 de noviembre), Sade se encarga de redactar una *“Petición a los representantes del pueblo francés”* en la que propone desplazar en las iglesias el acto católico por el culto a las virtudes cívicas, y en los primeros días de diciembre es reencarcelado. Así pues, su inclinación por Marat y las posiciones políticas que ha manifestado en sus escritos y discursos políticos a favor de la desmilitarización de la Revolución francesa y de la democracia directa, y esta propuesta de un culto cívico que sustituya al cristiano influyeron en su reencarcelamiento.

La libertad atea y sus héroes; la libertad concreta antiimperialista frente a la burguesía imperialista

Aquí hay muchas ideas en las que vale la pena detenerse. Ya vimos la primera y principal, acerca del culto cívico a la libertad. Veamos completo el párrafo que estamos comentando:

“Única diosa de los franceses, santa y divina libertad, permite que a los pies de tales altares derramemos algunas lágrimas por la pérdida de tus dos amigos más fieles; deja que enlacemos cipreses a las guirnaldas de roble con que te rodeamos. Esas lágrimas amargas purifican tu incienso y no lo apagan; son un homenaje que se suma a todos los que nuestros corazones te ofrendan... ¡Ah!, dejemos de derramarlas, ciudadanos; todavía alientan esos hombres célebres que lloramos; nuestro patriotismo los revive; los percibo entre nosotros... Los veo sonreír ante el culto que nuestro civismo les rinde. Los oigo anunciar la aurora de esos días serenos y tranquilos en que París, más soberbio de lo que nunca fue la antigua Roma, se convierta en el refugio de los talentos, el terror de los déspotas, el templo de las artes, la patria de todos los hombres libres. De un extremo a otro de la Tierra, todas las naciones anhelarán el honor de ser aliadas del pueblo francés. Reemplazando el frívolo mérito de no ofrecer a los extranjeros otra cosa que nuestras costumbres y nuestras modas, serán leyes, ejemplos, virtudes y hombres lo que daremos a la Tierra asombrada, y si alguna vez los mundos trastornados, cediendo a las leyes imperiosas que los mueven, llegaran a derrumbarse..., a deshacerse, la diosa inmortal que veneramos, al querer mostrar a las razas futuras el globo habitado por el pueblo que mejor la ha servido, no señalaría sino a Francia a los hombres nuevos que la naturaleza hubiera recreado.”

En esta figura retórica del discurso, el encino simboliza la libertad y el ciprés el duelo, el que se refiere al homenaje fúnebre a Marat y a Le Pelletier. Así, se enlaza simbólicamente a los héroes revolucionarios con la libertad en tanto concepto general abstracto divinizado, con lo que también Marat y Le Pelletier son divinizados. En lugar de los santos de la religión, aquí tenemos a los héroes de la revolución.

Por otro lado, cuando Sade habla de las “lágrimas amargas [–el duelo–] purifican tu incienso [–el de la libertad–] y no lo apagan”, hace referencia a otra dimensión simbólica tradicional del ciprés, además de la del duelo ya referida, que, como conífera que es, alude a la inmortalidad, a la resistencia y a la resurrección y por eso, al ligarlo al símbolo de la libertad, el encino, éste se purifica, se absolutiza.

El carácter perenne del follaje del ciprés y la cualidad incorruptible de su resina purifican y alimentan la combustión del “incienso de la libertad”.

La libertad en general deificada es un concepto abstracto, pero al enlazarla con los héroes que la personifican y entregan su vida por ella es purificada. Ésta es la idea no sólo simbólica sino real y concreta, al asociarla con los héroes que luchan por la libertad sale de su generalidad y se vuelve algo vivo, se vuelve propiamente libertad y así se purifica.

Con base en esta ligazón entre lo general y lo particular, se revela que la verdadera libertad es concreta, ya no la libertad abstracta, que sobrevuela y figura una diosa, sino que la conexión de lo universal y lo particular desenajena, saca de su carácter mistificado lo que retóricamente se presenta en forma mistificada. La verdadera libertad, la libertad concreta, propiamente humana, es atributo de los seres de carne y hueso que la viven, la gozan y luchan por ella. Ésta es la primera gran tesis que asienta Sade en este párrafo de su discurso de homenaje fúnebre.

A continuación Sade concreta aún más su idea de libertad cuando dice que:

“esos hombres célebres que lloramos; nuestro patriotismo los revive; los percibo entre nosotros... Los veo sonreír ante el culto que nuestro civismo les rinde”.

Ahora va más allá de la conexión entre la libertad en general como lo universal y lo particular, los héroes, los hombres que luchan realmente por ella. La idea de libertad es concreta en tanto relación entre un yo y un nosotros y entre una generación ida y una generación presente, entre los muertos que lucharon por la libertad y los que seguimos vivos. Ya no es la relación entre un principio y los hombres sino entre los distintos hombres, e incluso entre los hombres muertos y los hombres vivos. Así va concretando Sade su idea con esta tesis que es consecuente con la anterior.

Como vemos, Sade utiliza esta ocasión del discurso para exponer su idea de la libertad, está construyendo ante su auditorio una teoría acerca de la libertad.

No hay un más allá, no hay un Cielo. La ideología religiosa es revocada. Lo que tenemos realmente es que Marat y Le Pelletier viven en nuestra memoria pero sobre todo en nuestros actos libertarios y patrióticos. Así se sustituye la idea de la inmortalidad de las almas que dice que éstas se van a un cielo prometido y que en este mundo hay que resignarse a vivir en un valle de lágrimas. Sade está planteando que este mundo es de lucha revolucionaria patriótica y por la libertad, y que en la medida en que seguimos luchando aquéllos que han muerto viven en nuestros corazones y actos. Estas tesis de

la libertad son tesis sobre la vida y la muerte, que afirman a los humanos y por ende critican a todo dios, pues cualquier dios implica una negación de los seres humanos. El carácter creativo de los seres humanos le ha sido adjudicado a Dios como supremo ser creador. De ahí que cada vez que afirmamos el carácter libertario de los seres humanos se desvanece la figuración divina y el otro mundo prometido, y aparece claro que éste en el que vivimos es el mundo real y donde hay que luchar.

Adicionalmente, cuando Sade dice que Marat y Le Pelletier habrían visto con buenos ojos, que hubieran sonreído “ante el culto que nuestro civismo les rinde”, el culto que consiste en asociarlos con la libertad y, por lo tanto, con el culto a la libertad, está intentando convalidar el movimiento de descristianización asociándolo con Marat y Le Pelletier; es decir, que está oponiendo a estos con los jacobinos contrarios a la descristianización como, por ejemplo, Robespierre. Así, en el discurso de Sade se está dirimiendo entre líneas la lucha entre estas posiciones políticas.

A continuación Sade contrapone a Roma, el centro del imperio civilizatorio explotador, con París, que habría de fundar un otro imperio, también civilizatorio, pero de la libertad, no de las apariencias, de las modas y costumbres nuevas que se convierten en una especie de religión vulgar, sino de la libertad como lo esencial; así pues, un imperio auténticamente civilizatorio, no explotador, no apariencial.

Sade concreta aún más su idea de la libertad. Hasta este punto, la libertad ya ha sido asociada con hombres de carne y hueso, vivos y muertos, con los seres humanos entre sí e incluso con los de una generación y otra, y por tanto con la muerte y la vida, a propósito de la lucha por la libertad. En este pasaje da un paso más para poner la libertad en el contexto de las relaciones y las alianzas entre las naciones. De esta manera está sugiriendo toda una nueva sociedad y una nueva época, una nueva aurora nacida del proceso revolucionario.

Se trata de una posición antiimperialista que es concordante con el culto a la libertad. La libertad es concreta solamente si no es sólo la del individuo sino la del individuo con el nosotros, y con el nosotros de una nación con el nosotros de las otras naciones, es decir, con un nosotros siempre mucho más grande. La libertad deja de ser, así, un mero principio general y es concretada en este escenario de libertad fraternal mundial que no presupone ni exige la explotación ni la opresión.

En sus escritos, Marat se pronuncia contra el colonialismo y contra el imperialismo incluso de Francia. Sade coloca estas ideas de Marat en el escenario internacional pues, para ser consecuente con la posición anticolonialista de Marat, postula que la libertad es concreta solamente en el contexto de relaciones armónicas entre naciones que son contrarias al imperialismo y al despotismo, en un auténtico concierto de naciones basado en las artes y la libertad en toda la Tierra.

Cabe resaltar la trascendencia que le atribuye Sade a su propuesta pues en ese entonces, cuando la Revolución ha confrontado a Francia con el resto de las naciones europeas, regidas por monarquías, espera que, como consecuencia del culto cívico, “todas las naciones anhelarán el honor de ser aliadas del pueblo francés”.

Hay que decir también que estas ideas anticolonialistas y antiimperialistas –implícitas en Marat y abiertas en Sade– que formarían parte del ideario radical de la Revolución francesa son contrarias a las posiciones que está adoptando la burguesía revolucionaria francesa, representada por Robespierre y Danton, quienes, como dirigentes jacobinos, son proclives a una guerra de anexiones por parte de Francia. De hecho, durante esos meses estuvieron promoviendo la ocupación de Holanda y Bélgica por los ejércitos franceses. La guerra imperialista era una idea de los girondinos, es decir, del ala de derecha de la Revolución francesa, encabezada por estos, que para entonces se encuentran derrotados por el ala izquierda de la burguesía, dirigida por los jacobinos que ahora retoman la idea.

De hecho la guerra expansionista provocada por los girondinos propició que los ejércitos austríacos –pues Holanda y Bélgica estaban bajo custodia austríaca– invadieran Francia y que se retrasara la invasión de Amberes y otros sitios belgas y holandeses porque había que combatir en suelo francés a los invasores. Por eso parecía ser una guerra patriótica y contra los enemigos de la revolución lo que en el fondo era una guerra expansionista muy conveniente a la burguesía francesa porque le permitía apropiarse de territorios y enriquecerse con el jugoso negocio de las fábricas de vituallas y armamento. Los jacobinos favorecen este interés militarista e imperialista, contrario al interés del pueblo, que le entrega negocios a la burguesía a costa de las vidas de los soldados. El internacionalismo pacifista de Sade es congruente con la posición popular antiimperialista contra la tendencia imperialista y militarista a la que la burguesía revolucionaria le está dando cada vez más fuerza.

La coyuntura es ambivalente, la alianza entre la burguesía y el pueblo empieza por perder fuerza para luego fracturarse y finalmente volverse una contradicción. Así, aunque aparentemente Sade está pronunciando un discurso en el que el pueblo radicalizado coincide con la burguesía revolucionaria, ya se están formando posiciones políticas e ideológicas que de hecho son contrarias a la postura sadiana a favor de la libertad concreta antiimperialista. Robespierre enarbola la libertad pero no el antiimperialismo, así muestra la incongruencia de la ideología burguesa respecto de la libertad, mientras que el ideario de Sade siempre es consecuente al establecer la relación entre la libertad y sus héroes, vivos o muertos, y el entramado internacional. Una relación no en referencia a dimensiones aparienciales y a la religión vulgar de las modas, sino en referencia esencial a la libertad que a todos nos interesa.

Sade está presentando una utopía libertaria en tres pasos, acaba de redondear esta imagen ante su auditorio en el homenaje a Marat y Le Pelletier porque de hecho esto es lo que significa Marat, él luchó por este mundo que habrá de nacer y que en Francia despunta. Por esto luchó y para allá vamos.

La teoría de la libertad y de la naturaleza en Sade es contraria a la de sus personajes

Pero si ya estamos hablando de ese mundo por venir podemos detenernos en la parte conclusiva de este párrafo que vale la pena reproducir nuevo. Dice Sade:

“Y si alguna vez los mundos trastornados, cediendo a las leyes imperiosas que los mueven, llegaran a derrumbarse..., a deshacerse, la diosa inmortal que veneramos, al querer mostrar a las razas futuras el globo habitado por el pueblo que mejor la ha servido, no señalaría sino a Francia a los hombres nuevos que la naturaleza hubiera recreado.”

Comentemos por partes este párrafo tan denso e interesante, pero advertimos primero hacia dónde apunta el argumento que expone.

De entrada tenemos que, con la Revolución, estamos empezando a construir un mundo de libertad que es un acto humano, y que no hay Dios pero sí está allí la naturaleza, cuyas leyes hacen que los mundos nazcan y se destruyan. Así que la destrucción es un destino posible de este nuevo mundo de libertad,

un destino sustentado en una filosofía natural, es decir, filosófica y científicamente. Pero recuérdese que no sólo estamos hablando de filosofía natural o de un destino de la Tierra, de un destino astronómico, sino que siempre seguimos hablando de la libertad. Por eso Sade habla de “los hombres nuevos” que, tras la destrucción, “la naturaleza hubiera recreado”.

Notemos que Sade considera por lo menos tres tiempos cósmicos. En el primero todavía existiría el mundo de libertad que se construiría con el concierto de todas las naciones, una sociedad utópica libertaria mundial feliz de humanidad realizada. Sin embargo, en un segundo momento, la naturaleza hace que la Tierra se destruya y por tanto que aquella obra humana se derrumbe. Pero las mismas leyes naturales implican, en un tercer tiempo, la recreación de otros mundos. Así pues, se destruye este mundo actual pero se crea otro nuevo mundo humano en el que habrá nuevos hombres que van a ser recreados por la naturaleza y en los que se conservará la memoria no solamente de la destrucción sino del mundo de la libertad anteriormente creado, y, entonces, estos hombres nuevos recordarán a Francia como el pueblo “que mejor [...] ha servido” a la libertad y por lo tanto a Marat y a Le Pelletier como sus héroes. Tal es la idea general que está planteando Sade, el contraste entre los seres humanos y la naturaleza, entre la libertad y la creatividad humanas, por un lado, y las leyes naturales de creación pero que también son de destrucción, por otro.

Para redondear la idea de libertad que sustenta en el párrafo conclusivo de su discurso, Sade la conecta con la naturaleza en su conjunto, no solamente 1) con los hombres de carne y hueso, 2) con el yo y el nosotros y 3) con todas las naciones, sino 4) con todo el universo. Ahora tenemos a la libertad en conexión con el universo.

Y ¿cómo jugaría entonces sus cartas la libertad? Las jugaría como una contradicción entre la libertad humana histórica y la dualidad destructivo-constructiva de la naturaleza. Así que la partida se juega necesariamente en tres tiempos: un tiempo de *floreCIMIENTO*, un tiempo de *destrucción* y un tiempo de *recreación*. Así es como se soluciona el problema que plantea la contradicción pues el primer tiempo (en el que están Sade, la Revolución francesa y nosotros) no es agotado, abolido o carente de sentido, sino que es un tiempo recuperado, en el que estos héroes por la libertad que han muerto viven en nosotros, en nuestro patriotismo, en nuestra memoria, en nuestros actos de libertad actuales. Y también es posible que todos los seres humanos mueran pues en la naturaleza rigen leyes de creación y destrucción, pero aun

así, y ya que no hay vida en el más allá –porque se trata de un discurso contra la religión–, sino que sólo hay vida en el más acá, los mundos se habrán de recrear y con ellos nuevos hombres que tendrán memoria de Francia y de nuestros actos y los de Marat, de los actos de creación de la libertad. Así, nosotros viviremos en ese mundo futuro en su propio recrear libertario de la naturaleza. Ésta es la idea redonda de Sade. Así como Marat ha muerto y vive en nuestra memoria, asimismo una nueva humanidad nos hará vivir aun cuando toda la humanidad muera. Esta idea es crucial porque afirma que siempre tiene sentido actuar por la libertad. El argumento contrario diría que no tiene sentido luchar, hacer la revolución por la libertad y porque mejoren las condiciones de vida del pueblo y de uno mismo, si finalmente vamos a morir y todo se va a acabar. Este argumento depresivo es religioso pues insiste en que no tiene sentido luchar por las cosas humanas porque lo único que tiene sentido son las cosas divinas y eso se comprueba cuando llega la muerte y entonces “revela” que tú trabajas no por la vida aquí sino por tu vida en el más allá, por la felicidad de tu alma inmortal. No tiene importancia penar aquí, sufrir en este mundo de injusticia y opresión, no tiene sentido tratar de evitarlo. Es un trabajo inútil construir castillos de arena que se disuelven y se escurren entre las manos.

Al discutir estos argumentos religiosos Sade habla siempre a favor de la libertad porque el discurso religioso es a favor de Dios y, por lo tanto, es un discurso no humano, un discurso sobrehumano, mientras que Sade alude a lo más propiamente humano que es la libertad y por ello sustenta un discurso antirreligioso, en contra de lo no humano, antimístico, antiteológico, pero también antidepresivo porque refuta la idea de que no tiene sentido lo humano ante lo natural tal y como pierde sentido ante lo divino.

Si quitamos a Dios de en medio y ya sólo están allí la humanidad y la naturaleza, entonces resulta que los seres humanos son parte de la naturaleza, ya no son creación de un Dios, sino creatura de la naturaleza.

Pues bien, bajo tales condiciones no tiene sentido afanarse por valores humanos como la dignidad, la moral, la virtud, la razón o la libertad, ni por un deber ser místico impuesto por los dioses. Sólo queda la materia, pues frente al deber místico y el deber ser humano –como el de la libertad, que es el que está haciendo valer Sade– hay quien insiste no en el deber ser sino en el ser; el ser de la materia hace que no tenga sentido ningún deber ser. ¿Para qué trabajar por lo humano si finalmente la materia va a hacer que todo se destruya? Tal es la conclusión tan depresiva como, en apariencia, inevitable

de este razonamiento. Y es en este punto decisivo que contraargumenta Sade: sí, pero la propia materia vuelve a reconstruir, y si vuelve a reconstruir, entonces hay memoria y si hay memoria entonces tiene sentido no solamente el construir continuamente un mundo humano sino que, aún más, tiene sentido el mundo humano que se construyó previamente. Así, los franceses que han hecho la Revolución serán el pueblo recordado por la humanidad de la naturaleza recreada. Así es que tiene mucho sentido la lucha por la libertad y por construir un mundo libre, sin despotismo y sin imperialismo.

Ya se entiende la idea de conjunto pero vale la pena matizar algunos de sus aspectos. En primer lugar, se muestra cómo la libertad se sobrepone a la naturaleza destructiva. El hombre no simplemente es un pez en la pecera de la naturaleza y entonces sometido a su condición, sino que se sobrepone a la dualidad constructivo-destructiva de la naturaleza porque guarda memoria y así establece una continuidad entre todas las épocas y entre todos los mundos humanos. Este recuerdo permite vivir en los actos de otro. Así como Marat y Le Pelletier viven en nuestro patriotismo, los revolucionarios del presente viviremos en los actos libertarios de los hombres del futuro.

De acuerdo con esta idea la libertad es una condición del ser humano que está por sobre el carácter destructivo de la naturaleza. En la oposición entre la dialéctica de la naturaleza –este carácter contradictorio, destructivo-constructivo– y la dialéctica de la libertad, que es de reciprocidad y armonía, que también es una dialéctica porque en la relación entre un ser humano y otro ser humano, aunque son distintos, se identifican; son opuestos que se identifican pero no para destruirse sino para afirmarse mutuamente. Los seres humanos están contruidos de tal modo que en principio uno no ataja al otro sino que lucha por la libertad propia y por la libertad del otro recíprocamente. La dialéctica de la libertad es una dialéctica de la reciprocidad, tal como podemos verla en la relación entre los vivos y Marat y Le Pelletier en este homenaje, en la relación entre los vivos y entre las generaciones y en la relación recíproca entre los mundos humanos existentes y los posibles.

Así se pone en escena esta contradicción entre la dialéctica de la naturaleza y la dialéctica de la libertad, en la que la libertad aparece no como un pez en la naturaleza constructiva-destructiva sino como una dimensión que permite superar, sin aboliría, la destructividad de la naturaleza. La libertad se sobrepone a la naturaleza destructiva apoyándose en la naturaleza constructiva.

Este planteamiento explícito de Sade, y tan bien sustentado y argumentado en este párrafo, contrasta con las ideas que le han atribuido sus intérpretes, que, como ya hemos visto, se equivocan porque creen que Sade está de acuerdo con los personajes sádicos de sus novelas y no ven que más bien los construye precisamente para criticarlos, que si relata esos actos de crueldad que causan dolor, heridas, violaciones o asesinatos que esos personajes llevan a cabo para obtener satisfacción sexual, es para denunciar el hecho de que la opresión sexual es ingrediente esencial de la esclavitud y la explotación política y económica, de que así como los amos se comportan en el terreno de la política y la economía para ejercer poder y amasar riquezas, los magnates, los banqueros, que esquilmán poblaciones, los jueces que trastruecan las leyes, así también se comportan a nivel sexual, a nivel personal, a nivel de la carne. Los personajes de Sade están contruidos para ser criticados, para radicalizar las posiciones políticas a favor de la libertad que identifican a Sade con sus personajes. Y esto es todo lo contrario de lo que dicen los intérpretes.

Sade escenifica en sus novelas a estos malvados que humillan por ejemplo a Justine para que se vea cómo pisotean al pueblo de Francia representado en ese personaje. Sade quiere hacer que el lector diga “¡Ya basta!” y que actúe en contra de la injusticia. Ésa es la propuesta político-literaria de Sade, cuando se dice que Sade está de acuerdo con los malvados que mancillan a Justine se está invirtiendo su pensamiento. Asimismo, vemos que en sus novelas –como en *Juliette* o la *Filosofía del Tocado*– el personaje sádico justifica sus actos de crueldad asociados con perversión sexual con un discurso filosófico que habla de cómo la naturaleza es constructiva pero también es destructiva y que, por lo tanto, el personaje sádico también se comporta como la naturaleza, que él es cruel y despiadado porque así es consecuente con su posición filosófica atea y materialista y así justifica, falazmente, los actos de abuso y tortura que comete contra su víctima, que clama:

–No, por favor ten piedad.

–Pero, ¿piedad de qué? –le contesta–, si así es la naturaleza. Yo no tengo por qué tener piedad de ti.

–Pero ¡por Dios! –contesta la víctima, y el sádico revira:

–¡Qué Dios ni qué nada!, sólo hay naturaleza y la naturaleza es así, así que atente a las consecuencias.

Los intérpretes de Sade creen que este discurso del sádico indica que es el mismo Sade quien, para justificar sus propios desvíos sexuales, sostiene esas ideas naturalistas materialistas ateas de Holbach y Helvecio. Pero la verdad es lo contrario.

Sade sugiere que los sádicos y perversos trastocan la filosofía de Helvecio y de Holbach para supuestamente criticar la religión en tanto justificación de los amos, pero que en realidad así construyen otra justificación para sus propios actos opresores y humillantes. Sade está escenificando esta hipocresía que observa en el recambio ideológico por parte de las subsiguientes corrientes políticas dominantes, recambio que tiene lugar en el paso del poder de la aristocracia terrateniente al de la burguesía.

Ya vemos claro cómo este infundio contradice al discurso auténtico de Sade acerca de la libertad, que él no reivindica sino que critica la libertad del sádico. El discurso de Sade en el homenaje a Marat y Le Pelletier acerca de la relación entre los seres humanos, la libertad y la naturaleza no es el que aparece en el discurso del sádico. Para Sade la naturaleza presenta esa dualidad contradictoria de construcción y destrucción pero no por ello propone someterse a ella sino combatirla con la libertad. Para él tiene sentido seguir actuando en la naturaleza y recrear cuanto mundo humano sea necesario porque los mundos humanos se conectan entre sí por la memoria y porque se vuelve a vivir en los actos de los otros seres humanos. Ésta es la posición positiva de Sade, directamente argumentada, no adjudicada, y que, como vemos, es contraria al discurso del personaje sádico, que corresponde a su carácter y a su comportamiento, que Sade pone en las bocas de estos tramposos para criticarlos. Pero demos un paso más.

La Dialéctica de la Naturaleza, de Friedrich Engels y la clave de la obra de Sade: la humanización de la naturaleza

En esta naturaleza que construye y que destruye, esos mundos que, cediendo a las “leyes imperiosas que los mueven”, acabarán por destruirse son los planetas, y “las leyes imperiosas que los mueven” son las leyes de la gravedad que los mantienen girando en sus sistemas solares. Esta imagen fue recuperada por Helvecio y Holbach de los antiguos filósofos griegos estoicos que ya hablaban de la “conflagración”⁵³ como destrucción catastrófica de los mundos.

⁵³ Véase Rodolfo Mondolfo, *Heráclito*.

Actualmente se utiliza la palabra *conflagración* sobre todo como sinónimo de guerra en el sentido –siguiendo de algún modo la idea los estoicos griegos, pero transformándola– de una contraposición o contradicción magna que lleva a la destrucción de los mundos.

Los estoicos, que viven en una época histórica contradictoria en términos sociales y políticos, asemejan las características de la época con las de la naturaleza. Desde esta perspectiva, se plantea en términos radicales la cuestión acerca de cuál es la actitud adecuada de los seres humanos no sólo ante las calamidades sociales que están sucediendo sino ante las catástrofes cósmicas –como el calentamiento global, podríamos decir, ahora–, pues ante estos cataclismos parece no tener sentido lo humano. Así, los estoicos llevaron hasta sus últimas consecuencias la disminución del sentido de lo humano, hasta sus últimas expresiones, lo “aplanaron”, podríamos decir, pero sin abolir el sentido de lo humano, para postular una ética de resistencia de acuerdo con la cual no cabe quejarse de los dolores sino mantenerse estoicos –como ahora decimos en recuerdo suyo–. Sade está retomando esta ética pero también la visión estoica acerca de la naturaleza en continua destrucción-construcción, y añade –al revés de los estoicos– una ética de la libertad en la que subraya, dentro de la humanidad, la dimensión de la libertad del pueblo, del goce –que no está presente en la ética estoica–.

Y bien, en esta versión dialéctica de la naturaleza y de la libertad, que proviene de los materialistas franceses, que a su vez la retoman de los estoicos, podemos recocer una gran coincidencia con una idea central que encontramos en la *Dialéctica de la Naturaleza*, de Friedrich Engels.

En la introducción de su obra, Engels presenta el desarrollo de las ideas filosóficas y científicas acerca de la naturaleza hasta llegar a la astronomía de su tiempo, es decir, a finales del siglo XIX, y a la teoría darwiniana de la evolución. La conclusión que se desprende de este desarrollo es que no hay un dios creador sino una naturaleza que se autoproduce y que comprendemos mejor a medida que se perfeccionan los conocimientos científicos acerca de la misma. Ya que ha presentado su idea, dice Engels:

“[...] hubo un tiempo en que la materia de nuestra isla cósmica transformó en calor una masa tal de movimiento –sin que hasta sepamos de qué clase–, que gracias a ello pudieron desarrollarse los veinte millones de estrellas que, por lo menos (según Mádler) pertenecen a nuestros sistemas solares y cuya gradual extinción es igualmente segura.”⁵⁴

Aquí se alude a la transformación de la energía como parte de la dialéctica de la naturaleza. La ciencia del siglo XIX observa que un tipo de energía se transforma en otro, que la energía química se transforma en energía calórica y la energía química y la calórica pueden transformarse en energía eléctrica de acuerdo con determinadas leyes que son cada vez mejor comprendidas. La naturaleza no permanece estática sino que se transforma, no solamente se acrecienta o cambia de lugar sino que en ella cambian todos los tipos de energía. Sobre la base de esta transformación de la energía, Engels pregunta:

“¿Cómo se operó dicha transformación [de movimiento en calor]? Tampoco nosotros sabemos, como no lo sabe el padre Secchi, si el futuro *caput mortuum* de nuestro sistema solar volverá a convertirse algún día en materia prima de nuevos sistemas solares. Pero si no queremos recurrir en este punto a la idea del creador no tenemos más remedio que llegar a la conclusión de que la materia prima candente de los sistemas solares de nuestra isla cósmica surgió, por una vía natural, mediante las transformaciones operadas por el movimiento *inherentes por naturaleza* a la materia móvil, y que sus condiciones tendrán también que reproducirse por obra de la materia misma, aunque sea a la vuelta de millones y millones de años, de un modo más o menos fortuito, pero con la fuerza de la necesidad que es inherente también a lo casual.

La posibilidad de semejante transformación es reconocida en medida cada vez mayor. Va abriéndose paso la idea de que los cuerpos cósmicos tienden en definitiva a chocar los unos con los otros y hasta se calcula la cantidad de calor que se desarrollará en estas colisiones.”⁵⁵

Unos párrafos más adelante, Engels llega a una conclusión similar a la de Sade y que vale la pena transcribir *in extenso*:

⁵⁴ Friedrich Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, p. 302.

⁵⁵ *Idem.*

“[...] la sucesión eternamente repetida de los mundos en el tiempo infinito no es más que el complemento lógico de la coexistencia de los innumerables mundos en el espacio infinito, tesis ésta cuya necesidad se ha impuesto incluso al cerebro antiteórico de yanqui de un Draper.

La materia se mueve en un ciclo perenne, ciclo que probablemente describe su órbita en periodos de tiempo para los que nuestro año terrestre ya no ofrece una pauta de medida suficiente, en el que el tiempo del más alto desarrollo, el tiempo de la vida orgánica y, más alto aún, el de la vida consciente de sí misma y de la naturaleza, resulta medido tan brevemente como el espacio en que se hacen valer la vida y la autoconciencia; en el que toda modalidad finita de existencia de la materia, ya sea sol o nebulosa, animal concreto o especie animal, combinación o disociación química, es igualmente perecedera y en el que nada hay eterno fuera de la materia en eterno movimiento y de las leyes con arreglo a las cuales se mueve y cambia. Pero por muchas veces y por muy implacablemente que este ciclo se opere también en el tiempo y en el espacio [(he aquí las inexorables e imperiosas leyes que mueven los mundos de las que hablaba Sade)]; por muchos millones de soles y de tierras que puedan nacer y perecer y por mucho tiempo que pueda transcurrir hasta que lleguen a darse las condiciones para la vida orgánica en un solo planeta dentro de un sistema solar; por innumerables que sean los seres orgánicos que hayan de preceder y que tengan que morir antes para que entre ellos puedan llegar a desarrollarse animales dotados de un cerebro capaz de pensar y a encontrar en un breve periodo de tiempo las condiciones necesarias para su vida, para luego verse implacablemente barridos [(que es el punto al que llega Sade, aunque sin mencionar todas las posibilidades hasta que aparezca otra vez vida orgánica y hasta que surjan los seres humanos y luego una revolución que cree libertad. Todo esto quedó resumido en el texto de Sade)], tenemos la certeza de que la materia permanecerá eternamente la misma a través de todas sus mutaciones, de que ninguno de sus atributos puede llegar a perderse por entero y que por tanto, por la misma férrea necesidad con que un día desaparecerá de la faz de la Tierra su floración más alta, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo el espíritu pensante.”⁵⁶

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 303-304.

Tal es la conclusión esperanzadora que desprende Engels de su concepción de la dialéctica de la naturaleza, y no puede dejar de sorprender su coincidencia con la de Sade, aunque en éste la idea es resumida, pues no habla de las innumerables especies de seres orgánicos que deberán surgir y perecer ni de todas las posibilidades que se puedan dar hasta que se cree de nuevo la vida, los seres conscientes y una revolución que instaure la libertad. Es evidente que estas consideraciones están implícitas en la conclusión de Sade, que, por lo demás, es tanto más esperanzadora porque explícita, dentro de la dialéctica de la naturaleza, la dialéctica de la libertad, es decir, el carácter trascendente de la libertad humana, por sobre la destructividad de la naturaleza, siempre más del lado de su aspecto creativo.

Pero Sade ha dado todavía un paso más cuando, en el último renglón, habla de hombres nuevos que la naturaleza habrá vuelto a crear. La naturaleza recrea cíclicamente a los hombres pero estos nuevos hombres llevan a cabo una humanización de la naturaleza. La naturaleza se encuentra atada a esta legalidad constructivo-destructiva, pero, en medio de esta condición atada, se generan los seres humanos, que tienen por atributo natural específico la libertad, no el estar atado a estas leyes constructivo-destructivas. De manera que *una* es la naturaleza en general, en medio de la cual están los seres humanos, que es una naturaleza *reprimida*, que no se ha desplegado hasta sus últimas condiciones, atada a esta contraposición de creación-destrucción y atomizada y por eso es destructiva, es decir, porque es reprimida y por lo tanto limitada, mientras que otra es la naturaleza de los seres humanos, que rebasa la destructividad por estar basada en la libertad y no en la represión, en el encarcelamiento, en la contradicción, sino en esta relación de un ser humano con otro para producir armonía según la regla de reciprocidad. Esta idea de dos naturalezas o una posible dentro de la otra, implica el desarrollo de una naturaleza no destructiva tal y como se observa en esta armonía cósmica de los distintos mundos.

Este es, pues, el discurso coherente de Sade sobre la libertad desde el cual critica el discurso incoherente con el que los personajes sádicos pretenden justificar sus caprichos como si estuvieran en sintonía con la naturaleza, como si, en tanto ser natural, uno debiera comportarse de manera destructiva. Pero ya vemos cómo, para Sade, hay una humanización de la naturaleza en general a partir de la naturaleza humana. En la dialéctica de la naturaleza y la libertad, ésta se sobrepone y no simplemente sigue la regla contradictoria de la naturaleza, sino que impone otra dialéctica de sólo creatividad y positividad, según la regla de reciprocidad entre los seres humanos, no la regla de

destrucción y causación de dolor que justificaría no digamos a los sádicos sexuales sino, incluso, la opresión clasista o hacer sufrir a otro ser humano para obtener placer. Esta perspectiva opresiva que exalta el aspecto destructivo opresivo de la naturaleza se desprende también de ideas que podemos encontrar en Nietzsche (*La genealogía de la moral*) pero también en etólogos a lo Konrad Lorenz (*La acción de la naturaleza y el destino del hombre*) o Lionel Tiger (*The Imperial Animal*).

Contra este comportamiento animal de los seres humanos que los amos justifican como presuntamente natural, Sade hace valer la libertad como dimensión surgida en la naturaleza pero que supera la contradictoriedad natural, la naturaleza encarcelada, reprimida, y por la que es destructiva, con una dialéctica del tú y el yo, del yo y el nosotros, de reafirmación y goce recíprocos y no de goce unilateral condicionado por el sufrimiento del otro.

Esta idea de Sade sobre la libertad es clave no solamente de su pensamiento político sino también de sus ideas filosóficas.

Capítulo 14

EXCURSO ACERCA DE LAS MALVERSACIONES DE SADE POR LA IDEOLOGÍA BURGUESA Y DE CÓMO LA IZQUIERDA LO HA USADO Y PODRÍA USARLO

La distorsión de la obra de Sade en todos sus contextos –filosófico, político y literario– comenzó en forma a partir de la radicalización de Sade durante la Revolución francesa y se fue recrudesciendo después. Esbozemos cómo ha ocurrido este proceso y cuál ha sido su culminación.

Del matrimonio forzado y el encarcelamiento injustos sufridos por Sade, y de su crítica al antiguo régimen y a los magistrados de la suprema corte en sus novelas

En primer lugar, Sade se encuentra muy enojado porque lo encarcelaron de forma injusta y evidentemente plasma esta ira en sus novelas. Lo encerraron por motivos sexuales, pues tuvo que ver con unas prostitutas y lo acusaron de que las quiso envenenar, lo que es falso. En esa época se utilizaban unas sustancias afrodisíacas que a veces tenían efectos secundarios como náuseas, por lo que las mujeres, asustadas, lo acusan de haber intentado envenenarlas. Los jueces de la ciudad de Aix lo condenan a muerte pero huye y lo decapitan en ausencia, en efigie. Finalmente Sade logra aclarar la confusión pero de todos modos el incidente será utilizado después en su contra. Pasado un tiempo, huye a Italia con su cuñada –Anne Prospere de Launay, la hermana menor de su esposa– a quien amaba verdaderamente, pues desde muy joven lo obligaron a casarse con René-Pélagie, con quien vive inconforme. No obstante, después de unos meses se separa de su cuñada. Estos escándalos afectan a su familia y a la de su esposa. Su suegra está molesta por ellos pero al parecer siente cierta atracción hacia Sade quien sin embargo no le corresponde, lo que la incomoda aún más. Adicionalmente, cuando Sade se fuga con su cuñada –a la que amó desde el día en que la conoció, cuando lo van a casar, y a la que él considera como el amor de su vida–, la suegra se irrita sobremanera y mueve sus influencias y pide al rey que lo encarcelen. Estos atropellos eran frecuentes en el Antiguo Régimen; si una familia pedía el encarcelamiento de uno de sus miembros el rey lo permitía mediante la firma de una *lettre de cachet* (carta de captura). Así, prenden a Sade y lo encarcelan durante 14 años,⁵⁷ hasta que la Revolución francesa lo libera.

⁵⁷ Para precisar y abundar lo que aquí resumo apretadamente, el lector puede acudir a varias biografías de Sade; puedo recomendar la ya citada de Francine du Plessix Gray, *El Marqués de Sade. Una Vida*.

Esta gran injusticia es especialmente dolorosa para Sade, quien posee un temperamento sexual desbordante y sufre la privación o restricción de satisfacerlo con una rabia que se revela en sus novelas como parte de sus fantasías sexuales, pero también en la crítica social que elabora a través de éstas refleja su resentimiento y su rechazo a las injusticias contra el pueblo y contra su propia persona, se refleja especialmente odio contra los presidentes de la suprema corte que juegan con la justicia para permitir y propiciar estas maniobras, y los presenta como hipócritas y sádicos, denuncia así su inmoralidad y su venalidad y desenmascara su doble moral.

Así, por ejemplo, en *El Presidente burlado*, Sade hace que la víctima castigue a los jueces, de modo que hace crítica social y simultáneamente realiza simbólicamente la justicia y la satisfacción sexual que en la realidad le son negadas. Al hacer la crítica social escenificando situaciones sexuales cada vez más cargadas, él obtiene un placer simbólico con el que descarga su ira, si bien conservando siempre la distancia entre lo que él realmente hizo y quiere y los actos de sus personajes sádicos para que los critiquemos. Así como de ninguna manera sus actos merecían las penas que sufrió, en sus novelas muestra lo que realmente hacen los hipócritas que lo encarcelaron y que actúan como los personajes que Sade retrata en sus novelas y que sí merecen el castigo que él está recibiendo injustamente.

Inversión y exageración, las estrategias de la ideología dominante en contra de la crítica social de Sade

Ahora bien, como el comportamiento de los curas, banqueros y jueces es en la realidad efectivamente tal como Sade los retrata en la ficción que él crea en sus novelas, éstos contestan invirtiendo su pensamiento. Aquéllos a quienes él estaba criticando, los libertinos de las clases dominantes a los que denuncia, los aristócratas y presidentes de la suprema corte, contraatacan construyéndole la imagen inversa: Sade es el sádico.

Las familias aristocráticas, los nobles y la gente de bien que estaban muy molestas por los escándalos del señor Sade añadieron a los actos que sí llevó a cabo otros de los que él no fue responsable y que son como los de los personajes de sus novelas. Así fue como las mismas clases dominantes, cuyos abusos y crímenes Sade criticó, le imputaron a éste sus propios crímenes para forjar el mito de un Sade idéntico a sus personajes.

Luego, durante la Revolución francesa Sade se encuentra en una situación difícil por ser aristócrata, pero resuelve este problema al integrarse a la militancia ciudadana y en los procesos revolucionarios en forma cada vez más radical. Pero una vez que empieza la contrarrevolución de la burguesía y Sade sigue enarbolando las propuestas radicales económicas, políticas, ideológicas y antirreligiosas, los políticos burgueses lo atacan y lo reencarcelan, primero, 9 meses por cuenta de Robespierre. A la caída de éste, Sade sale de su encarcelamiento y ya no participa en la lucha política y se recluye a escribir. Pero cuando Napoleón llega al poder lo vuelven a encarcelar sin motivo, 13 años más, de 1801 a 1814, hasta su muerte.

La burguesía se tornó más reaccionaria y ahora Sade es perseguido por escribir *Justine* y por tratar de publicar *Juliette*, en la cual describe peores actos del libertinaje monstruoso de los opresores, los muestra más brutales y criminales. Y esta crítica es lo que quieren parar, de lo que intentan defenderse tanto la aristocracia del Antiguo Régimen como, luego, los gobiernos burgueses contrarrevolucionarios que son los que lo encarcelan.

En el curso del contradictorio proceso histórico de la Revolución francesa, las primeras demandas de pena de muerte son contra el rey y contra la aristocracia contrarrevolucionaria —que tiene las armas y el poder del gobierno y parte del ejército e intriga con Prusia, Austria e Inglaterra para invadir Francia y así detener la revolución—. Por eso la burguesía y el pueblo revolucionarios insisten en la libertad y el patriotismo contra esta actuación antipatriótica, antilibertaria y antirrevolucionaria de la aristocracia que va *in crescendo* conforme se profundiza la crisis económica y de la política internacional. Así, desde mediados de 1792 las masas populares, más que la burguesía revolucionaria, insisten en la necesidad del terror en contra de estas tendencias antipatrióticas. Pero luego la misma burguesía, ya en una postura contrarrevolucionaria, toma en sus manos la guillotina y el terror ya no contra la aristocracia sino contra el pueblo. Éste es el periodo que conocemos como ‘el Terror’, el periodo de Robespierre, que utiliza la guillotina sistemáticamente contra los revolucionarios. A los ojos de los testigos extranjeros, ‘el Terror’ aparece como idéntico con la Revolución francesa, como una contradicción interna que hace que al buscar la libertad sin embargo los revolucionarios construyan una dictadura. Así, en Alemania y en Inglaterra se construye una opinión contraria a la Revolución francesa que se refleja en escritores y artistas del Romanticismo.

En especial el Romanticismo alemán es una corriente filosófica y literaria nacionalista reaccionaria contraria a la Revolución francesa que alcanza su apogeo cuando Napoleón invade territorios alemanes en 1807. Y bien, con esos ojos se leen las obras de Sade.

Los equívocos del romanticismo al recuperar a Sade “favorablemente”

Los primeros lectores de Sade fueron los románticos franceses. El romanticismo francés tiene una doble condición; por un lado, es una tendencia reaccionaria que proviene de Chateaubriand, un aristócrata que reivindica contra la Revolución las condiciones históricas anteriores a ésta, es decir, el feudalismo como una época que evoca fantasías, una pasión romántica por la religión y por las costumbres aristocráticas del pasado. Por otro lado, en contraste con este romanticismo francés reaccionario derivado de la elegante pluma de Chateaubriand, que escribe a finales del siglo XVIII y principios del XIX, la fuerza de la Revolución francesa genera un romanticismo revolucionario como el que representa Víctor Hugo, ya entrado el siglo XIX.

Los románticos franceses de tendencia libertaria que leen los escritos de Sade después de la segunda mitad del siglo XIX bajo la influencia reaccionaria de Chateaubriand son los mismos que oponen al racionalismo progresista burgués la liberación de las pasiones. Así, en contra de la razón represiva que enarbolan los regímenes burgueses desde Napoleón, descubren las partes oscuras e irracionales del discurso de los personajes sádicos que, sin embargo, le atribuyen a Sade, esto fascina a los románticos y lo utilizan en sus ideas ateas y sus críticas a la religión.

De esta manera se establece una confusión entre las necesidades de la crítica social de los románticos decimonónicos y lo que realmente había dicho Sade y para qué lo decía 50 años antes. Pero esta confusión arraiga ya en la situación tan contradictoria de la sociedad burguesa durante la Revolución francesa. En la recuperación posterior de la obra de Sade estas contradicciones y confusiones se cruzan con la tendencia de la burguesía a defenderse de la crítica de Sade mediante la descodificación de su discurso en un sentido equívoco, que influye también en aquéllos que lo quieren rescatar por el lado libertario.

Así, les parece que la crítica de Sade a la religión es la misma que vemos en el discurso con el que éste o aquel personaje sádico ateo justifica sus actos de violencia sexual, entonces los románticos franceses leen el discurso del libertino sádico ateo y creen que lo pueden utilizar para sus propios fines no sólo a pesar del sadismo y el carácter diabólico de los actos que justifica sino incluso gracias a ellos. No ven que Sade está denunciando al personaje sádico que manipula el ateísmo para justificar sus actos diabólicos en contra de la moral cristiana pero también, y sobre todo, en contra de la víctima sexual que tiene bajo su poder.

Flaubert, Baudelaire y los simbolistas contra Sade, pero aparentando recuperarlo libertariamente

Por aquí se confunden los posteriores literatos que intentan recuperar a Sade. Así, por ejemplo, Flaubert o Baudelaire son personalidades contradictorias en un sentido distinto de lo que puede ser Sade u otro ser humano. Ellos viven los conflictos éticos de la época moderna con mucha agudeza y angustia, sin entender la solución que Sade encontró. Flaubert vive el antagonismo entre Dios y el Diablo, entre la pasión y la razón, como el personaje de *La Tentación de San Antonio*, el santo imbuido por su fe en Dios al que en su retiro del desierto se le aparecen imágenes sexuales y diabólicas con las que debe luchar para vencer al mal, sobre el que aparentemente triunfó y por eso ganó la santidad. Pero lo que le interesa mostrar a Flaubert es que ese triunfo no impidió que tuviera que seguir luchando con las tentaciones sexuales diabólicas que continuaron asediándolo. Flaubert quiere escenificar esta contradicción que para él es eterna, insalvable, entre el bien y el mal, en la que los humanos se debaten entre pasión, culpa y amor. Flaubert no resuelve esta contradicción por el lado de un ateísmo y un sensualismo consecuentes, de un sentido consecuente de la libertad y de la reciprocidad, ni con una idea consistente acerca de una sociedad futura liberada, que es la conclusión a la que arriba Sade al llevar hasta sus últimas consecuencias el planteamiento del problema.

Flaubert muestra la contradicción y la sufre embebiéndose en ella como su *Madame Bovary*, frustrada con su marido médico rural, que al relacionarse con su amante se le presentan los problemas éticos de la pasión y la virtud, de la pasión y la razón y que al no poder justificar su camino finalmente se suicida. Habría una justificación posible de sus actos y de la repulsión que siente hacia su aburrido marido frente a lo vivificante que encuentra con su

amante; sin embargo, todo esto se vuelve contra sí misma y la arroja a una situación invivible que la empuja al suicidio. Ésta es también la vivencia de Flaubert, quien llega a decir “Madame Bovary soy yo”.

En fin, así como los segundos románticos franceses, este Flaubert realista, Baudelaire en su poesía del Mal y los simbolistas franceses intentan recuperar a Sade pero dándole un toque cada vez más torcido. Pero además de estos intentos de recuperar a Sade por el lado libertario hay una corriente de lectores reaccionarios que lo repudian desde el momento en que empieza a hablar de culos y vergas, y más aún si habla de ateísmo. Y si además utiliza la sexualidad, el erotismo y el ateísmo para criticar a la clase dominante, sus críticos reaccionarios no van a decir que les molesta porque critica a la clase dominante sino que es censurable porque habla de culos y vergas, porque las asocia al ateísmo y a la violencia.

Es así como Sade llegó a ser leído como si fuera idéntico a sus personajes y no como crítico de esas personificaciones de la clase dominante. Los que tratan de retomar a Sade por el lado de la libertad pero lo siguen identificando con sus personajes están presos en el mismo terreno que aquellas personificaciones aunque se esfuercen por salvar la pasión, la libertad y algunos aspectos del ateísmo.

La recuperación de Apollinaire y los surrealistas, otra faceta de la ecuación falaz Sade = sus personajes

A principios del siglo XX los surrealistas, especialmente André Bretón, también intentan recuperar a Sade por el lado libertario e incluso por haber participado en la Revolución francesa.

Un poco antes, en 1904, Guillaume Apollinaire publica una semblanza biográfica e intelectual de Sade en la que recuerda su intervención en la Revolución francesa, cuando arengó a las masas desde su calabozo de La Bastilla. Apollinaire reconstruye esta escena como parte de la personalidad y del ideario de Sade como un hombre libertario pero lo observa sin consecuencia, desde una perspectiva incoherente en la que sigue privando la identificación falaz entre Sade y sus personajes.

La malinterpretación se complica cada vez más hasta llegar a Simone de Beauvoir

Los despropósitos se combinan y crecen. Así, por ejemplo, como efectivamente Sade estuvo encarcelado 14 años acusado de delitos sexuales, entonces resulta fácil afirmar sin comprobar la veracidad de las acusaciones que efectivamente cometió los delitos sexuales que describe en sus novelas. Es así como, en términos históricos y biográficos, el caudaloso conjunto de interpretaciones y comentarios sobre Sade se volvió un marasmo. El despropósito de los lectores de su obra, a cual más sesudos y prestigiosos, va de mal en peor hasta llegar a autores tan renombrados como Georges Bataille y Simone de Beauvoir, quienes intentan recuperarlo por el lado revolucionario pero siempre hablando de un Sade absurdo. Como ellos no salen de la contradicción que los obliga a identificar a Sade con sus personajes, les es imposible entender lo que dice, sólo pueden ver a un Sade aristócrata incoherente, que intentó criticar a la sociedad burguesa y a la aristocracia, un aristócrata que se contrapuso a la nobleza y a la monarquía y que trató de ligarse al pueblo, pero siempre de una manera enredada, tortuosa. Esto es a lo más que llega Simone de Beauvoir (*¿Hay que quemar a Sade?*, 1952). Para ella Sade es alguien que intenta luchar por la libertad pero por medios que no son adecuados, que intenta combinar la violencia sexual con la libertad y así justificar esa violencia, y que para justificarla se empeña en volver a la razón irrazón, que intentó construir un discurso filosófico profundo pero fracasó.

Este entrampamiento que Simone de Beauvoir refiere como resultado de su análisis de la obra de Sade es para ella una premisa, y efectivamente ha sido la premisa de la interpretación de Sade en los últimos 200 años, que las ideas filosóficas de Sade son las que pone en boca de sus personajes, que el discurso político de sus personajes es el mismo que sostiene Sade. Cada vez que él habla de libertad y placer sexual interviene el mismo truco, se lo identifica con sadismo y eso es lo que se toma como placer sexual según Sade.

Pero este despropósito tiene profundidad, pues es difícil negar que te gusta el placer sexual asociado con violencia, y aun si lo niegas y te pones moral, en tu fuero interno sabes que eso está en tu interior y que de algún modo eso podría ser lo que sugiere Sade. Así, se podría pensar que esa contradicción interna, como la del mismo Sade, es inexplicable porque él es oscuro, porque el mismo corazón humano es oscuro. Ésta es otra forma benevolente de tomar a Sade y su presunto sadismo como esclarecedor del corazón humano

aunque asumido como inexplicable. Así llegamos a un irracionalismo del corazón humano que se asocia al presunto irracionalismo de Sade. En resumen, éste es el designio de Bataille sobre Sade. Pero primero hay que fundamentar que el pensamiento de Sade es un irracionalismo, y si lo buscamos no lo vamos a encontrar más que en apariencia, cuando hablan sus personajes, pero sólo si dejamos de ver que él los critica. Éste es, en resumen, todo el enjuague.

El infundio que la burguesía le inventó a Freud se lo construyó a Sade pero más complicado

Es más patente, por ser un ejemplo mucho más simple, el caso de Sigmund Freud cuando el burgués reaccionario dice que es un cochino porque habla de sexualidad. En realidad, la sexualidad humana tiene que ver con la mente y es lo que descubrió Freud, y más de un siglo antes es lo que dice Sade, que los motivos humanos tienen que ver con la sexualidad.

Freud no pretende criticar a los amos ni a los banqueros, así que el infundio que le construyeron no tiene que ser tan complicado; en cambio cuando Sade habla de la sexualidad en relación con la mente humana molesta porque ésta es el espíritu, es Dios, pero además es ateo y eso ya es intolerable. Freud se mantiene como científico ateo implícitamente pero no explícitamente ni crítica abiertamente la religión. Hizo un análisis histórico de la religión y de su futuro posible frente a la ciencia (*El porvenir de una ilusión*). En todo caso se porta agnóstico. Pero Sade es materialista y ateo militante, ataca abiertamente a la religión porque es una mentira que sirve para oprimir a la gente. La burguesía se defiende de esta crítica como un todo, no solamente sus partes más reaccionarias, sino todo el entramado ideológico burgués del sentido común dominado por la burguesía del que Sade cuestiona múltiples y muy profundas dimensiones. Pero aunque, como digo, el infundio que le construyen a Sade es peor, más embrollado, podemos visualizarlo en términos elementales en el caso de Freud. Así se puede comparar qué tan grande tiene que ser el enredo que le tienen que armar a Sade para llevar a cabo una defensa integral de la ideología burguesa y su forma de ejercer el poder.

Como se ve, es muy importante la cuestión de las interpretaciones que aquí podemos esbozar y debe estudiarse puntualmente cómo ocurre el torcimiento, cómo se van acumulando calumnias y tergiversaciones a través de distintas épocas en correlación con las etapas de desarrollo de la sociedad burguesa y de sus formas de pensamiento.

Sade y sadismo, Marx y marxismo en la posmodernidad

¿Existe otro personaje que haya sido tan denostado en la historia de la política o de la filosofía?

Sí, más vituperado que Freud ha sido Marx, pero tampoco al grado de inventar un término para referirse a algo que no es él sino sus personajes, como ocurrió con el término de *sadismo*. Sin embargo, desde 1982, durante el neoliberalismo, con su filosofía postmoderna, el término marxismo empezó a tener esas características, marxista ha llegado a ser lo mismo que stalinista, dictador o agitador violento. Al marxismo le han construido la fama del peor autoritarismo. No es —se ha dicho— que atente contra la propiedad privada en tanto ‘expresión de la libertad’ sino que atenta contra la libertad misma. Así es como los ideólogos neoliberales convirtieron el marxismo en todo lo contrario de lo que realmente es. Pero aun así se lo escarnece y confunde en tanto concepción, no al personaje. A Marx no lo tocan, o no directamente, aunque lo implican en su vituperio, pero no tan brutalmente como a Sade.

El neoliberalismo mexicano, por ejemplo, ha pugnado por expulsar de las universidades públicas el estudio del marxismo porque así lo exigen los dictados del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial y por supuesto no porque el marxismo fuera contrario a la humanidad como ha pregonado el neoliberalismo postmoderno.

¿Qué impulsa a la ideología burguesa a ensañarse contra Sade?

La sociedad burguesa se ensaña contra la persona de Sade directamente porque él habla abiertamente de la sexualidad. Aunque la sexualidad liberada es decisiva en el pensamiento de Marx —y trata el tema de manera esencialmente profunda por ejemplo en el tercer manuscrito de 1844—⁵⁸ no ocupa mucho espacio en su obra, que más bien trata de temas económicos, políticos o culturales, incluso de la crítica de la familia, del Estado, y sobre todo de la propiedad privada, pero la argumenta en términos antropológicos.

⁵⁸ “En esta relación *natural* entre los sexos, vemos que la relación entre el hombre y la naturaleza es directamente una relación con el ser humano, como la relación con el ser humano es directamente su relación con la naturaleza, su propio destino *natural*. En esta relación se *manifiesta*, pues, de un modo *sensible*, reducido a un *hecho* tangible, hasta qué punto la esencia humana se ha convertido en naturaleza para el hombre o la naturaleza ha pasado a ser la esencia humana del hombre. Partiendo de esta relación, podemos pues enjuiciar el nivel de cultura del hombre. Del carácter de esta relación se desprende en qué medida el *hombre* ha llegado a ser y se concibe como *ser genérico*, como *ser humano*; la relación entre hombre y mujer es la *más natural* de las relaciones entre uno y otro ser humano” (Karl Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, en Karl Marx y Friedrich Engels. *Obras fundamentales. Marx. Escritos de Juventud*, p. 617. Tercer manuscrito: “Propiedad privada y comunismo”) (las cursivas son del original).

Además, Sade hace novelas y en las novelas no se explica a los personajes sino que ellos se dan a entender por su propia actuación; es el lector quien interpreta los actos de los personajes. En cambio la interpretación de *El Capital* es lo que se dice en *El Capital*, y lo mismo el *Manifiesto del Partido Comunista*.

Por supuesto es posible crear mentiras acerca de lo que se dice en *El Capital*, pero uno tiene que atenerse al texto de todos modos; en cambio en una novela no es evidente el sentido que le confiere el autor y por eso es más fácil meter allí cosas que no tienen que ver con la intención del autor. Además, los personajes de una novela son personas concretas y por ende su argumento es concreto, habla de sus formas de conducta diarias, de la vida cotidiana, así que si Sade impugna a la sociedad burguesa lo hace en puntos más específicos, más inmediatos, no sólo en lo general. No sólo decía “El gobierno está haciendo esto o aquello”, sino, además, que las relaciones interpersonales están construidas de este modo equívoco; pero éstas son relaciones interpersonales con el padre, con la madre, con la hermana, con la tía, con el tío, con el de enfrente, con el vecino, y siempre cara a cara. En el marxismo esta crítica es implícita pero conceptualizada, mientras que en las obras de Sade está puesta vívidamente y por lo tanto en forma evidente.

Sade escribió muchas de sus novelas antes y durante la Revolución francesa, en la coyuntura política revolucionaria, y por eso su crítica es virulenta. Los escritos de Marx son para la revolución, *El Manifiesto Comunista* está escrito en el curso de una revolución pero en términos políticos generales, no personales.

Además, a Sade lo encarcelan por crímenes pasionales inventados y, en verdad, por enamorarse de su cuñada y viajar con ella a Italia por algunas semanas.

Utilidad actual de Sade para la crítica del capitalismo

Ahora bien, si tuviéramos un Sade en nuestro tiempo, ¿qué estaría criticando? ¿Estaría haciendo la apología de la violencia, promovéndola, o más bien estaría denunciando la pederastia de los curas, de los políticos y los empresarios, y su relación con la corrupción y las conductas criminales de gente rica influyente y poderosa que lleva a cabo ese tipo de prácticas sexuales porque corresponden a su modo de vida, a su modo de explotar al pueblo para obtener riqueza.

En México, como en muchos otros países latinoamericanos y asiáticos, los empresarios pederastas están conectados con la superexplotación extrema, la explotación y el despojo, con los asesinatos sistemáticos de mujeres del pueblo, con las mafias que lucran con la prostitución, que trafican con niños y con órganos y con drogas. Quienes combaten estas mafias, como los presidentes, policías y militares, forman parte de una de esas mafias, porque están apoyando a una en contra de las otras, y utilizan al ejército para perseguir y matar a algunos narcotraficantes enemigos pero también a gente inocente. Sade estaría denunciando toda esta hipocresía, todo este entramado de componendas políticas en sus aspectos directos y en sus aspectos hipócritas. Y este modo enrevesado, corrupto y antiético de comportamiento también rige en la política internacional, en los actos de políticos y empresarios de las grandes potencias que promueven impunemente la destrucción del medio ambiente que genera el calentamiento global. Sade denunciaría la hipocresía de quienes en lugar de proteger a la gente de catástrofes o terremotos que arrasan poblaciones enteras, para defender las ganancias, dicen que no se puede hacer nada porque la naturaleza es destructiva.

Es este principio de defender las ganancias del opresor contra el oprimido lo que critica Sade en términos no sólo económicos sino también políticos, éticos, culturales. Así, criticaría la ignorancia, todas las formas de misticismo, de fundamentalismo religioso y de manipulación de la conciencia a través los medios de comunicación usados para engañar a consumidores y votantes con artículos o candidatos de moda. Todo esto llevado hasta el cuerpo, hasta las formas de las relaciones sexuales.

Esta crítica haría patente la opresión de modo integral. Sade estaría denunciando cómo el modo de producción capitalista está perfeccionando su modo de opresión económica y política hasta ejercerla sobre los cuerpos y no de modo implícito u ocasional, como lo ha hecho durante toda su historia, sino ahora en forma masiva y evidente.

Por eso creo decisivo recuperar el discurso de Sade, obviamente perfeccionándolo, pues él tuvo que desarrollarlo en la cárcel y cargando con una rabia que lo limitaba, pero nosotros podemos hacerlo de otro modo, podemos aprender de él cómo está conectada una opresión con otra, pues no solamente hay que reconocerlas y describirlas todas sino conectarlas. Así sería el discurso de un Sade actual.

Es urgente sacar a la luz todos los aspectos sádicos, crueles, del modo de vida de los políticos actuales. ¿No hay sadismo en el comportamiento de los políticos mexicanos, sus asesinatos, secuestros, torturas, etcétera? Otro ejemplo es el Partido Republicano que le monta un escándalo al presidente demócrata Bill Clinton porque tuvo relaciones sexuales (orales) con una mujer en la Casa Blanca. Es como si dicho partido de derecha inflara 'un pecadito' de Sade pero soslayara los grandes pecados sexuales y sádicos que ellos mismos cometen o solapan, no contra una persona o contra un pequeño grupo de personas sino contra millones de gentes en Afganistán y en Irak, y en otros países gobernados por neoliberales como México.

Tanto a nivel masivo como en términos personales, hoy se están generalizando los comportamientos sádicos de las clases dominantes. Hay que denunciar este hecho y no permitir que pase desapercibido.

Se denuncia la pederastia de los curas y de empresarios ligados a políticos pero no se conectan estos extremos más que por contigüidad: curiosamente coincide que el empresario pederasta es amigo de un político prominente y también es dueño de empresas textiles. Pero ¿hay alguna relación de esencia entre la amistad con el político y el hecho de que él explote plusvalía a miles de obreros, especialmente obreras? No parece haber conexión. El carácter del pederasta, su psicología, su ética, son las de un perverso pero simplemente coincide que tiene amigos políticos y empresarios. Pero hay que preguntar por su relación esencial, ver si en verdad existe tal conexión. ¿Y Peña Nieto?, ¿y Calderón?, y ¿todas las corruptelas dentro de los partidos políticos? Evidentemente tienen que ver con este movimiento de las ganancias vinculado con la degradación ética y con la extensión del carácter opresivo del modo de producción capitalista desde la economía a la política y la cultura. Ellos saben de los daños y enfermedades que provocan sus productos, sus negocios, sus fábricas, sus intrigas, pero sobre todo deben cuidar las ganancias, pero no se detienen.

Además de denunciar en lo general estos actos de crueldad, hay que personalizarlos. A Sade le interesa denunciar al detalle el carácter integral del movimiento histórico del capital, no solamente mediante la denuncia política periodística sino además personificada con pelos y señales. Se trata de denunciar cómo se comporta el malvado y todos los actos que hace contra el pueblo, cómo la gente lucha y sin embargo la siguen lastimando y no se puede liberar, que se vea en *La nueva Justine* al nuevo pueblo tratando de quitarse de encima el cáncer, el veneno de los ríos contaminados y de los basureros que enferman a la gente.

¿No son éstos actos de crueldad sádica? Los empresarios y los políticos saben que eso sucede y no hacen nada por remediarlo; la sacrosanta propiedad privada está por encima de todo esto. Es la religión de la propiedad privada. No solamente se puede establecer la analogía si no que se puede explicar cómo estos actos de los empresarios y los políticos actuales no son simplemente análogos a los de los personajes de Sade, sino que son de la misma índole en cada detalle.

Hoy podría aducirse contra Sade que si la denuncia se queda sólo como tema o argumento de novela parece ficción, pero la izquierda al hacer una denuncia busca ponerle nombre y apellido, situarla en el tiempo y en el espacio concretos. Aunque debe contestarse a este reparo que tal denuncia es pertinente pero no suficiente.

Aprendiendo de Wilhelm Reich y de Sade para la crítica del capitalismo

Afrontemos el asunto de otro modo. Si como militante de izquierda yo solamente discuto el tema de la explotación y las libertades políticas pero no hablo de la opresión cultural, la degradación del medio ambiente o la represión sexual, que también son territorios ocupados por la clase dominante, me gana esta discusión, así como también muy probablemente la discusión sobre la explotación económica y la opresión política. Así pues resulta evidente que debo de ocuparme de la ecología, la sexualidad y la cultura.

¿Cuánto tiempo tardó la izquierda mexicana, por ejemplo, en ocuparse de la ecología? Cuando la cuestión se plantea, hacia fines de los años sesenta del siglo pasado, se decía que era un tema de la pequeña burguesía, no del pueblo, y que por lo tanto no le debía interesar a la izquierda porque se desvía la lucha contra la explotación y la opresión política. Hasta que la izquierda aprende que si le deja el tema a la derecha ésta tiene el control político, mediático, etcétera; que no debe entregarle esos temas a la derecha y que tiene que criticarla también allí, y construir ideas propias que le permitan hablar no sólo de la naturaleza sino de la relación hombre-naturaleza, porque así la ecología se reconoce como un problema social y no meramente natural pues tiene que ver con nuestras condiciones de supervivencia, aún más, que la cuestión de la naturaleza tiene que ver con el salario en términos esenciales.

En fin, se tiene que construir un discurso adecuado para criticar esa nueva opresión y las formas ideológicas con las que la burguesía y la pequeña burguesía plantearon el problema.

Lo mismo hay que decir de la represión sexual y de las atrocidades que se cometen en este ámbito. Ya Wilhelm Reich denunció en 1933, en su *Psicología de masas del fascismo*,⁵⁹ cómo es que la represión sexual constituye el fundamento de esta psicología así como el error histórico del partido comunista alemán de argumentar ante el pueblo sólo fríamente la miseria económica y la opresión política que la garantiza pero sin cuestionar la miseria sexual que angustia al pueblo. Reich también señala que la eficacia del discurso político de Hitler y del partido nazi para ganar las elecciones de 1933 consistió en que habla del sufrimiento sexual del pueblo en todas sus ramificaciones, pero de un modo retorcido que redobla la represión sexual para favorecer al líder autoritario y los sentimientos conformistas y agresivos de las masas en contra de los judíos, de los otros pueblos y de los comunistas.

Insisto, no solamente hay que denunciar las atrocidades sexuales sino también las atrocidades contra la naturaleza, la cultura, etcétera, las cuales están presididas por el carácter psicológico de los opresores que llevan a cabo esta opresión integral, y que es el que Sade retrata justamente en sus novelas.

Las enseñanzas de Sade para enfrentar la opresión integral en el capitalismo contemporáneo

La enseñanza es, pues, en primer lugar, que tenemos que entrar a discutir el tema en concreto, no debemos quedar fuera. En segundo lugar, tenemos que construir los conceptos teóricos adecuados, no literarios, sino los que corresponden al tema, tal como lo hicieron Marx y Reich. Y, luego, hay que hacer la investigación concreta del comportamiento de tal político o tal empresario y no sólo en términos generales sino teniendo en cuenta que lo importante es cómo construir el discurso de denuncia. En cuarto lugar, construimos este discurso de denuncia después de darle concreción. Pero para que el discurso crítico tenga esa radicalidad e integralidad, e incluya las alternativas políticas a cada una de las opresiones en cuestión, hay que tener la noción de que es necesario hacer y el ejemplo de una denuncia integral, no sólo política y económica, sino también ética, cultural, sexual, corporal. Es

⁵⁹ Véase Jorge Veraza U., "Significación científica y política de Wilhelm Reich".

imprescindible la convicción de que es necesario hacer eso precisamente porque hasta allí va a llegar el opresor, más aún, ya llegó hasta allí y hay que cuestionar cada punto cuidando no invertir la crítica, que nuestra intención no se trastrueque, lo que por supuesto el opresor va a intentar. Ellos siempre van a tratar de torcer la información, las ideas, por eso hay que evitar que lo hagan y construir el discurso político adecuado.

La cuestión de fondo consiste en que el discurso político de la izquierda tiene que desarrollarse, no debe permanecer como está. La opresión se desarrolla y el discurso crítico también debe desarrollarse y ocupar nuevos terrenos.

¿En qué momento la naturaleza emancipada se volvió tema político y problema de la Revolución? Parecía ser sólo un tema filosófico y luego adquirió un aspecto político con la lucha de los Verdes en Europa en los años setenta y ochenta del siglo XX, pero entonces aún parecía no ser motivo de la izquierda pues los Verdes eran un partido que sólo hablaba de la naturaleza y no eran de izquierda. Pero actualmente es un tema popular, que preocupa a todo mundo.

¿En qué momento la sexualidad emancipada llegó a ser un tema revolucionario directo? Aparentemente sólo tiene que ver con la moralidad o es una cuestión que sólo atañe a la individualidad. Pero si la izquierda lo ve así es porque es limitado su horizonte de lucha y su horizonte mental. Pero la opresión sí ocurre allí, y de manera generalizada. Hay que construir un discurso, formas de organización y formas de conducta que sean opuestas a esa opresión. Pero se trata de un proceso de construcción, y lo primero que tenemos que hacer es sensibilizarnos respecto del hecho.

Pues bien, contamos con la exploración crítica de la modernidad que lleva a cabo Sade como ejemplo de esta denuncia integral que necesitamos. Su gesta nos muestra también qué es lo que tanto le duele a la burguesía, se revela en la compleja trama de calumnias y difamaciones que le montó, en el esfuerzo que ha elaborado a lo largo de dos siglos para que no se entendiera el discurso de Sade. Pero hoy más que nunca su crítica es actual. Es un discurso que no está completo, tiene muchas partes por desarrollar y cualquier aspecto que le encontremos verdaderamente criticable hay que criticarlo, pero hay que recuperar todo lo positivo que tiene y sobre todo quitárselo a la derecha y a esa izquierda que lo malentendió, para forjar otra izquierda que lo desarrolle.

Otra malversación posible de la denuncia elaborada al modo de Sade es la interpretación equivocada que asemeja sus novelas con los narcocorridos que actualmente se escuchan en México y que se pueden considerar como denuncia pero también como apología de los narcotraficantes. De este modo, también se diría que en las novelas de Sade se hace apología de la violencia sexual y que así como se plantea la disyuntiva de si habría que prohibir los narcocorridos también habría que decidir si se promueve o no la difusión de las novelas de Sade en las que se habla de atrocidades. El problema es complejo pero no es imposible la decisión, pues cuando encontramos textos en los que se narran atrocidades podemos reconocer si también se las denuncia. Es decir, que el tono en que se narran, indican si la intención del autor es combatir o promover la violencia contra el pueblo.

Marx, Reich y el clítoris de la izquierda

Una crítica integral a la sociedad burguesa como la que lleva a cabo Sade la tenemos implícita en Marx, el materialismo histórico tiene que perfeccionarse y para ello puede retomar el discurso de Sade y el de Wilhelm Reich acerca de la liberación sexual, ambos son perfectamente compatibles con el discurso de Marx.

Además, Sade lleva su crítica al detalle y conecta con aspectos éticos y políticos que es necesario explicitar y retomar.

Sin embargo, si a alguna persona de izquierda consecuente y revolucionaria se le sugiere que hay que estudiar a Sade seguramente no entenderá la sugerencia, habrá que explicarle la importancia de la obra de Sade y todos los matices de su pensamiento para vencer los prejuicios. He aquí un síntoma que revela la fuerza de la ideología burguesa. La mayor parte de la izquierda está contestando a la opresión capitalista con un discurso burgués, con una idea trastocada de la obra de Sade como la que ha elaborado la burguesía y que le es conveniente.

Otro resultado de tal trastrocamiento del discurso revolucionario por la ideología dominante consiste en que si hablamos de pederastia no podemos hablar de lucha de clases. De hecho, hay muchas denuncias de la pederastia pero que no la vinculan con la lucha de clases, con la opresión de clase, sino solamente con actitudes de personas malvadas. Incluso cuando se trata de religiosos no se ve la relación de sus actos malvados con la religión, se los considera como desviados de la religión.

Sade diría que la pederastia tiene que ver íntimamente con la religión cristiana y no solamente con los religiosos singulares, que es consecuencia de la opresión sexual, y también con la opresión de clase.

Cuando se dice que tal o cual cura, empresario o político no es pederasta por ser burgués sino debido a su psicología individual, Sade contesta que precisamente esa psicología individual y esas formas sexuales están en correspondencia con su carácter de explotador y opresor, que están amarradas a este carácter. Ese tipo de vinculaciones es el que la ideología burguesa prohíbe pensar.

La persona de izquierda que critica la opresión política y económica no ve que ésta tiene que ver con la opresión sexual, y si repite que Sade es un sucio perverso sexual no ve que así obedece a la prohibición de conectar la opresión política con la opresión sexual, que es justamente en lo que consiste el trazo original de Sade al denunciar la opresión integral burguesa sobre el pueblo.

Incluso esa identificación de Sade con sus personajes ha llevado a juzgar a los que leen sus novelas como sádicos o perversos. Así que es urgente sensibilizar a la izquierda y explicarle cómo es que sus reivindicaciones democráticas corresponden con el pensamiento de Sade, recomendar su lectura y sobre todo explicar por qué leer a Sade, que se trata de un pensador de izquierda democrático, moral y sexualmente libertario.

Con la izquierda ocurre como con las mujeres, que tienen que descubrir el clítoris como parte de su liberación y del rescate de su identidad. Pero si se habla de orgasmos para llevar a cabo el descubrimiento del clítoris muy probablemente la gente no lo entendería, les extrañaría y quizá moralizarían la idea. Pero también podríamos proponer organizamos para descubrir que Sade forma parte del discurso de la izquierda, que es materialista y dialéctico, que es algo así como el "clítoris de la izquierda" que hay que descubrir a pesar del prejuicio, pudor y miedo que esta idea pudiese despertar. La izquierda bien plantada en la libertad sexual puede abordar y recuperar a Sade sin prejuicios.

Es evidente que la ideología burguesa estigmatiza a Sade para defenderse de su crítica social, porque su discurso la impugna de manera integral e inmediata y además en general, es decir argumentada. Y, a la inversa, es una impugnación de clase también personalizada, que describe exhaustivamente la personalidad necesariamente brutal, sádica, sexualmente desviada, de los miembros de la clase dominante.

Dejar de leer a Sade con culpa para desarrollarlo

Ciertamente el discurso de Sade, que ya de por sí está muy bien argumentado, se puede desarrollar con base en los conocimientos actuales de la psicología pero también de la economía, la política y la antropología. En resumen, es posible perfeccionar sus impugnaciones políticas conectadas con la materialidad de la existencia.

Es posible actualizar, contextualizar y nombrar a los personajes sádicos actuales pero también construir los conceptos teórico-científicos críticos para completar la propuesta de Sade. Es pertinente la investigación periodística de los personajes sádicos actuales para reconstruir y denunciar su trayectoria e interconexiones, así como retomar los conceptos críticos de Sade y mejorarlos, con lo cual el materialismo histórico se enriquecerá.

Las obras de Sade se han leído con culpa, para masturbarse y creyendo que hablaban del Diablo y de cochinas. Por eso, aunque forma parte de la formación cultural y emocional de mucha gente, Sade sigue siendo negado. Esta gente sufre una disociación mental que forma parte de la ideología burguesa, del modo de vida escindido estructurado por la mercancía, por la esquizofrénica contradicción entre el valor y el valor de uso, entre la vida privada y la vida pública, entre la vida del militante político de izquierda y la formación de sus pequeñas necesidades. Por lo tanto, mi enajenación es mi libertad y mi libertad (por ejemplo, sexual) es mi enajenación y soy culpable por ello. Así es como llego a coincidir con la burguesía, porque yo mismo tuve que autogestionar mis pequeñas necesidades de modo diabólico, culpable, y por eso le creo a la burguesía cuando dice que Sade es el Diablo.

Jesucristo y Sade, y el Jesús de Baby Bush Hitler

Otro personaje histórico que ha sufrido una distorsión como la de Sade es Jesús, quien luchó por la libertad y la emancipación pero cuya figura fue apropiada por la Iglesia para justificar su enriquecimiento, su poder político y su connivencia con los Estados represores.

Otros personajes, como Buda, no fueron malversados porque no eran libertarios como lo pudo haber sido Jesús sino que tuvieron una significación solamente espiritual. Buda fue un noble aristócrata que se desclasa pero por seguir un camino espiritual, no porque reivindicó a su pueblo contra los opresores como hizo Jesús, quien además de una vía espiritual reivindicaba a su pueblo contra la clase dominante judía y contra el imperialismo romano y por eso es entrañable para todos los esclavos de la Tierra.

La burocracia eclesiástica, aliada con los opresores, dice que Jesús es su héroe, así trastocan su significación y sobre esa base, tras casi 15 siglos de elaboración, George W. Bush pudo llegar a decir que Dios lo inspiraba para cometer las peores atrocidades. No dice Dios en general sino el Dios cristiano, Jesús, el Dios de la libertad. Y lo dice un cruel psicópata sádico, asesino serial, que es el polo opuesto de Jesús, así como los personajes de Sade son lo opuesto de éste.

Capítulo 15

SADE Y EL CULTO A LA RAZÓN Y A LA LIBERTAD

Robespierre contrapuesto a Sade, propugna la descristianización del pueblo francés

Los escritos políticos de Sade que hemos comentado son “Palabras de un ciudadano de París al rey de los franceses”, de 1791; “Idea sobre el modo de sanción de las leyes”, escrito en 1792; “Petición de las secciones de París a la Convención Nacional”, de 1792; “*Extracto de los registros de acuerdos de la Asamblea Nacional y Permanente de la Sección de Piques*”, de 1793; “*Discurso pronunciado en la fiesta asignada por la Sección de Piques a las honras fúnebres de Marat y Le Pelletier, por Sade, ciudadano de esta sección y miembro de la Sociedad Popular*”, escrito en 1793, y “*La Sección de Piques a sus hermanos y amigos de la Sociedad de la Libertad de Saintes, Departamento de Charente Inferior*”, fechado el 19 de julio de 1793. El último que comentaremos es la “*Petición de las secciones de París a los representantes del pueblo francés*”, del 15 de noviembre de 1793. Como ya he señalado, el 8 de diciembre, escasos 20 días después de la fecha de este escrito, reencarcelan a Sade. Según dijimos, muy posiblemente este reencarcelamiento guarda conexión con este documento así como con los últimos cuatro.

Esta “*Petición de las secciones de París a los representantes del pueblo francés*” habla de la necesidad –en esto consiste la petición– de que se instaure un culto a la razón y a las virtudes cívicas. La descristianización de la sociedad forma parte de la Revolución francesa y dentro de este proceso Sade pide que se expropien las iglesias, que se abóla el culto cristiano y se sustituya el culto a Dios, a Jesucristo y a la Virgen María, por el culto a la razón, que sus templos se conviertan en templos de la razón. Es una propuesta atea, se trata precisamente de escenificar el ateísmo en términos civiles, lo que está en correspondencia con el creciente aumento de la agitación popular durante 1793, cuando tuvo lugar la mayor radicalización de la lucha de clases en Francia y de la combatividad de los “descamisados” en contra de la derecha y los reaccionarios, pero sobre todo de la contrarrevolución. En este contexto, la burguesía revolucionaria se muestra ambivalente, a veces sincronizada con esta creciente ola de militancia popular, otras veces intentando moderarla, limitarla, e incluso confrontarla.

Así pues, Sade redacta esta petición como parte del proceso de descristianización que se desencadenó a partir de septiembre de 1793 y que para noviembre ya se encuentra muy avanzado. En muchas iglesias en diversas provincias de Francia se ha sustituido el culto cristiano por el ateo. Joseph Fouché, el siniestro político oportunista que orquestará la caída de Robespierre, cierra una iglesia y la dedica al culto a la razón y escribe a la entrada “La muerte es un sueño eterno”; es decir, no hay otro mundo, el cielo prometido, sino que la vida acaba sin temor y sin recompensa ninguna.

Sin embargo, seis días después de esta petición redactada por Sade, el 21 de noviembre, se establece la alianza de Robespierre con Danton, es decir, de los jacobinos, que representan el ala izquierda de la burguesía revolucionaria, con el centro de la misma. Robespierre pronuncia un discurso en el que se confronta brutalmente con el proceso de descristianización con el pretexto de defender la libertad de cultos, pero propone que el Estado promulgue el culto no al Dios cristiano, sino al Ser Supremo en general en lugar del culto a la razón. Robespierre hereda esta propuesta deísta de Jean Jacques Rousseau, que había sido su maestro, a la que denominaba la “religión civil” o “religión natural”, con base en que supuestamente todo ser humano tiene la necesidad de creer en Dios.

En su discurso, Robespierre insiste en que el pueblo francés es creyente y religioso y que por eso el Estado debe instituir este culto al ‘Ser Supremo’ contrario al ateísmo, correspondiente a las ideas racionalistas y libertarias que sostenía el movimiento popular radicalizado de descristianización –y con éste Sade–, pero que Robespierre atribuye a la aristocracia.⁶⁰ Así pues, según Robespierre, los aristócratas son ateos y el pueblo es religioso y cree en un Ser Supremo que vela por las conciencias oprimidas y castiga el crimen, pero al mismo tiempo repite aquella célebre frase de Voltaire según la cual “si Dios no existiese tendríamos que inventarlo”, pues la idea de Dios es necesaria para controlar al populacho y defender los intereses de la gente pudiente y pensante que ahora no es sólo la aristocracia en decadencia y vencida, sino sobre todo la burguesía triunfante. Tal es el sentido de su ataque a “aquellos que hicieron una religión del ateísmo”.⁶¹

⁶⁰ Véase Daniel Guérin, *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución francesa, 1793-1795*.

⁶¹ Robespierre, citado en Francine du Plessix Gray, *El Márques de Sade. Una vida*, p. 585.

En junio de 1794 se celebra la gran fiesta en honor del Ser Supremo, precisamente en el apogeo del Terror, que comienza el 9 de junio y llega hasta el 27 de julio de 1794, fecha conocida también como el 9 de Termidor, en que comienza la contrarrevolución, de ahí que este periodo de Termidor se haya vuelto sinónimo de contrarrevolución.

El 9 de Termidor Robespierre es destituido y guillotinado después de haber fungido como supremo sacerdote del culto deísta y tres meses después, el 15 de octubre de 1794, Sade es puesto en libertad. Como se ve, tal parece que el encarcelamiento y liberación posterior de Sade están en conexión con el ascenso y caída de Robespierre y de la política religiosa de la burguesía revolucionaria.

Barras-Dolmancé y Robespierre-Saint-Fond, sádicos políticos hipócritas

En 1795, dos años después de la “*Petición [...] a la Convención Nacional*” y uno antes de su excarcelación, Sade publica *La filosofía del tocador*, que había redactado varios años antes pero ahora lo retoca para escarnecer a los políticos burgueses termidorianos que sustituyeron a Robespierre, en primer lugar a Paul Barras, que ese año es elegido miembro del Directorio, y del que el libertino Dolmancé, personaje principal de esta novela, es un remedo. Ya por entonces Sade comienza la redacción de *Juliette o las prosperidades del vicio* –cuyo personaje central es la hermana de Justine, la protagonista de su otra novela *Justine o los infortunios de la virtud*, de 1787–, que se publica en 1801 y en la que aparece un personaje llamado Saint-Fond, que es un ministro del Estado corrupto, perverso, libertino, un sádico por antonomasia cuyos rasgos corresponden con los de Robespierre, pues es seguidor de un culto al Ser Supremo, un sádico deísta que lleva a cabo misas negras donde ocurren orgías, violaciones, golpes y asesinatos de víctimas sexuales. Saint-Fond funge como gran sacerdote que dice una misa en la que habla acerca del carácter a la vez creador y destructivo de la naturaleza y en el que justifica tales orgías y actos violentos porque infligir dolor y destruir a las personas va de acuerdo con la destructividad de la naturaleza y así se glorifica al Ser Supremo.

Sade está criticando a políticos del momento a los que representa en esos personajes sádicos que de ninguna manera son retratos de él mismo sino, por el contrario, de sus enemigos. Los referentes reales de estos personajes ficticios fueron gente realmente malvada, enemigos políticos y personales de

Sade y del pueblo, y las orgías sexuales, con toda su violencia, sufrimiento y sangre, están refiriendo en términos dramáticos la violación que sufre el pueblo cuando el dictador moralista Robespierre utiliza impunemente la guillotina para ejercer su poder.

Robespierre aparentemente era un mojigato –aunque se habla de una hipotética amante–. Pero la idea de Sade es que, aunque Robespierre podría ser excepción, la regla general es que estos hombres son reprimidos, represivos y represores, y por lo tanto grandes hipócritas –como el Tartufo de Molière al que Sade menciona en este contexto–, que se dan ínfulas de pureza moral (Robespierre se hacía llamar “El incorruptible” para distinguirse de Danton, de quien se decía que recibía dinero y se vendía a distintas facciones de la burguesía) pero en verdad son libertinos malvados.

A los ojos de Sade estos “incorruptibles” son hipócritas que contravienen su propia naturaleza. La naturaleza sexual del ser humano es libre y aquéllos la reprimen, la ocultan, la niegan, y por eso se comportan con hipocresía y además de manera irritada, son profundamente injustos y se permiten en secreto y hasta extremos criminales los mismos vicios que castigan en otros que los practican en forma aminorada o inocua. Sade ha conocido muchos personajes de esta laya, los ha escarnecido al retratarlos en sus novelas. Y ciertamente Robespierre es un modelo, quizá exceptuando su vida sexual o sólo porque fue mantenida en secreto.

De esta manera, también podemos captar el carácter profundamente político y de crítica social de sus novelas –no solamente de los así llamados “escritos políticos”– en las que describe a esos políticos sádicos hipócritas como personajes malvados y los denuncia con lujo de detalles y de implicaciones en todo su brutal significado antihumano.

Lo que revelan los títulos de los escritos políticos de Sade

Antes de comentar el último escrito político de Sade que hemos seleccionado, vale la pena resaltar algunos aspectos del contexto que se refleja en los títulos de escritos que hemos estado comentando.

Sade, miembro de una sociedad popular, entre Marat y Robespierre

Sade pronuncia su discurso en las honras fúnebres de Marat y Le Pelletier como ciudadano y miembro de la Sociedad Popular. París está dividido en secciones después de la Revolución francesa. El pueblo, organizado en estas secciones, celebra asambleas para tratar los problemas políticos del día y comúnmente se llevan sus resoluciones a la Convención Nacional; es una democracia popular en la que los representantes del pueblo llevan propuestas allí donde los diputados las discuten. Hacia mediados de 1793 Danton propone que se lleven a cabo asambleas extraordinarias los jueves y viernes por la tarde para permitir una participación más amplia de los trabajadores.⁶²

Aunque esos días también se trabaja, la gente del pueblo se tomaba muy en serio la Revolución y asistía continuamente a las reuniones. Como la propuesta de Danton era más bien un modo de atraer la simpatía del pueblo, la derecha de la Convención invierte la propuesta y pide que ya solamente haya reuniones los jueves y viernes por la tarde. Ya hemos visto cómo el contenido clasista fundamental de ese periodo, entre 1793 y 1796, es el enfrentamiento entre el pueblo y la burguesía y el ascenso de la marea revolucionaria de “los descamisados” en contra de la burguesía. El contenido clasista del periodo anterior, 1789-1793, es el enfrentamiento de la burguesía y el pueblo contra la aristocracia y la monarquía, pero después del guillotinado del rey, y especialmente después del 10 de agosto de 1792, cuando una insurrección popular triunfante obliga a la realeza a renunciar a sus privilegios, comienza propiamente la contrarrevolución. La aristocracia ya no es enemigo principal y se abre paso el enfrentamiento entre el pueblo y la burguesía.

Se van diferenciando los intereses irreconciliables que se van a dirimir y la derecha intenta enfriar la creciente efervescencia popular y desmovilizarla. Por eso propone reducir las reuniones diarias y reducirlas a sólo los jueves y viernes.

La vanguardia popular contesta formando las Sociedades Populares, a una de las cuales pertenece el ciudadano Sade. Podemos medir su radicalización política si tenemos en cuenta que ser miembro de la sección era obligatorio por ser ciudadano, independientemente de si participa en política, pero Sade estuvo haciendo política y por eso era miembro de la *Sociedad Popular*, o sea

⁶² Véase Daniel Guérin, *op. cit.*

que ésta era una elección, no era obligación. La vanguardia revolucionaria jacobina, esto es, de la izquierda de la burguesía, para enfrentar la embestida desmovilizadora creó estas sociedades populares en las que se podía celebrar diariamente asambleas por elección y no sólo las obligatorias de los jueves y viernes.

Pero además, mientras en la sección hay gente de todo tipo, de derecha, de izquierda, contrarrevolucionaria o de centro, todos los miembros de la Sociedad Popular son militantes de izquierda revolucionaria, y especialmente los de la Sociedad Popular que eligió a Sade para que redactara y pronunciara el discurso en las honras fúnebres de Marat y Le Pelletier, dos revolucionarios de la extrema izquierda de los jacobinos. Marat no era jacobino originalmente sino que participa en la Revolución como político independiente desde poco antes de la toma de La Bastilla; luego se vincula con el *Club de los Cordeleros*, un grupo a la izquierda de los jacobinos, y publica –hasta 1792– su periódico “*El Amigo del Pueblo*”. Después del 10 de agosto de 1792, Marat adquiere renombre y es elegido diputado de la Convención, y a inicios de 1793 pasa a formar parte del Triunvirato, junto con Robespierre y Danton. Precisamente después de la toma del Palacio de las Tullerías, el 10 de agosto de 1792, Marat –“El hombre del 10 de agosto”– insistió en que el pueblo se levantara en armas para evitar que lo masacrara la contrarrevolución monárquica financiera, así se podría ahorrar sangre, y, efectivamente, se comprobó que la realeza se disponía a utilizar soldados para desencadenar una represión sangrienta que el pueblo armado pudo frenar y así contener a la clase dominante y obligarla con la fuerza de las armas, y ya con algunos muertos, a renunciar a sus péfidos propósitos. Así fue como los realistas aceptaron ceder sus privilegios.

Así pues, Marat era la mediación entre la extrema izquierda burguesa y la vanguardia revolucionaria, él representaba a la extrema izquierda en la Convención y en el Triunvirato gobernante y contaba con la simpatía de la vanguardia revolucionaria y el reconocimiento de las Sociedades Populares. Con la fuerza que le daba este peso político, Marat es el primero en insistir en la necesidad de la violencia revolucionaria como único medio de hacer entender a la clase aristocrática que debe evitar derramamientos de sangre, y especialmente de sangre del pueblo. Marat argumenta esta idea muy razonadamente en sus artículos de “*El Amigo del Pueblo*”, y ya vimos cómo Sade la defiende en su discurso de homenaje fúnebre no obstante que es contrario a la pena de muerte.

Ahora bien, cuando, ante la carestía del pan, empezó a crecer la efervescencia popular en 1793, hay continuas peticiones para poner un precio máximo a los víveres. Así, el ayuntamiento de París fijó un precio máximo y luego la convención extendió la medida al conjunto del país mediante la *Ley del Maximum General para granos y harinas*. Estas luchas populares contra los acaparadores burgueses de alimentos son también contra la contrarrevolución y los reaccionarios. El pueblo exige que se guillotine a los acaparadores de alimentos, que están matando al pueblo de hambre, así se inicia 'el Terror', como movimiento popular revolucionario y en conexión con las ideas de Marat. Pero el terror que desencadena Robespierre es completamente distinto, aunque inicialmente es dirigido contra la derecha, pronto se orienta sobre todo contra el pueblo y para mantener en el poder la dictadura personal de Robespierre; no refleja aspiraciones de una amplia base social sino que es un terror desencadenado por el grupo dictatorial en el poder.

Cuando se evalúa la Revolución francesa comúnmente se confunden estas dos versiones del terror; ya durante la Revolución los miembros de la derecha acostumbraban propalar esta confusión para atribuirle al pueblo las lacras de Robespierre y, después del golpe de Estado contra Robespierre para perseguir a gente que no tenía que ver con él o que eran enemigos suyos.

Sin embargo, ya durante la contrarrevolución termidoriana Robespierre promovió la disolución de las Sociedades Populares, y después de su caída uno de los principales objetivos será la destrucción de las Sociedades Populares, como ésta a la que pertenece Sade y que lo elige para redactar y pronunciar el discurso en honor a Marat.

El doble poder popular democrático y el contragolpe del Ser Supremo robspieriano

El siguiente título interesante es el de "*La Sección de Piques a sus hermanos y amigos de la Sociedad de la Libertad y la Igualdad, de Sanites, Departamento de la Charente inferior*", fechado el 19 de julio de 1793. Una sección se dirige a sus hermanos de otra sección, es decir, que las secciones tenían libertad para comunicarse entre ellas independientemente del poder central de la Convención Nacional, del poder ejecutivo y del poder legislativo. Al establecer conexiones entre ellas constituían un doble poder. Es una coyuntura de democracia popular en crecimiento. En cambio al siguiente año, en 1794 se prohíbe la comunicación directa entre las secciones y se las hace depender

del poder central. Así, en lugar de ser órganos de poder popular se convierten en simples instrumentos administrativos del gobierno, se las integra en el aparato gubernamental en lugar de funcionar como órganos de poder popular federado.

La línea política de la vanguardia revolucionaria del pueblo frente a la burguesía revolucionaria incrustada en la Convención Nacional es la federación de secciones. Frente a los girondinos y jacobinos, la estrategia radical consiste en darle más fuerza al poder federado de las secciones y de las sociedades populares conectadas entre sí de modo que se lleven a la Convención peticiones que no emanan de una sola sección sino que expresan requerimientos y propuestas de varias secciones.

El último título, *“Petición de las secciones de París a la Convención Nacional”*, indica con claridad que son varias secciones las que están levantando la propuesta de descristianización y de la sustitución del culto cristiano por el culto cívico ateo. No sólo el contenido ateo sino precisamente el contenido federado, el contenido político del doble poder popular que se está levantando, es el que le aterra a la burguesía y repele a Robespierre. De ahí el contragolpe burgués de la alianza de Danton y Robespierre del 21 de noviembre, que proponen el culto del ‘Ser Supremo’ como alternativa.

El último escrito político de Sade: la razón contra la impostura religiosa y clasista

La “Petición a los representantes del pueblo francés” comienza así:

“Legisladores, el reinado de la filosofía viene a aniquilar, por fin, al de la impostura; por fin el hombre se ilumina y, destruyendo con una mano los frívolos juguetes de una religión absurda, con la otra eleva un altar a la Divinidad más cara a su corazón. La razón reemplaza a María en nuestros templos, y el incienso que se quemaba ante las rodillas de una mujer adúltera no se encenderá ya sino a los pies de la Diosa que rompió nuestras cadenas.

El “reino de la impostura” es el de la religión cristiana y su moral represiva que niega la naturaleza del ser humano y que solamente se puede sostener con la hipocresía de los amos, que por un lado reprimen pero por otro llevan a cabo en secreto los excesos sexuales que castigan en otros. Sade expone en sus novelas esta dialéctica. Además, esos mismos hipócritas son los que lo

metieron a la cárcel porque un día fue con unas putas. Sade tuvo tiempo en la cárcel para pensar, a partir de esta injusticia, en qué consiste la moral de los opresores, que dicen una cosa y hacen otra, conoce bien esta dualidad que tiene origen en el dominio de clase.

Al fin el hombre destruye “los frívolos juguetes” de esa “religión absurda”, es decir, contraria a la naturaleza humana, que es el cristianismo, y para que el “reinado de la filosofía”, como reino de la libertad, efectivamente aniquile por fin esa impostura, Sade eleva un altar a la deidad máspreciada de su corazón, “la razón”, que reemplaza a María, la “mujer adúltera”, y el incienso antes dedicado a ella va a ser dedicado a la “Diosa que rompió nuestras cadenas”. Esta deidad, reconocida por los griegos como la muerte, es una de las tres deidades griegas nombradas como Parcas, Furias o Erinias. La primera de ellas hila la trama de la vida, otra la entrama y la última es quien corta los lazos de nuestras vidas. Así concluye este primer párrafo en el que se combinan las contraposiciones filosofía-religión, verdad-mentira e impostura y cordura-absurdo.

“Legisladores, no nos ceguemos –continúa Sade–. Esta rápida marcha es mucho más obra de nuestras costumbres republicanas que de los progresos de nuestra razón. Es sólo a la energía de nuestro gobierno que debemos su vigoroso impulso.”

Así pues, si la razón desplaza a la impostura y la filosofía logra reinar no ha sido simplemente gracias a la argumentación racional, pues los opresores no entienden ni oyen razones sino que sólo se detienen ante la organización republicana y la práctica de los revolucionarios.

Sade habla de “nuestro gobierno” porque es un gobierno popular el que instaure el reinado de la filosofía mediante la presión de la fuerte marea de los movimientos sociales que obliga a la Convención a promover la descristianización. Estos movimientos expresan la energía del pueblo pero incluyen al gobierno.

Ahora bien, los funcionarios y políticos hebertistas que lanzaron la propuesta de descristianización forman parte del Club de los Cordeleros, que estaba en estrecha conexión con Marat, aunque a la derecha de él. Los hebertistas eran unos políticos oportunistas arribistas, parte de una izquierda oportunista y medio corrupta, que buscaban obtener puestos en el gobierno, y aunque ellos lanzan la propuesta de descristianización quien la lleva a cabo es la vanguardia revolucionaria, los miembros más radicales de distintas secciones que les toman la palabra a los hebertistas.

De hecho éstos intentan desviar los movimientos populares provocados por la carestía y el hambre. Estos movimientos violentos de desesperación, a fines de 1792 y principios de 1793, plantean un problema muy difícil para la Convención no obstante que ya ha establecido un precio máximo para los víveres y el castigo en la guillotina para acaparadores de alimentos.

Los hebertistas tratan de desviar a los movimientos populares que ya no quieren llegar a una negociación, pero la descristianización enfrenta al pueblo contra la aristocracia y el clero con la aquiescencia de una parte de la burguesía revolucionaria que no se opone a la descristianización en parte porque muchos grandes burgueses se han enriquecido al comprar a bajos precios los bienes expropiados a la Iglesia y a los aristócratas que han huido. Así pues, una parte de la burguesía está de acuerdo con la descristianización por interés económico directo y también porque de esa manera la ira popular se desvía de la lucha económica por hambre que desencadena insurrecciones.

Ésta es también la causa de que se haya retrasado esta lucha contra el cristianismo hacia la que se orienta espontáneamente la energía del pueblo y que era una consigna de la izquierda radical popular desde los inicios de la Revolución francesa, y que ahora promueven con intención desviacionista o diversiva los hebertistas, que además así se ponen a la cabeza del movimiento popular, lo cual no le conviene a Robespierre y por eso se dispone a enfrentarlos y lo mismo que al proceso de descristianización.

Luego de atribuir este proceso antirreligioso a la energía popular en alianza con el gobierno, es decir, a "la energía de nuestro gobierno", Sade denuncia la hipocresía de los religiosos y de la clase dominante aristócrata que castigan a los filósofos que critican a la religión. Aquí se refiere principalmente a Diderot, que era expresamente ateo y fue encarcelado por burlarse del catolicismo:

“Hacia mucho tiempo que el filósofo se reía en secreto de las payasadas del catolicismo, pero si osaba alzar la voz era en las mazmorras de La Bastilla, donde el despotismo ministerial sabía obligarlo en seguida a guardar silencio. ¡Ah! ¿Cómo podía la tiranía no apoyar la superstición? Nutridas ambas en la misma cuna, hijas ambas del fanatismo, servidas ambas por esos seres inútiles llamados sacerdotes en el templo y monarcas en el trono, tenían que tener las mismas bases y protegerse ambas.”

Frente a la tiranía y la superstición, “nutridas ambas en la misma cuna”, Sade reivindica el gobierno libre revolucionario y la filosofía de la verdad. La religión y la superstición están amalgamados con la dictadura y la tiranía, son dos modos del mismo enemigo, mientras que el gobierno democrático libre es aliado de la filosofía de la verdad contra la superstición.

Lo que une tiranía y superstición es la idea de que la soberanía del monarca depende de Dios. Así es como la religión cristiana servía para convalidar los abusos del rey y de la clase social representada por él.

La soberanía del pueblo contra la soberanía ilusoria de Dios y del rey. Las cuatro fases de la lucha religiosa en la Revolución francesa

Repasemos algunos matices de la evolución de esta lucha contra la religión cristiana, que justifica la tiranía con la idea de que el poder y la soberanía del rey derivan de Dios, mientras que Montesquieu (*Del espíritu de las leyes*) y Rousseau, y detrás de ellos los revolucionarios franceses, insisten en la soberanía del pueblo.

Cuando los revolucionarios toman La Bastilla y tratan de imponer al rey una Constitución para instaurar una monarquía constitucional se plantea como primera meta de la Revolución francesa que el rey reconozca que su soberanía no emana de Dios sino del pueblo, que éste constituye la fuente de su poder y que por lo tanto debe aceptar que su poder sea limitado mediante una Constitución y un cuerpo legislativo. Después de intensas negociaciones, el rey acepta la monarquía constitucional pero luego traiciona sus propios acuerdos e incluso negocia con monarcas extranjeros contra la Revolución e intenta huir, pero lo toman preso junto con su familia durante la así llamada “Noche de Varennes”.

Ya vimos cómo Sade en “Palabras de un ciudadano...” insta a Luis XVI a reconocer la soberanía del pueblo. Así, el supuesto origen divino de la soberanía del rey es la primera posición de la religión cristiana frente a la que se alzó la Revolución francesa.

La segunda posición de la religión cristiana que es criticada por el ateísmo se perfila en el escrito que nos ocupa como la contraposición entre filosofía, verdad y gobierno libre, por un lado, y, por otro, la alianza entre tiranía y superstición que pretende hacer valer el lazo de Dios con el monarca y, por tanto, suprimir límites a los atropellos de clase pues con base en ese lazo todo

lo que haga la clase dominante está convalidado por Dios, cuyo poder es ilimitado. Sade critica expresamente este carácter absoluto del derecho al abuso como consecuencia del origen divino de la soberanía del rey en sus novelas y cuentos, especialmente en la novela histórica *La marquesa de Gange*.

La tercera posición de la religión que fue combatida expresamente por el ateísmo representado por Diderot era la del deísmo de los ilustrados Voltaire y Rousseau. No se trata de la religión cristiana directamente sino del culto al Ser Supremo en general que enarbolaba Robespierre como alumno de Rousseau, y que encubría y garantizaba el dominio de clase al mismo tiempo que frenaba el poder popular.

El ateísmo representado por los filósofos consecuentes y por la pequeña burguesía coincide con las aspiraciones del pueblo porque limita el poder de los gobernantes e impide que se justifiquen sus abusos. Diderot intenta distinguir políticamente su ateísmo del ateísmo aristocrático, especialmente del de La Rochefoucauld. El rousseauiano Robespierre, que no es ateo, pretende basarse en el argumento de Diderot para condenar todo ateísmo por ser aristocrático, pero Diderot no critica a todo ateísmo sino sólo al aristocrático, pues muchos aristócratas lo usan para saltarse las trabas morales; no es un ateísmo que apunta a abolir los excesos y los abusos sino que sobre la base de los excesos y abusos económicos y políticos que ya existen intentan justificar excesos morales y sexuales. Para ellos, si no hay Dios todo está permitido. Este famoso apotegma implica una lectura atea aristocrática reaccionaria mientras que la tesis original del ateísmo apunta a criticar los abusos y la idea de Dios que servía para justificarlos.

Hay quien incluye a Sade en la crítica de Diderot al ateísmo aristocrático, pero así se está tergiversando el pensamiento de Sade. En la novela histórica *La marquesa de Gange* —la última obra publicada por su autor, en 1817— Sade denuncia cómo la superstición cristiana, al justificar la soberanía del rey, justifica los excesos de toda la clase dominante. Ya hemos visto cómo esgrime Sade este mismo argumento en las “Palabras de un ciudadano de París al rey de los franceses” cuando lo conmina a reconocer la soberanía popular y que ya pasaron los tiempos en que se podía decir que la soberanía viene de Dios y que por eso los excesos y abusos están permitidos.

La cuarta posición de la religión cristiana criticada por el ateísmo es la aburguesada, es decir, republicana, que ya parte de la separación del Estado y la Iglesia. En esta perspectiva la idea de Dios, basada en la superstición religiosa y la moral, convalida el poder de la burguesía pero no porque emane de Dios sino que Dios ha creado el mundo tal como es y hay que aceptarlo así con humildad. Esta posición triunfa después del hundimiento del culto al ‘Ser Supremo’ de Robespierre y de la reacción termidoriana, cuando la Iglesia se rehace y recupera sus edificios y los curas vuelven a dar misas, aunque sin recuperar las riquezas que poseían. Ya no es un poder terrenal, no es un poder feudal, como en el Antiguo Régimen, cuando había una amalgama perfecta entre la Iglesia y la monarquía basada en la idea del origen divino de la soberanía del rey, y por lo tanto Dios y la Iglesia también eran poderes feudales, poseían tierras y se comportaban como poderes terrenales no sólo en términos políticos sino también económicos –para apropiarse de tierras, castillos y otras riquezas que les fueron expropiadas en la Revolución francesa y que en buena parte pasaron a manos de la burguesía–.

Así pues, el escrito de Sade que estamos comentando es anterior al cristianismo aburguesado y al culto al Ser Supremo, está esgrimiendo la segunda posición, la de la descristianización atea que se enfrenta decididamente al poder de la religión tanto en términos filosóficos como en términos políticos. Por eso Sade ataca a la superstición y la tiranía como “hijas ambas del fanatismo” que “tenían que tener las mismas bases y protegerse ambas”.

Scévola-Marat contra los santos puñales para degollar al hombre

Continúa Sade en el tercer párrafo:

“Sólo el gobierno republicano podía, quebrando al cetro, aniquilar con el mismo golpe una religión sanguinaria que con sus santos puñales había degollado hombres con tanta frecuencia, en nombre del Dios que no admitía más que para servir a las pasiones de sus impuros satélites. Sin duda con las nuevas costumbres teníamos que adoptar un nuevo culto, y el de un judío esclavo de los romanos no podía convenir a los hijos de Escévola.”

Otra vez la referencia a la hipocresía de una religión represiva que pone los “santos puñales” al servicio de sus “impuros satélites”.

Se impone el reino de la filosofía, la razón desplaza a María. Se destruye el bastión del contubernio político entre superstición y tiranía, se despoja de “puñales” a la Iglesia. Hay una nueva época, “nuevas costumbres”, un gobierno libre apoyado en la filosofía de la verdad y por lo tanto debe haber también un nuevo culto para el que no conviene el culto de Jesucristo, el “judío esclavo de los romanos”. Se requiere no un culto de esclavos sino de hombres libres, de “los hijos de Escévola”, aquel héroe mencionado en el discurso pronunciado por Sade en las honras fúnebres de Marat y Le Pelletier cuya gesta dio origen a la república romana, que se enfrentó a los tiranos Lars Porsena y Tarquino, personificación de la tiranía política más allá de los abusos económicos y políticos, hasta los abusos sexuales.

Ya hemos recordado el poema de Shakespeare *La violación de Lucrecia*, en el que relata aquella historia de la bella esposa de un noble romano que es violada por el rey Tarquino que, así, además de los abusos económicos y políticos, también se apropia incluso de las mujeres nobles. En su guerra contra Roma, Lars Porsena, quiso reponer a este Tarquino como rey después de que el pueblo lo derrocará. Scévola intenta asesinar a Lars Porsena, por eso Sade lo asocia con Bruto, que mató a César, otro tirano, y compara a Scévola con Marat para exaltar a éste.

Ahora bien, en el discurso en honor de Marat que pronuncia para el pueblo, Sade trata de hacer más accesibles sus palabras asociando a Scévola con Bruto, personaje relativamente conocido, en cambio en el presente discurso se dirige a gente culta, a los legisladores, y por eso solamente alude a Scévola, que, como sabemos, es el sobrenombre de Cayo Mucio y que significa ‘El Zurdo’. Así, los “hijos de El Zurdo” son “los hijos de la izquierda”, es a ellos a quienes no les conviene “el culto de un esclavo”.

Recordemos que a través del sobrenombre Scévola o El Zurdo de alguna manera Sade se refiere a Marat. Marat es la izquierda, El Zurdo, la reactualización de Scévola, el héroe romano que mete la mano derecha en el fuego es un gesto de valentía, arrojo y decisión ante el cual Lars Porsena decide perdonarlo porque es un hombre justo, con convicciones, de una pieza.

Como también recordaremos, tras perdonar a Cayo Mucio –es decir tras esta gran donación– Lars Porsena le preguntó quiénes participan en esta insurrección y Scévola le devuelve el regalo excesivo con otro exceso al darle los nombres de los insurrectos y mostrarle así que son muchos más los que están contra Tarquino. Al escuchar esto, Lars Porsena accede a no apoyar a Tarquino, deja de hacer la guerra y celebra un nuevo pacto con los romanos.

Esta es la fascinante leyenda en la que arraiga el significado de la izquierda. El personaje es histórico aunque no está claro en qué medida también los hechos. Por eso es una leyenda, parte historia y parte ficción, pero lo importante es que el nombre se suscita en el contexto de estas donaciones, en este potlatch entre el héroe y el tirano a partir del cual establecen un pacto político.

En fin, estos “hijos de Escévola” o de la izquierda son los hijos del pueblo dispuestos a cualquier sacrificio por la libertad contra los abusos y por la igualdad, que, por ejemplo, meten la mano al fuego.

Esta raíz va más allá de la tradición que le asigna al término de la izquierda el origen casual de que en la Revolución francesa los revolucionarios más progresistas se sentaron en el lado izquierdo de la sala en la votación de la Asamblea Nacional Constituyente en la que se consolida la soberanía nacional por encima de la autoridad del rey; más allá de esta casualidad hay una raíz que Sade remite a la gesta de Scévola y hace así que la izquierda represente una propuesta humana contra la tiranía que viene de siglos. Este origen no es casual sino un hecho forzoso, un acto afirmativo fundacional. “Los hijos de Escévola” son los hijos de la libertad, de la izquierda, del pueblo, de Marat. La izquierda no nace de la mezquindad y la estrechez sino de una donación dispendiosa, de una riqueza humana fundamental.

Sade alude a Scévola para hacerles ver a los legisladores la profunda significación de Marat, y los políticos de derecha entienden que se trata de un personaje muy popular que todavía es reconocido por el pueblo; así tiene más fuerza la petición de las distintas secciones, que es una petición federada, no aislada. Sade habla de “los hijos de Escévola” para indicar la fuerza popular de los seguidores de Marat.

En estos primeros párrafos se plantea la contraposición de la tiranía y la religión, por un lado, y, por otro, la libertad y la revolución vinculados al nuevo culto cívico de la razón. En esta unión revolucionaria de filosofía y pueblo que propone Sade podemos reconocer una notable similitud con la propuesta del joven Marx de 1843 de la alianza de la filosofía y el proletariado.⁶³

Sátira de María y de la Iglesia y de Robespierre-Saint-Fond. El arte y la política de Sade

Veamos más de cerca cómo plantea Sade el culto a la razón y la verdad o la ciencia como nueva moral. El siguiente párrafo comienza así:

“Legisladores, el camino está trazado; recorrámoslo con paso firme, y sobre todo seamos consecuentes, enviando a la cortesana de Galilea [– es decir María como personificación de la Iglesia–] a descansar de los esfuerzos que ha hecho para hacernos creer, durante dieciocho siglos, que una mujer puede dar a luz sin dejar de ser virgen. Despachemos también a todos sus acólitos; no es en el templo de la Razón que podemos venerar a Sulpicios y Pablos, Magdalenas y Catalinas.”

Los mitos religiosos son supersticiones, tomadas de pelo, y la mejor manera de criticarlos es satirizándolos, riendo a su costa. Aquí es pertinente la sátira como forma literaria.

La sátira surge en Roma durante la decadencia del Imperio; cuando ya no se puede criticar con razones, con palabras, lo que está sucediendo se tiene que satirizar, esto es, llevarlo hasta el absurdo, para mostrar sus repercusiones excesivas y nocivas. La virginidad de María, un mito aparentemente ingenuo y bondadoso, en realidad ha servido durante siglos para justificar abusos, y por eso Sade lo presenta llevándolo hasta el exceso para sacar a la luz su carácter absurdo y risible, como la imagen de esta "cortesana de Galilea", la Iglesia

⁶³ “La única liberación prácticamente posible de Alemania es la liberación desde el punto de vista de la teoría, que declara al hombre como la esencia suprema del hombre. En Alemania, la emancipación de la Edad Media sólo es posible como la emancipación, al mismo tiempo, de las parciales superaciones de la Edad Media. En Alemania, no puede abatirse ningún tipo de servidumbre sin abatir todo tipo de servidumbre en general. La meticulosa Alemania no puede revolucionar sin revolucionar desde el fundamento mismo. La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La cabeza de esta emancipación es la filosofía su corazón el proletariado. La filosofía no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede llegar a abolirse sin la realización de la filosofía” (Karl Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*).

católica, que durante siglos nos hizo creer ese mito ridículo y que por ello debió haber hecho un gran esfuerzo por lo que ahora debe reposar. Pero ¿tuvo pena alguna vez? No, claro que no, pero debería de tenerla tras dieciocho siglos de tomarnos el pelo.

La sátira implica una dialéctica compleja y en esto consiste el arte satírico de Sade. Así también sugiere implícitamente a Robespierre, como Saint-Fond, el personaje que representa al libertino depravado de su novela *Juliette*. Ya hemos visto que aunque Robespierre tenía fama de mojigato no solamente en política sino también en su vida privada, el modelo desplegado de un espíritu tal es el hipócrita abusador tanto en términos políticos como sexuales.

Robespierre procuraba el equilibrio entre las facciones, pero una vez que logra destruir la vanguardia popular, e incluso a la derecha, a los girondinos, y así a las dos posiciones de los extremos, entonces se erige como dictador, como hombre fuerte, en lugar de hacer valer el término medio, el equilibrio, la moderación, esto es, al propio Robespierre. Esta dictadura que se impone en el apogeo del Terror, con los guillotamientos masivos, este momento culminante de Robespierre, que ilumina no sólo toda su vida sino la situación histórica, es lo que está satirizando Sade en Saint-Fond.

En el escrito que comentamos ahora, Sade satiriza a la Iglesia católica asociándola con la Virgen María pero mostrándola como alguien que le está tomando el pelo a medio mundo y de este modo cometiendo abusos que sólo una cortesana cometería.

La razón, la verdad, la libertad y la moral auténtica contra la falsa moral de la religión y de la tiranía

Observemos cómo Sade va construyendo un frente discursivo completo. Primero ha asociado la libertad con la razón y la verdad, una relación que posee un valor epistemológico; luego, añade la oposición de la libertad contra la tiranía como aspecto político de su argumento, y ahora veremos cómo establece su aspecto ético. La auténtica moral no puede estar al lado de la religión porque ésta es hipocresía, sólo puede estar del lado de la verdad. Aquí Sade trae a cuento a la filosofía griega para sustentar estas ideas. Veamos:

“Que los monumentos preciosos mancillados por la mentira se consagren a empleos más majestuosos; adoremos a las virtudes donde venerábamos quimeras; que sobre cada iglesia se coloque el emblema de una virtud moral, sobre el mismo altar en que se ofrecían votos inútiles a fantasmas; que ese emblema expresivo, inflamando nuestros corazones, nos haga pasar incesantemente de la idolatría a la sabiduría; que la piedad filial, la grandeza del alma, la valentía, la igualdad, la buena fe, el amor a la patria, la beneficencia, etc., que todas esas virtudes, digo, erigidas cada una en uno de nuestros antiguos templos, pasen a ser el único objeto de nuestros homenajes; adorándolas aprenderemos a seguirlas, a imitarlas. De esos altares en que las elevaremos pasarán a nuestras almas; y la moral, esa base sagrada de todas nuestras convenciones sociales ese órgano precioso que la naturaleza coloca siempre en el corazón de los hombres al darles la vida, la moral, ese vínculo tan necesario de todos los pactos, de todos los gobiernos, tanto tiempo oscurecida por la superstición de la que era implacable enemiga, siempre en acción ante nuestros ojos por esos medios y constituyendo nuestros primeros deberes, contribuirá a la felicidad general y a la afirmación de la República.”

Así pues, la moral republicana auténtica es implacable enemiga de la moral fingida supersticiosa del cristianismo, es una moral del hombre natural, no hipócrita, no absurda, una moral en libertad y en reciprocidad. La superstición ha venido a falsear todas las figuras morales, la piedad filial, la grandeza de alma, el coraje, la igualdad, la buena fe, el amor a la patria. De ahí que hayamos dejado de entenderla en su justo sentido y que ahora necesitemos restablecerlo.

La razón y la verdad, la libertad y las virtudes cívicas, dejarán de ser sólo palabras o ideas si arraigan en la moral y en los corazones de la gente del pueblo, pues así se convertirán en forma de relación cotidiana y fuente de bienestar general y de “afirmación de la República”.

Así queda suficientemente argumentada la idea de Sade en la que se une el reino de la filosofía con el reino del bienestar social. Sade está haciendo valer esta moral auténtica originaria que ha sido falseada, suplantada por la moral cristiana, que es mentirosa y amañada.

La libertad frente a la naturaleza y los límites de la revolución burguesa

La idea de la libertad en relación con el bienestar general y la moral se complementa con el argumento con el que concluye Sade su discurso de homenaje a Marat cuando habla en general de la libertad frente a la naturaleza, concebida ésta como eventos de creación y destrucción que pueden llegar a la aniquilación del sistema planetario y de la humanidad y, con ello, de todos los actos humanos como, por ejemplo, la Revolución francesa, que entonces pareciera no tener sentido. Pero la libertad, que es lo propio de la naturaleza humana, es algo bien distinto de la naturaleza no humana. Y Marat, como todos los revolucionarios, los hijos de Scévola, lucha por la libertad.

La gesta de la libertad tiene sentido no obstante que la naturaleza puede destruirlo todo, todos los mundos tal como los conocemos, pues igualmente volverán a crearse, y cuando se creen se van a desarrollar y entonces habrá otra vez hombres libres que recuerden las obras y las gestas de los que los antecedieron, y lo que van a recordar será en primer lugar a los franceses que hicieron la Revolución.

La libertad supera las eternas construcciones y destrucciones de la naturaleza. La naturaleza humana se erige soberana por sobre la naturaleza en general, es naturaleza, pero una naturaleza específica que logra esta soberana continuidad y memoria. Ya hemos visto cómo este argumento de Sade es muy parecido al que enarbola Engels en su *Dialéctica de la Naturaleza*. Ahora estamos observando cómo el tema de la libertad preside su discurso sobre la razón y sobre la moral auténtica. Vale la pena considerar, aunque sea brevemente, la relación entre ambos argumentos.

Para entender la manera en que Sade confronta la naturaleza con la libertad, debemos tener en cuenta que su primera visión de la naturaleza es la de los materialistas contemporáneos suyos Holbach y Helvecio, con la cual intenta conectar la idea estoica de la conflagración de los mundos. Los mundos se destruyen pues la contradicción está inscrita en la naturaleza y necesariamente crece hasta que llega a ser magna, a una gran conflagración, pero luego, de ella misma, otra vez se rehacen los mundos. Frente a esta contrariedad cíclica de la naturaleza, los estoicos plantean una moral del reconocimiento de la necesidad de acuerdo con la cual se trata de resistir con dignidad ante el sufrimiento, el dolor y la adversidad.

En un tiempo de profunda crisis social y política, los estoicos pensaban el problema de cuál es el comportamiento adecuado ante los grandes cataclismos naturales, no solamente sociales, y concluían que en tales circunstancias el hombre pues simplemente debe reconocer el acontecimiento, plegarse con dignidad ante él y resistir. Pero la posición de Sade es otra, se distingue de los estoicos y de los materialistas franceses a los que él está heredando y que de alguna manera están prisioneros del dilema paralizante al que los arroja la contrariedad natural, este ciclo continuo de construcción y destrucción.

En efecto, el carácter destructivo de la naturaleza representó un problema insoluble para los materialistas franceses, que los llevó a negar el espíritu pero por libertad; de ahí que su materialismo, aunque contrario a la religión, ya que la naturaleza es destructiva, justifica todas las destrucciones y, por lo tanto, los actos rapaces y destructores de los opresores. Para salir de la opresión del Antiguo Régimen conforman un ateísmo desde el cual critican la amalgama de la soberanía del rey y la religión así como los abusos de la aristocracia, pero al deshancar a Dios como creador se remiten a la naturaleza, lo que ya no va a permitir la justificación del origen divino de la soberanía del rey pero va a justificar cualquier acto destructivo, como una revolución, pero también la opresión. Este absurdo, este callejón sin salida, es el que escenifica Sade en sus novelas cuando sus personajes sádicos cometen sus excesos y pronuncian discursos filosóficos en los que justifican en la destructividad de la naturaleza sus actos de violencia, sus crímenes, sus abusos sexuales y sus asesinatos. Tal es el callejón sin salida de la Revolución francesa en lo que tiene de burguesa y el del pensamiento de la burguesía.

Sade y la sociedad atea feliz o en *El jardín de Epicuro*; con Marx, contra Nietzsche, los estoicos y los materialistas franceses

Nietzsche, como todos los lectores de Sade que no lo entienden, tergiversa esta idea para proponer una moral presuntamente justificada en la naturaleza, una moral del noble, de la "bestia rubia", contra la moral de esclavos cristianos y contra los socialistas. Así, en la famosa metáfora de *La genealogía de la moral* según la cual es inútil que la oveja le pida piedad al águila que la quiere devorar pues ésta simplemente sigue su naturaleza, sugiere el presunto derecho natural que tienen las clases dominantes de caer sobre su presa, los oprimidos y explotados.

Nietzsche cree que ésta es la posición de Sade y que así justifica su propia idea, pero éste es, como vemos, el callejón sin salida al que llegó el materialismo francés al tratar de proponer una posición atea sustentada en la naturaleza contra la religión y que a lo más que llega es a una moral estoica republicana.

Este límite ha sido muy influyente en toda la corriente burguesa republicana atea hasta hoy. Pero Sade está haciendo valer otra posición que es la de Epicuro. Sade no suscribe la política ni la moral de los estoicos ni la de los materialistas franceses, sino un materialismo al que le añade la especificidad natural de los seres humanos, que consiste en la libertad como creación de un nuevo mundo moral de bienestar humano social, a la manera del “jardín de Epicuro” del que habla Anatole France en su obra homónima.

Así pues, Sade encontró una solución a este callejón sin salida del materialismo que llega a su forma culminante en la Revolución francesa; pues, ciertamente, antes del materialismo dialéctico e histórico de Marx era todavía un materialismo de la última clase dominante, la burguesía, que llega a esta encrucijada; es muy interesante que Sade, como Marx, propusiera una salida a través de Epicuro. Y justamente ésta es la manera en que el materialismo resuelve el problema en términos teóricos, políticos y éticos, por el lado de la libertad, solamente así se puede fundamentar una filosofía de la libertad como la que propone Sade.

En la Francia del siglo XVII encontramos la polémica entre Descartes y Pierre Gassendi, el principal filósofo moderno que traduce, publica y comenta los escritos de Epicuro. Este pensador matemático y astrónomo era relativamente conocido en Francia antes de la Ilustración y entre la intelectualidad aristócrata francesa existía un vivo interés por el pensamiento de Epicuro al que se conocía por medio de Gassendi. Marx comenta y crítica ampliamente a Gassendi en su tesis doctoral *Diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y de Epicuro*, de 1839-1841.

Otro importante pensador francés del siglo XVII, Pierre Bayle, que también defiende la ciencia de los embates represivos de la religión, fue el primero en reivindicar la posibilidad de una sociedad atea feliz, quizá basado también en Epicuro. Sade recoge esta idea y la argumenta en términos políticos en el escrito que estamos comentando. Sólo con bienestar social y moral auténtica y atea se logra una sociedad feliz. Por el contrario, una sociedad con religión forzosamente conduce a la infelicidad.

Estos problemas son tratados en la obra *El marqués de Sade y la Europa de los siglos. XVIII y XIX. Psicopatología de una época y fin de una sociedad*, de Eugene Dühren –cuyo seudónimo es Iwan Bloch–, en la que se investiga la relación de Sade con su época, las posiciones filosóficas y las costumbres sexuales de ese entonces y que Sade representa en sus novelas. Sin embargo, Iwan Bloch no indaga las costumbres políticas de la época, que son precisamente, sin embargo, las que Sade escarnece en esas novelas.

En efecto, la clave de los personajes sádicos no está en las costumbres sexuales de la época sino en su actuación corrupta y malvada, y en las injusticias que cometen los magistrados y políticos de entonces a los que Sade satiriza bajo la forma de esos personajes.

Eugene Dühren señala que Sade siendo niño había construido para su propio uso un sistema filosófico basado exclusivamente en las doctrinas de Epicuro y cita a un estudioso germano biógrafo de Sade que posiblemente es Albert Eulenburg, autor de “Le Marquis de Sade”, publicado en la revista *Die Zukunft (El Futuro)* (año VIII, núm. 26, Berlín, 1889). Dühren comenta –posiblemente en el mismo talante que Eulenburg– que Sade sigue a Epicuro para sustentar una moral del placer, eudemonista, porque ya desde niño era un fanático del vicio.

Sin embargo, la idea de Sade es diferente y más profunda pues para él sólo a partir del placer se afirma el ser humano y, por lo tanto, solamente una moral basada en el placer es auténtica, cualquier otra sería hipócrita. Ésta es, por lo demás, la oposición básica del ateísmo contra la religión.

Como se ve, desde su perspectiva reaccionaria, Dühren y Eulenburg ven la posición epicúrea de Sade como lo que vulgarmente luego se conoció como “epicureísmo”, es decir, el placer del libertinaje. Sin embargo, la cuestión es mucho más compleja, pues Sade conoce desde niño a Epicuro y construye para sí mismo un sistema filosófico que luego fue ejercitando con el despliegue de sus capacidades sexuales y vitales y lo reconfiguró insertándolo en posiciones filosóficas, políticas y éticas materialistas modernas con las que lo engrana para desarrollarlas.

Sade con base en Epicuro escenifica teatralmente el altar de la libertad, el del verdadero hombre de la naturaleza

En el siguiente párrafo Sade hace una síntesis de lo que viene argumentado:

“Si el hombre moral es el hombre de la naturaleza, si por otra parte el gobierno republicano es el de la naturaleza, es preciso que por un encadenamiento necesario las virtudes morales se conviertan en el nervio del carácter de un republicano, y para compenetrarnos de esas virtudes, legisladores, consintamos en rendirles culto.”

Así, pues, el hombre moral es el hombre de la naturaleza, no el hombre contra la naturaleza o que reprime la naturaleza. La moral cristiana reprime la naturaleza, lo mismo que la moral estoica y la moral romana. Pero también las ideas de Levi-Strauss y del Freud tardío acerca del surgimiento del hombre y la cultura se basan en la represión de la naturaleza. Para ellos la naturaleza humana comienza con la represión sexual, con el tabú del incesto, que, sin embargo, es una inclinación natural de los seres humanos. Porque se reprime el incesto surgen la cultura y la moral. Pero Sade dice lo contrario, que el hombre moral es el hombre de la naturaleza, pero, recordemos, no de la naturaleza en tanto destructividad, sino que se atiende tanto a la naturaleza en general como a su propia naturaleza, a la que es inherente la libertad y la reciprocidad. La clave de esta concepción se encuentra en la filosofía de Epicuro.

Pero si el hombre moral es el hombre de la naturaleza entonces el gobierno republicano es el gobierno de la naturaleza y hay que llevarlo hasta su figura perfecta. La revolución está avanzando, está destruyendo la monarquía, el despotismo, y hay que continuarla hasta hacer que coincida con su concepto.

Ahora bien, sabemos por la “Historia de Sainville...”, incluida en su novela *Aline y Valcour*, que Sade está pensando en una utopía comunista, una sociedad sin clases y sin propiedad privada, hacia ella apunta el gobierno republicano y Sade propone una táctica precisa; es decir, que las virtudes morales sean el resorte del carácter y para ello hay que erigir un culto mediante el cual todo mundo tenga acceso a esta transformación aunque no conozca de filosofía, un culto a las virtudes morales, no a dioses extraños sino a capacidades humanas que se ponen afuera, que se exteriorizan para luego ser interiorizadas. Así, en el párrafo anterior Sade afirma que las virtudes morales, “de esos altares en que las elevaremos”, las virtudes cívicas, “pasarán a nuestras almas”. Es la última enajenación o exteriorización, en la que se pone al ser humano no como Dios sino como ser humano para adorar

las virtudes humanas. Pero al poner fuera (exteriorizadas o enajenadas) esas virtudes y adorarlas ocurre la interiorización, la desenajenación. Ésta es la dialéctica de este culto ateo como alienación desalienante, como enajenación desenajenante.

Esta referencia a los “altares” revela la función que Sade le asigna al teatro mediante el cual, “gracias a esos medios en acción ante nuestros ojos” podemos exteriorizar las virtudes y así, “adorándolas aprenderemos a seguirlas, a imitarlas” para “darle vida” a “la moral, esa base sagrada de todos nuestras convenciones sociales”, “ese vínculo tan necesario de todos los pactos” “constituyendo nuestros primeros deberes”, y que “contribuirá a la felicidad general y a la afirmación de la República” como superación de la enajenación en términos prácticos.

En síntesis, la celebración de las virtudes morales, el gobierno republicano de la naturaleza y el hombre moral como hombre de la naturaleza tienen una importancia fundamental tanto para la sexualidad liberada como para la preservación de la ecología, una importancia que evidentemente va más allá de las palabras de Sade, pero que está implícita en la lógica de su argumento.

De la razón, la libertad y la verdad a la virtud, y de ésta a la razón, la verdad y la libertad

Esta “Petición a los representantes del pueblo francés” concluye así:

“Si el hombre moral es el hombre de la naturaleza, si por otra parte el gobierno republicano es el de la naturaleza, es preciso que por un encadenamiento necesario las virtudes morales se conviertan en el nervio del carácter de un republicano, y para compenetrarnos de esas virtudes, legisladores, consintamos en rendirles culto.

Que una vez cada década [(la Revolución francesa sustituye la semana de 7 días por la de 10 días)] las tribunas de esos templos, abiertos en ese día a la multitud, resuenen con los elogios a la Virtud venerada en ese templo y a los ciudadanos que la han servido mejor; que se canten allí himnos en honor de esa virtud; que el incienso humee al pie de los altares erigidos a ella: que cada ciudadano, al salir de esas ceremonias tan dignas de un gobierno como el nuestro, incitándose a la práctica de la virtud que acaba de celebrar, haga sentir a su esposa... a sus hijos, la felicidad y la utilidad de ella; así el hombre se depurará, así su

alma abierta a la verdad se nutrirá de virtudes allí donde no recibía sino los vicios con que antaño lo envenenaba el charlatanismo religioso.

Entonces la prosperidad general, resultado seguro de la felicidad del individuo, se extenderá a las regiones más apartadas del universo, y en todas partes la horrenda hidra de la superstición ultramontana, perseguida por las antorchas reunidas de la Razón y la Virtud, no hallando ya otro asilo que las repugnantes guaridas de la aristocracia moribunda, irá a perecer junto a ella de la desesperación de sentir que la filosofía triunfa finalmente sobre la tierra.”

Cuando Sade habla de “los ciudadanos que la han servido mejor” a “la virtud” se refiere a los héroes de la revolución como Marat y Le Pelletier. En el nuevo culto a la razón se reverencia no a virtudes abstractas ni a santos, sino a héroes de carne y hueso que han luchado por la libertad.

Y cuando habla de la superstición perseguida por la razón y la virtud se refiere a la persecución de aristócratas y religiosos que efectivamente tuvo lugar durante la descristianización. En la Revolución francesa triunfa la razón y la filosofía de la verdad, el ateísmo, contra la superstición y los abusos. Así será vencida finalmente “la horrenda hidra de la superstición” que apuntala el poder de las clases dominantes.

Ya más arriba hemos visto el límite del pensamiento político de Sade y de la Revolución francesa, que en sus expresiones más radicales no logró discernir que si el pueblo busca dioses es porque vive una situación de penuria y desprotección, que la superstición religiosa no depende de condiciones meramente políticas y de creencias religiosas sino de la explotación y la opresión económicas. El pueblo debe liberarse de esta opresión y explotación y mientras tanto por lo menos que no viva hambre. Esta otra dimensión de la lucha no se reconoce en la petición que redactó Sade y tampoco pudo la Revolución francesa caminar por esa senda, se mantuvo dentro de los límites de la propiedad privada y en la defensa de la clase burguesa por la Convención.

De ahí que de pronto, el 21 de noviembre de 1793, seis días después de esta petición, surge el contragolpe de Robespierre contra los poderes populares de la que formó parte el culto del Ser Supremo en contra del culto a la razón y que prepara a la contrarrevolución abierta, el Termidor posterior a la caída de Robespierre.

Capítulo 16

ABOLICIÓN DE LA PROPIEDAD PRIVADA Y DEMOCRACIA DIRECTA (EXCURSO: SADE, BABEUF, MARAT, FOURIER, HEGEL Y MARX Y LOS LÍMITES DE LA RECUPERACIÓN DE IZQUIERDA DE SADE, DE SIMONE DE BEAUVOIR A PETER WEISS Y PASOLINI)

Sade y Babeuf y la superación de los límites burgueses de la revolución francesa

De todo lo anterior se desprende con claridad la importancia de Sade en tanto expresión de la radicalidad de la Revolución francesa y, por tanto, como antecedente del marxismo. Esta doble importancia ha sido desconocida hasta hoy totalmente. El ocultamiento de este contenido revolucionario del pensamiento de Sade forma parte de la mistificación de la Revolución francesa.

Esta mistificación impide reconocer los límites de la Revolución francesa y la posibilidad de superarlos. Robespierre, Danton, Marat, son personajes limitados por el horizonte burgués. Hubo líderes revolucionarios que se enfrentaron a Robespierre y a los jacobinos –como Jacques Roux, “el cura rojo de la Revolución francesa”, y otros–, y que fueron guillotinado porque se radicalizaron a la izquierda, pero también eran limitados de miras; enarbolan las reivindicaciones económicas, denuncian la injusticia política, la hipocresía de la clase dominante y de los dirigentes burgueses, pero no sacan todas las conclusiones de su propia denuncia. Sade saca estas conclusiones, y puede hacerlo debido a su peculiar posición de clase como aristócrata y por su condición de desclasado respecto de ella, respecto de la burguesía y de hombre culto oprimido.

Ciertamente tuvo tiempo para cultivarse pues pasa 29 años leyendo, escribiendo y pensando, encarcelado por los gobiernos aristócratas y burgueses. Así llega a serle evidente que todas las injusticias que experimenta y que observa tienen carácter de clase y va elaborando sus ideas despacio, con grandes esfuerzos y con sufrimiento.

Otro que saca las consecuencias de la Revolución francesa trascendiendo su horizonte burgués es Graco Babeuf, cuyos escritos conoció Marx y con quien Sade confluye implícitamente. Ambos llegan a la conclusión de que hay que abolir la propiedad privada.

Babeuf también postula la democracia directa y perfecciona su propuesta igualmente en la cárcel debido a su participación en la última insurrección popular –casi solamente obrera–, que tuvo lugar en el barrio de Saint Antoine, casi puramente proletario, el 1 de Pradial (20 de mayo de 1796), contra la carestía y la extensión de la *Ley del Máximo a los salarios*, es decir, contra la represión de los salarios, y el desmantelamiento por parte del gobierno de lo que el pueblo había ganado hasta entonces. Es la franca contrarrevolución.

En la cárcel, Babeuf saca sus conclusiones políticas de aquella primera insurrección de la clase proletaria, aunque muy limitada, pero que ya le permite plantear la abolición de la propiedad privada y la democracia directa en contraposición con la democracia parlamentaria. Ya hemos visto cómo Sade, en *“Idea sobre el modo de sanción de las leyes...”*, del 2 de noviembre de 1792, explica el mecanismo de la democracia directa para que el pueblo pueda sancionar las leyes sin depender del parlamento.

En el curso de la revolución, como enseñanza de la derrota de la primera insurrección proletaria para la próxima posible revolución, Babeuf llega a esta misma idea que Sade había anticipado en contra del parlamento burgués y a favor de la democracia popular para contrarrestar el poder de éste, y los dos retoman esta idea de Marat, que la concibió en 1790, todavía en la fase de la revolución en contra del Antiguo Régimen y en contra del parlamento monárquico. Babeuf ya logra distinguir con claridad entre la revolución proletaria y la revolución burguesa, que en Sade y en Marat aún se confunden.

La novedad que aporta Sade, en lo que antecede a Babeuf, consiste en que hace valer la democracia directa en contra de la burguesía y en el curso de la lucha, es decir, antes de que se muestre de manera completa la traición de la burguesía y comience el enfrentamiento abierto y directo de Robespierre y los jacobinos contra las vanguardias revolucionarias del pueblo.

Casi un año antes, Sade observa que el modo en que se promulgan las leyes en el parlamento asegura que éstos actúen contra el pueblo. Por eso propone cambiar el modo en que se sancionan las leyes de manera que este poder no caiga en manos del parlamento sino de una democracia directa de asambleas populares en todo el territorio. Babeuf, que retoma esta idea, quizá no conocía a Sade o sus escritos políticos, pero sí a Marat.

Nuestra reseña de las ideas políticas y filosóficas de Sade emanadas de la Revolución francesa muestra cuán completa es su posición a pesar de que hoy es desconocida, además de que alimentó a otros que la conocieron en la coyuntura. También ilumina aquellos acontecimientos en los que destaca la gesta de Marat y que permitieron que estas ideas sirvieran a otros.

Sade y Marx ante la Revolución francesa como avatar histórico

La Revolución francesa está mistificada en la memoria social porque en ella se pone en crisis todo, se trata de un “hecho social total”, podría haber dicho Emile Durkheim (*Las reglas del método sociológico*). Es una crisis no sólo política sino de todos los ámbitos que el Estado regula y en ella se involucra de manera muy condensada todo lo que se va a poner en juego durante los dos siguientes siglos. Fue la gran tragedia de lo que en los siguientes dos siglos son comedias (o novelas) y al mismo tiempo tuvo el poder de encarnar muchos otros dramas políticos previos, pues desde la Antigüedad clásica hay muchas cosas que la anticipan; esa revolución es como un remolino en la historia, que permite mirar hacia atrás y hacia delante. Por eso es tan grande el interés de Marx en la Revolución francesa.

La investigación que precede hace patente la profunda significación de aquellos acontecimientos y de las ideas de sus protagonistas, incluida la relación de Sade con Epicuro. De ahí que inmediatamente después de la discusión de Marx con Epicuro, en su tesis doctoral de 1839-1841, el siguiente tema en el que el autor se ocupa es la revolución francesa. Por su trabajo en el periodismo y por su participación política se le plantea la necesidad de estudiar la convención y el directorio y en ello descubre el enorme panorama heurístico que abre la revolución francesa, los numerosos significados de la crisis de la relación entre la sociedad y el estado que ella entraña.

Y es que durante aquella revolución la sociedad civil deja de ser un cúmulo de átomos, se polariza y aparecen claramente las clases como actores absolutamente confrontados. En esa confrontación se plantea el debate sobre la violencia y la utilización de ésta como instrumento revolucionario, los excesos del terror contra los aristócratas y contra el pueblo para contener la violencia de clase de los antiguos señores y de los oprimidos, la tipificación extrema de las personificaciones, la ejemplaridad de los diferentes representantes de las facciones y sobre todo el debate sobre la libertad. La lucha y la sustancia misma de lo político, todo está sobre la mesa, en lo inmediato de las discusiones de los actores políticos.

Al mismo tiempo irrumpe con virulencia la cuestión de la economía, del mercado y su regulación, hasta dónde puede llegar el Estado en su papel de regulador de la economía. Y hasta pareciera que se asoman allí las cuestiones que planteara Keynes. La Revolución francesa muestra por momentos la posibilidad de la salida keynesiana y luego el contragolpe de la salida neoliberal.

Pero también se vuelve virulento el problema del papel del Estado como regulador no sólo de la economía, y desde luego de la sustancia de la política –es decir, de la libertad, y, por lo tanto, de la lucha de clases–, sino también como regulador de la cultura, o sea de la religión, de la filosofía, etcétera, de la vida superestructural en general.

Por cierto, en lo que respecta a la religión se va al núcleo, pues si, como dice Epicuro, la religión administra el miedo a la muerte, la descristianización apuntaba a resolver esa manipulación y así ponía en el centro una discusión de siglos que sin embargo estaba olvidada, esto es, qué hacemos con la escasez, qué hacemos con la muerte y con la religión, y qué hacemos a propósito de qué hacemos con la muerte, con la religión y con la razón, qué hacemos, pues, con la filosofía, y, así, regresamos a la cuestión de qué hacemos con la escasez. Allí se comunican los tiempos, allí asoma la esencia de lo que ha sido la historia humana hasta hoy.

Sade frente a Robespierre y el ‘Ser Supremo’; Marx frente a la Idea hegeliana y la contrarrevolución francesa (neoliberalismo incluido)

Así llegamos a la cuestión de cómo capta Hegel la Revolución francesa. Se podría entender todo el sistema hegeliano como el sistema de la Restauración; esto es, que Hegel no está expresando la Revolución francesa sino la Restauración y, hasta cierto punto, la contrarrevolución. La Idea hegeliana es la idea de Robespierre, es la idea de Hegel-Robespierre. La Idea Absoluta hegeliana es el Ser Supremo del que habla Robespierre y la filosofía de Hegel es el culto al Ser Supremo, o, si se quiere, el culto a la Idea Absoluta. Sade opone a Robespierre el culto a la razón no como algo abstracto y creador –como en Hegel la Idea absoluta–, sino como una dimensión humana a la que quiere poner en un altar para llevar a cabo desde allí la desenajenación. En el altar, la razón está puesta afuera y al verla allí los hombres otra vez la recuperan. Eso es lo que Sade busca con el culto a la razón.

Lo que aquí se entiende por razón difiere completamente de la concepción hegeliana. La Revolución francesa es la época de la razón para la filosofía clásica alemana –desde Kant hasta Hegel– porque remueve todo y obliga a pensarlo todo, es decir, que puso la razón de la filosofía en términos prácticos. Así lo reconoce Hegel (*Filosofía de la historia*) y lo reseña Heine (*Alemania*). Este problema que viene discutiendo la filosofía desde hace dos mil años lo puso ante el mundo la Revolución francesa en el momento de la disputa por la riqueza y la escasez.

Este es el panorama que aclara el camino de Marx, que parte (1839-1841) de Epicuro va hacia el debate sobre la Revolución francesa (1842) y a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho (1843). Es una secuencia absolutamente lógica y que muestra la esencialidad de la búsqueda de Marx. Ya podemos dejar de lado el mito según el cual Marx andaba en las nubes de la especulación filosófica hasta que el proletariado se le apareció y entonces abandonó el idealismo. Podemos reconocer que los temas que está siguiendo son los temas teóricos de la época y tienen un contenido práctico histórico inmediato cuyos elementos coinciden con la secuencia de los acontecimientos en la Revolución francesa, pero también que son los temas en torno a los cuales ha girado el pensamiento durante milenios y revelan la profundidad del materialismo histórico. Se ha insistido en la importancia de la Revolución francesa, pero la figura de Sade que surge en esta investigación vuelve patente dicha importancia de nuevo modo.

Como contrapunto para confirmar lo anterior, cabe recordar que el bicentenario de la Revolución francesa fue en 1989, el año más denso del neoliberalismo, el de la caída del Muro de Berlín y del Consenso de Washington. Todas las medidas duras del neoliberalismo se aplicaron en ese año. Nadie parece recordarlo, pero 1989 fue el año de la antirrevolución francesa. Los neoliberales quisieron soslayarla, pero por supuesto hoy es urgente profundizar en la manera en que Marx se vincula con la Revolución francesa, cómo la piensa y la discute.

Peter Weiss y la izquierda, presas en la interpretación de derecha contra Sade

Ya hemos visto cómo, en *Marat-Sade*, Peter Weiss trata la relación entre ambos revolucionarios y cómo es que efectivamente existe una conexión histórica entre ellos. La cuestión es, sin embargo, ¿cuál es la intención política de Peter Weiss al conectarlos? Parece inclinarse por la línea del papel de Marat en la revolución política, pero entiende que esa línea se degradó en la Revolución rusa con el stalinismo. Éste, sugiere Weiss, tiene que ver con la línea de Robespierre, del Terror y la efusión de sangre, y Sade hace el escarnio o la ironía de Marat. Pues Weiss asume que Sade tiene proclividad por la sangre y la violencia pero, a la vez, que es un gran conocedor de los seres humanos, sabe muy bien de las hipocresías y de las vueltas de tuerca psicológicas de la gente y de las paradojas de la realidad histórica. Así que trata de rescatar a Sade como punto de vista crítico, como ironía contra las revoluciones políticas.

Como Weiss supone que Sade es igual a sus personajes sádicos, en verdad no entiende a Sade. Es por allí que todo se le confunde. Intenta reivindicar la revolución, pero no sólo la política, ni la moralista, sino que se debe recuperar el placer pero evitar el derramamiento de sangre; por lo tanto, concluye que hay que limitar las ilusiones de los revolucionarios. Y Sade se los haría ver, aunque de modo negro y con un humor negro pero lúcido, porque, según dicen, está loco. Ésta es en términos generales la idea de Weiss, cuyas paradojas son aptas para la representación dramática, pero tal como las concibe distorsionan el pensamiento de Sade y la historia real.

Éste, que es el intento de la izquierda más importante de recuperar a Sade, sin embargo, está preso en la interpretación de derecha de Sade.

Bataille (*La literatura y el mal*) intentó recuperar a Sade por la izquierda, lo mismo Blanchot (*Sade y Lautrémont*), mientras que Klossowski (*Sade mi prójimo*) se carga a la derecha pues trata de volverlo cristiano porque, según él, si Sade habla de cultos religiosos es porque cree en Dios por más que se presente como ateo.

Por su parte, Simone de Beauvoir (*¿Hay que quemar a Sade?*) discute con todas estas interpretaciones de izquierda anarquizantes e intenta una interpretación racional y semimarxista, pero sigue prisionera en la idea de que Sade es igual a sus personajes inventada por la derecha para defenderse de las críticas que la escarnecen. Ya vimos cómo esas críticas denuncian a los

capitalistas y a los banqueros y a sus cómplices, los magistrados de la suprema corte y los curas, como grandes abusadores sexuales además de abusadores económicos y políticos del pueblo. La derecha argumenta que Sade no los critica sino que, por el contrario, los enaltece, que él es como ellos. De esta manera hacen que su crítica parezca inexistente, y no necesitan contraargumentarla, ni siquiera negarla explícitamente. Les basta con decir que Sade habla de otra cosa aunque en forma por demás enrevesada y ciertamente repelente, pero que por un rodeo –sin conceder en que sean sádicos– los enaltece y los favorece.

Así es como se volvió común esta manera de leer las novelas de Sade. Se publicaron muchas novelas eróticas en la época de Sade y por eso él utiliza esa moda para hacer que su crítica social llegue a todo el mundo, las novelas eróticas son un modo eficaz de popularizar su crítica, de denunciar los actos de la clase opresora. Además, como hemos visto, Justine representa al pueblo, ella es la víctima ideal de los malvados, incapaz de defenderse. La humillan y la someten y la moral cristiana la paraliza. Ésa es la doble enseñanza de Sade: denuncia los abusos de los opresores, su iniquidad, su inmoralidad y su monstruosidad, pero también los límites de la moral cristiana que impiden que el pueblo pueda defenderse. Por lo tanto, es necesario forjar otra moral para defenderse eficazmente de estos abusadores.

Peter Weiss intenta la recuperación de izquierda más desarrollada de Sade pero queda prisionero de los prejuicios troquelados por los intentos anteriores, también de izquierda, de Bataille, Simone de Beauvoir, etcétera, y su aporte consiste en que intenta una aplicación histórica de esa recuperación de izquierda. Por eso se remite a la Revolución francesa y la contrasta con la Revolución rusa y las posibles revoluciones por venir.

A la ecuación falaz Sade = sus personajes, Pasolini añade otra ecuación falaz: Sade = Tánatos. La izquierda se hace harakiri

En esa misma línea de izquierda se inscribe Pierre Paolo Pasolini con su película *Saló o Los 120 días de Sodoma*, de 1972, 10 años después de la obra de teatro *Marat-Sade* de Peter Weiss. Pasolini asume que Sade está criticando a la burguesía y especialmente al fascismo como posibilidad siempre latente de la sociedad burguesa. Y efectivamente en la obra homónima de Sade se revela una crítica política, sexual y ética del fascismo.

La perspectiva de Pasolini es radical pero la influencia del psicoanálisis lo obliga a moverse dentro del conflicto entre *Eros* y *Tánatos*. Y por el lado de *Tánatos*, o el principio de muerte freudiano, Pasolini naturaliza el mal sin darse cuenta de que en Sade se encuentra implícita la crítica de esta idea al mismo tiempo que de la sociedad moderna.

Pasolini intenta plantear un problema: ¿a dónde va a llegar la humanidad, pues de acuerdo con esta tendencia a la muerte que representa *Tánatos* los seres humanos tenemos proclividad por el mal? Pasolini formula por la izquierda esta gran paradoja trágica de la humanidad pero sin darse cuenta de que anula de entrada su crítica al fascismo precisamente por pretender –siguiendo a Freud– que existe *Tánatos* o el “principio de muerte” y que éste es el fundamento de lo humano, además de la llave para entender a Sade.⁶⁴

En fin, tal es, pues, el límite de las interpretaciones de izquierda, es decir, la ecuación acuñada por la derecha: Sade = a los personajes de Sade. Es como decir Marx = explotación de plusvalor o Freud = a las neurosis. Pero obviamente es al revés. Éste es el truco que le hacen a Sade y la trampa en la que ha caído la izquierda.

En dicha ecuación se revela la estrategia que despliega la burguesía para defenderse de un ataque formidable que le dolió; como un ostión monstruoso que babea sobre un grano de arena que se introdujo en su concha, lenta pero inexorablemente envuelve la crítica, la distorsiona, la encubre y la presenta a la inversa hasta formar una perla cultural: “Sade”. Pues la crítica que lleva a cabo el auténtico Sade es integral; es crítica de la economía, de la política, de la ética del derecho, de la filosofía, de la religión, de la sexualidad y, en fin, de la vida cotidiana. Claro, en términos de los siglos XVIII y XIX, pero integral, pues muestra cómo se enlazan estas esferas de la vida social en torno a la opresión de la mayoría y de una opresión que tiende a ser integral, desde la economía hasta la vida cotidiana y el cuerpo, pasando por todas las superestructuras (política, derecho, cultura, religión, moral, etcétera).

⁶⁴ Con base en Wilhelm Reich, he criticado a fondo la idea de Freud acerca del “principio de muerte”, en Jorge Veraza U., *Recepción crítica de “El malestar en la cultura”*. Véase también Wilhelm Reich, *Análisis del carácter*, cap. XI, “El carácter masoquista”.

Como también ya hemos visto, los surrealistas, especialmente Bretón, retoman a Sade por el lado político libertario. Recordemos que Bataille se ríe de los surrealistas porque pretenden retomar un Sade como si fuera ingenuo, pero que en verdad, según él, es maldito. En efecto, en la lucha contra el fascismo, los surrealistas, aunque todavía presos de la ecuación Sade = sus personajes, tratan de recuperar a un Sade revolucionario, libertario y bastante positivo. Bataille trata de radicalizar la figura de Sade remachando brutalmente su supuesta identidad con sus personajes para argumentar que solamente desde una perspectiva anarquista, que asume esta maldad ontológica y autodesgarramiento constitutivo del ser humano, se puede considerar su discurso como revolucionario. Esta veta –que es la que siguió Pasolini posteriormente– desarrolla la dialéctica entre pureza y perversidad que de alguna manera también está en la obra de Sade, pero Bataille la tuerce supuestamente para radicalizarla y lo que hace en verdad es neutralizarla, censurar el sentido crítico denunciativo que tiene en Sade.

Cabe mencionar, de pasada, que Wilhelm Reich, en su interpretación del sadismo, al igual que Freud, no supera el antedicho límite, es decir, el prejuicio que identifica a Sade con sus personajes, lo que le impide reconocer que sus planteamientos son coincidentes con los de Sade.

El *Tartufo* de Molière influye en Sade y en Fourier

Fourier bebe en buena medida en las mismas fuentes ateas y cultas que recupera Sade. Y ciertamente él está en medio de Marx y Sade. Entre esas fuentes, tenemos, por ejemplo, una muy importante para Sade y también muy cara a Fourier que es el *Tartufo*, de Molière. Aunque ni Fourier ni Sade –ni Roland Barthes en su libro *Sade, Fourier y Loyola*– saben de esta importante coincidencia.

Los políticos hipócritas que retrata Sade son tartufos, esos “los incorruptibles” a lo Robespierre, que les enseñan moral a los burgueses. En la obra de Molière, un burgués rico, culpable por su riqueza, quiere ser ético y le paga al Tartufo para que le dé lecciones de moral. Tartufo lo extorsiona, lo constriñe, lo obliga a comer con frugalidad mientras él se atiborra de comida, le dice que no beba mientras Tartufo bebe vino a placer, le dice que no tenga relaciones sexuales con su esposa pero Tartufo intenta seducirla.

Molière captó con tino cómo con la nueva clase burguesa, cuyo peso político crece rápidamente en la monarquía, que requiere cultura, están surgiendo unos nuevos sofistas que venden su saber, y especialmente la ética, para justificar la hipocresía y las acciones antiéticas de los miembros de las clases dominantes.

Así, aprendiendo de Molière, Sade observa ese comportamiento cristiano de los hipócritas que lo tuvieron encerrado 14 años en la cárcel hasta que lo sacó la Revolución francesa, y que se dicen justos y morales pero que cometen todas las inmundicias e injusticias.

Fourier retoma las mismas figuras hipócritas de la moral cristiana que aparecen en ésta y otras obras de Molière, si bien éste no señala al cristianismo en cuanto tal como hipócrita, como si hacen tanto Sade como Fourier (*Jerarquía de cornudos*).

Fourier intenta una caracterización de las distintas formas de cornudos y de las formas que presenta la moral burguesa respecto de ese hecho que es inherente a la propiedad privada y especialmente a la propiedad privada sexual, la monogamia, y muestra que como ésta es antinatural necesariamente hace surgir desafíos, intentos de transgresión y, por lo tanto, cornudos. Y ya que existe esta dialéctica, ¿cómo responde la moral burguesa? Fourier señala que son varias las respuestas y que éstas se reflejan en las distintas formas de comportamiento de los cornudos. Fourier describe 76 formas de cornudos para ilustrar la idea de que el error no puede ser sino múltiple, así que tanto más risible y doloroso.

Lo más interesante es que a Fourier le sirve de inspiración para hacer su caracterización peculiar el tipo de cornudo que estudió detalladamente Molière en *El Tartufo* y en el que también se basa Sade –aprendiendo de la tradición francesa de arte dramático y de crítica social– para forjar su propia crítica ética de la modernidad. Creo que ésta es una de las claves importantes de la conexión entre Fourier y Sade.

Como sabemos, Fourier intenta superar los límites de la Revolución francesa mediante la figuración de una nueva sociedad más allá de Napoleón, si bien en su discurso no está claro qué hacer con la propiedad privada, si abolirla mediante la violencia o convenciendo a la gente de dinero para que financien una nueva sociedad donde se pueda vivir humanamente. En todo caso ésta es otra línea de investigación que no podemos desarrollar aquí.

La referencia a Molière revela que Sade continúa una tradición del teatro francés de crítica social en la que el autor no se identifica con sus personajes sino que mantiene una franca distancia. Esta tradición se resume en la frase "*Castigat ridendo mores*", es decir "Corrige o enmienda las costumbres riendo o a través de la risa", que fuera lema de la comedia francesa inaugurada por Molière —y que proviene de la sátira de la comedia griega—.

Molière desarrolla una poética con base en este procedimiento para elaborar una clasificación de las costumbres y las actitudes personificadas y Sade, que alude en repetidas ocasiones a Molière, ciertamente sigue este mismo procedimiento que forma parte de la estrategia literaria que resume en su erudito ensayo "Ideas sobre la novela"

Apéndice
ESCRITOS POLÍTICOS
Donatien Alphonse François de Sade

PALABRAS DE UN CIUDADANO DE PARÍS
AL REY DE LOS FRANCESES (1791)

Señor, aun cuando quien os habla sea solamente un hombre, considerad los sentimientos que os pinta como un anhelo de todos los franceses. Los que os aman, los que os respetan os hablarán todos con este mismo lenguaje; desconfiad de los otros: os engañan, y si os engañan, desean perderos.

¿Qué es lo que acabáis de hacer, Señor? ¿Qué acción habéis cometido? ¿Hasta qué punto os habéis permitido inducir a un pueblo entero al error más odioso?

Hasta el presente, y desde los comienzos de la monarquía, la opinión cara a este pueblo era que si la buena fe, la lealtad y el honor se exiliaban de la faz de la tierra, era en el corazón de los reyes que debía hallarse su templo; esa ilusión ya no es posible, y vos la destruís, Señor, y de un modo sin duda muy cruel. Mirad lo que ponéis en el corazón de los franceses en el lugar de esa idea tan gloriosa para vos. Pronunciaos vos mismo sobre lo que queréis que pensemos de un hombre que nos ha traicionado, que no teme profanar ni el trono en el que fue colocado el mismo día del pacto federativo, ni el altar frente al cual pronunció el juramento sagrado que lo unía a su nación, en el mismo instante en que esa nación se unía a él, con expresiones de amor y de sensibilidad cuya visión arrancaba lágrimas a Francia entera reunida en un solo campo.

Vos habéis faltado a ese juramento, Señor, lo habéis violado de la manera más falsa y más pérfida. Vos, el más fuerte, vos que nos comandabais, que nos gobernabais por esa atracción invisible del amor y de la unión general, habéis empleado las astucias odiosas de la debilidad, y el alma de un caballero francés, donde no debíamos encontrar más que virtudes, no nos ha ofrecido otra cosa que los vicios de la esclavitud y de la servidumbre.

¡Ah, Señor! Qué mal habéis entendido vuestros verdaderos intereses, qué mal habéis conocido al pueblo que os había elevado por encima de él: seducido por vuestras acciones y por vuestros discursos, ese pueblo, enfurecido con razón contra los abusos del gobierno de vuestros antiguos ministros, empezaba a cambiar de opinión con respecto a vos, separaba los delitos de quienes os

halagaban de las virtudes que gustaba de reconocer en vos, y decía: el bien es obra de su corazón, el mal es obra de sus ministros. Venturosas y dulces disposiciones que con un poco de paciencia y buena conducta os habrían ganado mucho más que lo que habéis perdido, porque, Señor, en Versalles no teníais más que respetos, pero en París habríais ganado corazones.

Os lamentabais de vuestra situación, gemíais, decís, en cadenas... ¡Oh! ¡Qué soberano cuya alma sea pura y honesta, qué soberano suficientemente esclarecido para preferir la felicidad de sus pueblos a la vana gloria del despotismo no consentirá en sacrificar algunos meses de sus placeres físicos a placeres morales como los que os preparaba la consumación de los trabajos de los representantes de la nación! Y además, ¿es tanta desgracia estar en el más hermoso de los palacios de la ciudad más hermosa del mundo, sobre todo cuando esa situación no es sino momentánea, y cuando es el medio seguro de alcanzar la felicidad de veinticinco millones de hombres? Si os halláis desdichado en esa posición que haría la felicidad de muchos otros, dignaos por un instante reflexionar sobre la de las antiguas víctimas de vuestro despotismo, la de esos infelices individuos que una sola firma vuestra, fruto de una seducción o de un extravío mental, arrancaba del seno de su familia en lágrimas para precipitarlos al seno de esas horrendas Bastillas de las que vuestro reino estaba erizado; con la enorme diferencia, sin embargo, de que la terrible suerte de esos infortunados con los que os comparo era casi siempre fruto de la maquinación y de la injusticia, y era generalmente eterna, mientras que la vuestra, Señor, que no es sino momentánea, tiene por objeto producir algún día la felicidad duradera de vuestra nación.

Cuando se han permitido males tan grandes, Señor, es preciso saber soportar algunos pequeños.

Los franceses quieren ser libres, y lo serán; saben bien que esa libertad no se puede adquirir sino viéndose todavía sometidos a algunos abusos; pero esos abusos, vicios de la manera como se procede *a la cosa*, no son ya, como antes, abusos de *la cosa*, y esa diferencia que todos sentimos nos consuela haciéndonos percibir muy próximo su fin. Nuestra nueva manera de goberarnos debe necesariamente comportar la extirpación de los abusos nacidos del nuevo régimen; la antigua forma de vuestro gobierno los consolidaba, eran inherentes a esa forma viciada por la edad y por su naturaleza; se vuelven incongruentes con la nuestra, serán extirpados; esa idea nos hace sufrir a todos, y la libertad que nos tiende los brazos, esa libertad preciosa de la que disfrutamos siempre esperando, sostendrá

nuestro valor y lo hará capaz de todo. No intentéis pues, Señor, oponeros a sus efectos, ni degradar esta nación a los ojos de Europa haciendo pasar su anhelo unánime por revueltas y facciones... Veinticinco millones de hombres no son facciosos: la palabra *facción* trae consigo la idea de dos partidos... No hay más que uno en Francia; no hay sino una sola y única voluntad. De la boca del Ródano a las riberas del Escalda, de las orillas del océano a los Alpes, la palabra *libertad* es el grito nacional; el deseo de gozar de ella, y de gozarla eternamente, es unánime; ese voto sagrado es obra de la razón, es obra de la prudencia y de la desesperación a la que la mala administración del reinado precedente y del vuestro había reducido al imperio entero. Los abusos no pueden subsistir cuando la razón se depura; obras de las tinieblas, como el Príncipe de los Infiernos, es sólo en la espesa noche del prejuicio, del fanatismo y de la esclavitud que se pueden llevar a cabo; apenas destella la antorcha de la filosofía, se eclipsan y desaparecen bajo sus fuegos bienhechores como las nubes opacas de una noche de otoño ante los primeros rayos del sol. Ya no es hora, Señor, de asustarnos, ni de encerrarnos, pero aún es la de hacer que os adoren, y todavía podéis hacerlo: ese retorno de vuestra autoridad por el que vuestro corazón suspira con tanto ardor no puede ser ahora sino producto de vuestra conducta; hace mucho tiempo que lo habríais conseguido si hubieseis querido no escuchar más que a vuestro propio corazón, y ese pueblo que decíais que degradaba vuestra corona habría vuelto insensiblemente a colocarla sobre vuestra frente. Todavía lo será, Señor, y os será devuelta aún más bella, más digna del verdadero monarca de una nación como la nuestra; sois vos quien reinará, no serán ya vuestros ministros; reinaréis por la ley, por el corazón de vuestros súbditos. ¡Oh, qué hermoso Imperio! ¡Y queríais perderlo, Señor, queríais perderlo huyendo de nosotros! ¿Qué motivo pudo impulsaros a semejante conducta? Permitidnos examinarlo por un minuto: ¿era como emigrante que salíais de Francia? ¿Pretendíais ir a vegetar como un particular en algún rincón oscuro de Europa? En esa suposición, ¡qué debilidad! ¿Queríais regresar a Francia con las armas en la mano y volver a Versalles sobre montañas de muertos? En ese supuesto, ¡cuántas crueldades, cuánta sangre habrían derramado vuestras manos! Porque no lo dudéis, Señor, no hay un solo francés, todos hablan aquí por mi boca, ni uno solo que no hubiera preferido la muerte al renacimiento de vuestro antiguo despotismo. Habéis llegado a cansarlos de eso, qué digo, habéis llegado a abrumarlos, no quieren más de lo mismo; además, ya es una cuestión de honor, y ya sabéis que el honor es el sentimiento más activo en el corazón de un hombre, y sobre todo de los franceses.

¡Con qué ojos, gran Dios, nos verían las naciones de la Tierra, cuyas miradas están todas puestas en nosotros, si nos mostráramos débiles ahora! Nos convertiríamos a la vez en una fábula y en un objeto de risa. No, Señor, no seremos débiles, no podemos hacerlo. Si queréis reinar, que sea sobre una nación libre: es ella quien os entroniza, quien os nombra su jefe; ella es quien os coloca sobre su trono y no el Dios del universo como antaño, por debilidad, se creía. A los ojos de ese Ser Supremo todos los hombres son iguales. ¿Ve el hombre a la reina de las hormigas? ¿Puede Dios ver al rey de los hombres?

Vuestra grandeza es pues obra solamente nuestra; haceos digno de ella y la conservaréis para siempre. ¡Oh! ¿No es mil veces más halagador para el orgullo ser el jefe de una nación por el amor de esa nación que ser su tirano porque así lo quiso la suerte? Vuestro nacimiento dio a los franceses un rey que ya no quieren; vuestra conducta puede todavía, en vuestra misma persona, darles un jefe que será obra de su amor.

¡Qué diferencia, Señor! Que vuestra delicadeza la sienta; preferid entonces esa manera de reinar que sólo se debía al azar; preferid los sentimientos preciosos de esa nación, que apreciándoos debería amaros, a los consejos bajos y políticos de los cortesanos corruptos que os rodean, de los curas fanáticos que os seducen.

A pesar de vuestras culpas, Señor, todavía podéis, reparándolas, aspirar a ver instalado en el templo de la Memoria junto a los Titos y a los Vespasianos. Actuando como lo hacíais, vuestro nombre, como los de los Calígulas y los Heliogábalos, no habría inspirado sino horror e indignación.

Os lo digo con dolor, Señor: en todos los rostros, el día de vuestra vergonzosa fuga, no se veía otra cosa que esos sentimientos; cien veces hubiera preferido ver en ellos cólera contra vos, pero ¡ay!, no se veía en ellos más que desprecio. Vuestras armas fueron arrancadas, vuestro nombre fue borrado, poco faltó para que destrozaran las estatuas de vuestros antepasados. Enrique, desde el fondo de su tumba, os habría gritado: ¡Pérfido, he ahí tu obra! Un día más y os habríais convertido en objeto de horror, vos, que la víspera habíais suscitado mil aplausos en el teatro, ante la sola evocación del amor que todos los ciudadanos sentían por vos. ¡Qué acción, Señor, la que produce en una sola noche impresiones tan diferentes! Calificadla vos mismo y decid si creéis que pueda haber otra más imprudente y más criminal.

Todos los corazones vuelven a abrirse a la esperanza al oír el anuncio de vuestro regreso; todos se disponen a perdonaros. Escuchad lo que se dice, Señor, no fuisteis vos quien nos engañó: vos fuisteis engañado; esa fuga es la obra de vuestros curas y de vuestros cortesanos; fuisteis seducido, jamás habríais concebido ese proyecto sin ellos. Aferrad esas disposiciones, Señor, para recuperar los corazones que habéis agriado. Podéis hacerlo, todo os lo asegura. Y si es verdad, como parece hasta demasiado positivo, que es la compañera de vuestra suerte quien os ha dado tales consejos, no la expongáis por más tiempo a la venganza de los franceses; sabed separaros de ella; ya no os es necesaria; enviadla de vuelta a su patria, que no se ha deshecho de ella sino para destilar sobre Francia, por más tiempo y con más seguridad, los venenos destructores del odio que desde hace mucho tiempo siente por ella. La veremos partir de buen corazón, ninguno de nosotros le faltará, pero ninguno querrá retenerla. Excusaremos en ella su sexo y su patria; haced ese sacrificio, es útil para vuestra felicidad, para vuestra tranquilidad; os valdrá el amor de los franceses, que nunca mereceréis perder mientras os conduzcaís según vos mismo, pero que se transformará de inmediato en odio o en desprecio si ya no se ve en vuestra persona otra cosa que el instrumento fácil de la bajeza de unos y de la maldad de otros.

Tal vez, por este lenguaje, me tomaréis por un enemigo de la monarquía y del monarca; no, Señor, no lo soy en absoluto; nadie en el mundo está más íntimamente persuadido que yo de que el imperio francés no puede ser gobernado sino por un monarca, pero es preciso que ese monarca, elegido por una nación libre, esté fielmente sometido a la Ley..., a la ley hecha por los representantes de esa nación, única con derecho a promulgarla, porque el poder no puede residir más que en ella, y puesto que el poder de que gozáis no es sino un poder confiado os es imposible usarlo de otro modo que para la gloria y la grandeza de quienes os lo confían... Termino, Señor: ojalá que vuestro ejemplo, iluminando a vuestros contemporáneos y a vuestros sucesores en el trono, les enseñe a respetar a los pueblos que tienen el honor de gobernar; ojalá que en esa terrible escuela puedan convencerse de que las riendas que les entregan hombres libres e iguales según las leyes de la naturaleza son en sus manos como el timón que el amo del barco entrega a su piloto, y que se hagan, así como él, eternamente responsables, ante Dios y ante los hombres, de la manera como las tienen.

Sección de Piques. Idea sobre el modo de sanción de las leyes, por un ciudadano de esa sección (2 de noviembre de 1792)

Ciudadanos,

se plantea la más importante de todas las cuestiones, y nada tan singular como la lentitud con que parecéis disponeros a responderla; gimo por los motivos que tienen cautivas vuestras ideas, y declaro que no los concibo. *¡Hombres del diez de agosto*, no vacilasteis en arrancar al déspota del orgulloso palacio en que tiranos, por segunda vez, iban a derramar sangre del pueblo!⁶⁵ No temisteis reconquistar al precio de vuestra sangre esa soberanía que no pertenecía más que a vosotros y que sin embargo nada establecía aún pese a que vuestra revolución estaba ya en su tercer año, y hoy, cuando se trata de consolidar las bases de esa soberanía, cuando se trata de establecerla, de probarla ante Europa entera, la despreocupación os encadena, y os dormís en paz sobre los laureles que tantas manos intentan arrebatáros.

Os digo, ciudadanos, que el tiempo apremia, y si dejáis escapar ese poder adquirido mediante vuestras hazañas, ¡qué de dificultades para recuperarlo!

Razonemos pues juntos por un instante sobre el modo de conservarlo. Os preguntaré ante todo cómo consideráis a aquellos a quienes habéis encargado que os hagan las leyes. Por un imperdonable abuso de las ideas ¿los confundiríais con representantes de un pueblo esclavo, enviados por vosotros para ofrecer votos y súplicas al pie del trono de un imbécil? Guardaos de ese error, ciudadanos, y no perdáis nunca de vista la diferencia que existe entre el diputado de los súbditos de Luis XVI y los mandatarios de un pueblo que acaba de reconquistar a la vez sus derechos, su poder y su libertad; el primero, como no hacía otra cosa que solicitar gracias u obtener favores, podía, al distribuirlos desde las gradas de un trono al que vosotros lo habíais elevado, conservar con vosotros esa actitud afectada del despotismo que imitaba junto a las rodillas de su amo; de ahí el ropaje del que lo habíais revestido, el santo respeto que sentíais por él. Nada de eso existe hoy. Los hombres simples, libres e iguales a vosotros en los cuales delegáis sólo momentáneamente una parte de la soberanía que no pertenece más que a vosotros no pueden en ningún caso poseer esa soberanía en un grado superior al vuestro. La soberanía es *una, indivisible, inalienable*; al compartirla la destruí, al transmitirla la perdéis.

⁶⁵ El 10 de agosto de 1792 el pueblo de París toma por asalto el palacio de Las Tullerías, la residencia de la familia real. Es sabido que desde esas mismas ventanas, a poca distancia, Carlos IX disparó contra los que protestaban (nota de Sade).

Los hombres esclarecidos que habéis llamado al honor de haceros una nueva Constitución no tienen, por lo tanto, otro derecho que el de presentaros ideas: sólo a vosotros corresponde aceptar o rechazar esas ideas; en una palabra, el poder de vuestros mandatarios es como el rayo de sol reflejado por un espejo cóncavo: vosotros sois el haz de luz que yo comparo al astro del día; vuestros diputados son el espejo cóncavo: no poseen sino lo que han recibido de vosotros, y no iluminarán la tierra más que por los fuegos que vosotros les hayáis transmitido. Pueblo, vosotros podéis todo sin ellos; ellos no pueden nada sin vosotros. No se ha comprendido hasta qué punto es esencial establecer estas primeras ideas. La aristocracia no está tan lejos como se cree, sus vapores cargan todavía la atmósfera que hasta hace tan poco tiempo oscurecían; tal vez no sean los mismos hombres, si queréis, los que serán corrompidos por sus miasmas, pero sin embargo gangrenarán a quienes lleguen a respirarlos, y vuestro gorro de libertad, del mismo color que el de los forzados de vuestras galeras,⁶⁶ tal vez ocultará muy pronto las mismas cadenas.

Oh, mis compatriotas, que una necesaria desconfianza no os abandone nunca; reflexionad sin cesar sobre los medios de conservar esa libertad que no se adquiere sino mediante olas de sangre y que un solo instante puede arrebatar. Los orgullosos destructores de los Tarquinos ¿habrán pensado que un día se arrastrarían bajo César? ¿Y quién puede creer que la misma ciudad haya hecho nacer a la vez a Bruto y a Mecenas?

Ciudadanos, habéis podido oírlo, ya se os ha dicho que vuestra sanción es inútil para las leyes que emanen de la Convención Nacional: os han dicho que vuestros mandatarios, revestidos de vuestro poder, adquirirían, en virtud tan sólo de esa delegación, tanto el poder de crear leyes como el de sancionarlas, es decir, se convertirían en jueces de su propia causa. Os lo han dicho, y vosotros os sometéis. Sí, sin duda os sometéis, puesto que ninguna reclamación se hace oír; es sobre el extremo peligro de esta petición de principio que solicito autorización para exponer ante vosotros.

⁶⁶ No entiendo por qué absurda ignorancia se quiere absolutamente que el gorro de la libertad sea rojo: el blanco era el único color consagrado entre los griegos y los romanos a la diosa de la libertad, conocida y venerada bajo el nombre de Eleutheria (nota de Sade).

Volvamos un instante los ojos hacia atrás, y veamos qué es lo que ha creado tiranos: no lo dudemos, ciudadanos, fue *el abuso del poder confiado*. Nerón, Tiberio, Venceslao, Carlos IX y Luis XVI no derramaron sangre de hombres sino porque habían abusado de un *poder delegado*; los tribunos, en una palabra, no hicieron temblar a Roma más que por el abuso de un *poder confiado*; Asia no gime bajo horrendas cadenas sino por el abuso de un *poder transmitido*; la autoridad del pueblo reunida en una o varias manos, he ahí el origen de la aristocracia, he ahí el abuso y los peligros de la comunicación de un poder; si vuestros mandatarios pueden prescindir de vosotros para hacer leyes, si vuestra sanción les parece inútil, desde ese momento ya son déspotas, desde ese momento vosotros sois esclavos; así pues, si alguna vez quieren sustraerse a esa indispensable obligación de hacer que sancionéis sus leyes, entonces atreveos a preguntarles: ¿cómo puede un mandatario público imaginar que el puro título de representante del soberano puede otorgarle el mismo derecho que posee ese soberano? ¿Cómo creen que la porción de soberanía que les confiáis pueda darles nunca el derecho de atentar contra el resto? Los mayores infortunios os esperan si van más allá sin responder a esa pregunta; estáis perdidos si os dan leyes que no hayáis sancionado, porque entonces, apoderándose, mediante esa reunión de fuerzas adquiridas a expensas de vosotros, del foco del poder del que no les habíais confiado más que rayos, muy pronto eclipsarán la autoridad que jamás debe salir de vuestras manos.

Sin disminuir en nada la confianza legítima que hemos acordado a nuestros mandatarios, exijamos sin embargo de ellos que no se consideren más que individuos encargados únicamente de presentarnos ideas: sólo nosotros debemos dictar nuestras leyes, la única tarea de ellos es proponérmolas. Y, sobre todo, que las leyes proyectadas no nos sean presentadas sino en detalle,⁶⁷ propuestas en masa, todos los inconvenientes de la primera Constitución volverán a encontrarse en la segunda; casi todas las leyes constitucionales se encadenan unas a otras o derivan unas de otras; con frecuencia la segunda es inadmisibile si la primera no convenía; sólo probándolas en detalle, por así decirlo, podríais ver si os convienen. En esto debéis temer los efectos de la vanidad; la Constitución no se completó tan rápido sino porque vuestros primeros mandatarios tuvieron la petulancia de terminar ellos solos el código que vosotros les habíais solicitado. Si esas leyes hubiesen sido estudiadas en detalle quizás no estaríais obligados a rehacerlas

⁶⁷ Es inútil advertir aquí que hablo solamente de leyes constitucionales. Las leyes reglamentarias exigen un efecto demasiado rápido, y por lo demás su importancia es demasiado reducida para que tengan necesidad de la sanción del pueblo (nota de Sade).

hoy; servíos de vuestras leyes antiguas mientras las nuevas no estén terminadas, y conceded todo el tiempo necesario a la perfección de un edificio que nada pueda hacer temblar; si esta legislatura no lo termina, ¡pues bien!, será obra de la otra, no hay ninguna necesidad de que las leyes se hagan con precipitación, y es gravísimo el peligro de no dedicar a esa obra toda la reflexión que exige; vuestros primeros representantes cometieron una falta grave al demoler antes de construir: hubo un momento en que no teníais absolutamente ninguna ley. Ahora ya no es así; buenas o malas, las tenéis, que os sirvan provisoriamente, y trabajad con pesas y medidas esa Constitución que debe hacer vuestra felicidad y que, si es prudente, si es maduramente meditada, tal vez llegue a ser la ley universal. Si, por el contrario, procedéis con una precipitación siempre condenable cuando se trata de objetos tan esenciales, si por último no obtenéis para cada una de vuestras leyes esa sanción del pueblo, siempre justo, siempre esclarecido cuando se trata de pronunciarse sobre la naturaleza del freno que debe convenirle, entonces vuestros enemigos, cuyo único fin es prolongar vuestra anarquía, aprovechando la segura debilidad de un pueblo que no tiene leyes, o que sólo tiene leyes malas, llegarán pronto no a venceros..., sois franceses..., pero sí a dividirlos.

No dudéis, ciudadanos, de que no es sino para abreviar la tarea, y para arrojarse en consecuencia el honor de haberla realizado por entero, que se busca evitar vuestra sanción en detalle o proponeros una Asamblea que sancione formada por un miembro por cada departamento. Desconfiad de las trampas ocultas bajo uno y otro proyecto; ya os he hecho ver las que se os tienden al pretender sustraerse a vuestra sanción: con la misma facilidad descubriréis las que se disfrazan bajo el plan de la instauración de una segunda Asamblea creada para negar o conceder su voto a las operaciones de la que ya existe. ¿Qué sería esa segunda Asamblea sino la rival o la esclava de la primera? ¡Y qué de peligros en uno u otro caso!

En el primero, no dudéis, ciudadanos, de que una segunda Asamblea que, colocada cerca de la primera, no tendría otra función que aceptar o rechazar las leyes propuestas por la primera, muy pronto daría en el inconveniente de las dos cámaras, que con tanta razón rechazáis, y creed, ciudadanos, que esa Asamblea depuradora, cuyo poder lucharía constantemente con el de vuestros diputados, adquiriría en muy poco tiempo todos los vicios de la autoridad monárquica, que vosotros habéis absorbido irreversiblemente. Porque observad que no es el poder que crea el que goza de autoridad, sino que ésta reside con mucho más imperio en el que sanciona, y la cruel manera

en que el “hombre del Templo” paralizó todos los decretos esenciales de las dos Asambleas anteriores os prueba que la fuerza mayor había quedado ciertamente en sus manos. La autoridad, podéis estar seguros, pasaría pues infaliblemente a esa Asamblea sancionadora y no pasarían seis meses sin que comprendieseis que los mismos vicios de los que intentabais apartaros corrompen constantemente todas las operaciones de vuestros diputados; por el contrario, dividiendo ese poder mayor de la sanción entre cierta cantidad de Asambleas primarias no sólo los votos serán pronunciados con mucho más certeza, sino que habréis debilitado ese enorme poder de la energía sancionadora y no le habréis dejado, al dividirla, más que la libertad de hacer el bien, sin ninguna facilidad para el mal.

En la otra hipótesis, si los miembros elegidos para formar esa segunda Asamblea se encuentran entre los *adoradores* o los *esclavos* de la primera, entonces las cadenas que teméis habrán adquirido un peso tanto más violento, como que os habrán sido impuestas por dos cuerpos poderosos.

¿Será necesario que me extienda en detalles sobre la multitud de inconvenientes que ofrecen tan peligrosas ideas? ¡No sorprende que quienes las concibieron hayan querido respaldarlas con bayonetas!

En una palabra, ciudadanos, convencidos de los defectos de la Constitución precipitada que os habían ofrecido representantes más ocupados en conservar la autoridad de Luis XVI que en establecer la vuestra, habéis sentido la necesidad de retocar el monumento de vuestras leyes y, sobre todo, de darle por base tanto la soberanía que os pertenece como esa justicia, esa autenticidad que no podía caracterizar las leyes creadas por déspotas en favor de un tirano; sin esa revisión esencial, diré más, sin esa nueva creación, sin duda daría igual continuar sepultados bajo el fárrago informe de las leyes góticas de vuestros antepasados y de las interpretaciones aún más espantosas de los compiladores que nos las explicaban; deseosos de evitar tales escollos, ambiciosos de aprovechar tanto vuestros derechos como vuestras luces, queréis finalmente leyes sabias; revestidos de esa autoridad antaño abandonada, por debilidad, a soberanos que no la gozaban más que para abusar de ella, queréis daros leyes por medio de vuestros mandatarios y también, al mismo tiempo, no aceptar de esos mandatarios más que las leyes que hayáis sancionado vosotros mismos; ciertamente si hay en el mundo una operación prudente, si existe una capaz de aseguraros la felicidad y la tranquilidad de que debéis por fin gozar, seguramente es ésta.

¿Preguntáis ahora cuál es el mejor modo para llegar a la sanción de las leyes conservando la soberanía que habéis recibido de la naturaleza, que el despotismo os hizo perder y que acabáis de recuperar al precio de vuestra sangre? He aquí lo que os propongo para llegar en la forma más rápida y más majestuosa posible a esa indispensable sanción del pueblo sin la cual no hay leyes para una nación libre.

Una carta de aviso anunciará a los alcaldes de la cabecera de cada distrito del territorio francés; apenas la reciban, éstos harán convocar asambleas primarias que se reunirán en la cabecera del distrito; una vez reunidas, por las prudentes precauciones de nuestros legisladores, un segundo correo les llevará la ley anunciada al pueblo. Esos magistrados del pueblo leerán la ley al pueblo reunido, y esa ley examinada y discutida en profundidad por la masa colectiva a los individuos a los que debe servir será entonces admitida o rechazada; en el primer caso, el correo que poco antes la trajo la llevará de vuelta de inmediato: la mayoría goza de sus derechos y la ley se promulga. Si no obtiene más que una minoría, al instante vuestros diputados la retocan, la suprimen o la reforman, y si logran mejorarla será presentada por segunda vez a Francia entera, reunida en la misma forma en todos los distritos de los diversos departamentos.

No temáis que estas reuniones que propongo generen dificultades, creed que no resultarán gravosas para ningún ciudadano; para una fiesta, para una procesión, el campesino esclavo recorría antes distancias mucho mayores; pensad que hoy el cultivador libre no temerá a unas cuantas leguas cuando se le convoque al honor de sancionar una ley, es decir, de dar a su soberanía el impulso más majestuoso. ¿Acaso los antiguos francos se preocupaban por el camino que habrían de recorrer cuando acudían con el mismo objeto al campo de Marte? Observad también, ciudadanos, que existen dificultades por todas partes, y la cuestión es únicamente escoger la menor; o el pueblo debe tomarse el trabajo de reunirse, o vuestros representantes deberán tomarse el de escribir tantas cartas como municipios hay para hacerles llegar cada ley. Es preciso pues que de ese trabajo cada uno acepte un poco, y es lo que me decide a la reunión por distritos como más fácil y menos larga.

Pero, se objetará quizás aquí, ¿pueden asambleas primarias pronunciarse sobre una ley? Compuestas en parte de gentes ilustradas y de un número mayor de otras que no lo son, ¿cómo podrá ese conjunto abigarrado emitir su voto sobre un asunto tan grave? ¿No acordarían mucho mejor algunos sujetos bien elegidos?

Guardémonos de creer tal cosa. Si hacen falta hombres elegidos para crear las leyes, no imaginéis nunca que lo mismo sea necesario para sancionarlas. Sólo el voto del pueblo debe aprobar o no las leyes hechas para cautivarlo: es necesario pues que lo haga en masa, sin selección; la selección, fruto siempre de una decisión individual, pondría entonces a adoptar o rechazar las leyes a quien, desdichadamente, suele tener el arte de eludirlas o el medio de sustraerse a ellas, y ése es precisamente el escollo que debéis evitar con más cuidado.

Solón decía que las *leyes son como telas de araña, a través de las cuales pasan las moscas grandes mientras que sólo las pequeñas quedan atrapadas en ellas*. Esa comparación de un gran hombre nos lleva a reconocer la necesidad de admitir a la sanción de una ley esencialmente, y quizás incluso de preferencia, a la fracción del pueblo más maltratada por la suerte: puesto que en la mayoría de los casos es a ella que la ley *afecta*, a ella corresponde escoger la ley por la que acepta ser afectada.

Ciudadanos, he ahí mis opiniones; os las someto; espero que reconozcáis en el tono que las dicta el más puro amor por la justicia y por la igualdad..., el deseo más vehemente de veros conservar una libertad que tan cara os cuesta y que tanto se os debe. No sospecho de nadie, no desconfío de nadie; quizá ningún individuo en el mundo tiene más confianza que yo en nuestros representantes, pero yo sé hasta dónde llega el abuso del poder; discernio todas las astucias del despotismo, he estudiado a los hombres y los conozco; sé cuánto esfuerzo les cuesta renunciar al poder que se les *confía* y que no hay nada tan difícil como poner límites al poder *delegado*. Yo amo al pueblo, mis obras prueban que yo establecía el sistema actual mucho antes de que las bocas de fuego que desbarataron La Bastilla lo anunciaran al universo. El día más hermoso de mi vida fue aquél en que creí ver renacer la dulce igualdad de la Edad de Oro, en que vi el árbol de la libertad cubrir con sus ramas bienhechoras las ruinas del cetro y del trono. Este débil escrito no es sino el resultado de mis temores; si os los contagio, os opondréis a lo que me los inspira y seremos todos felices; si estoy equivocado, la culpa es de mi corazón, y encontraré mi excusa en el vuestro; entonces, comunicadme vuestras luces y yo trazaré mi plan según ellas. No tengo aquí otro orgullo que el de la sensibilidad; admito que pueda hablar menos bien que otro, pero no que os ame menos.

La Asamblea General de la Sección de Piques, después de haber escuchado por dos veces la lectura de esta "Idea sobre el modo de sanción de las leyes", decidió por unanimidad imprimirla y enviarla a las otras 47 secciones invitándolas a manifestar lo antes posible su voto sobre un asunto tan importante. En la Asamblea General, el 2 de noviembre de 1792, año I de la República Francesa.

Petición de las secciones de París a la Convención Nacional (16 de junio de 1793)

Las Secciones de París, siempre atentas a mantener el equilibrio que debe conservar la unidad, la indivisibilidad, la libertad de la República, y los derechos imprescriptibles del hombre, no han podido ver sin dolor vuestro decreto relativo a la leva de un ejército a sueldo de seis mil hombres para París.

Legisladores, debemos decíroslo, y vamos a probároslo: ese decreto es a la vez *impolítico*, *injusto*, *peligroso*, y nada semejante debe emanar del templo en que los representantes del pueblo francés, instalados entre la Justicia y la Libertad, no pueden dictar a la nación más que decretos hechos para su gloria y para su felicidad.

Consideramos que ese decreto es *impolítico*. Nada lo es más que una diferencia establecida en la paga de los defensores de una república. De esa inoportuna distancia nacen inmediatamente las perturbaciones y la división entre los soldados. Es *impolítico*, porque podría vaciar los talleres cuyos trabajos, en todos los sentidos, son de una importancia enorme para la república.

Vuestro decreto parece *injusto*, porque en lugar de favorecer a la clase maltratada por la suerte esa paga elevada propuesta para los soldados revolucionarios sería recibida por personas ociosas o por intrigantes, los únicos que podrían contentarse con una paga insuficiente, en comparación con el precio de las jornadas del honesto obrero parisiense. Parece *injusto*, porque ofrece al que no hace nada dos veces más que al que arriesga sus días en la defensa de la patria. Se nos objetará que hay certificados de civismo, se nos dirá que los hombres sin ley no encontrarán lugar en ese ejército. Esa razón no satisfará a quienes saben que los satélites de Luis XVI también tenían certificados de civismo.

Vuestro decreto es *peligroso*, porque un ejército revolucionario en París no sería sino una guardia pretoriana que los ambiciosos y los usurpadores pronto aprovecharían para imponernos hierros. Es *peligroso*, en fin, porque necesariamente trae de vuelta, aunque en sentido contrario, distinciones perniciosas entre los ciudadanos. Que una ojeada retroactiva sobre la historia de la Revolución vuelva a colocar por un instante ante vuestros ojos los males que resultaron de todas aquellas funestas corporaciones, y no os asombréis

de los temores que nos inspiran medidas semejantes cuando todavía nos dolemos de los males que nos causaron. La existencia de nuestros enemigos internos es indudable: guardémonos de prepararles fuerzas que pronto aumentarían su audacia. París creó la Revolución, París sabrá mantenerla. Legisladores, nadie sabe mejor que vosotros si los soldados de la república francesa pueden defenderos, si saben discernir a los traidores y mantener los derechos de los verdaderos representantes del pueblo. Los que vencieron los muros de La Bastilla, los que quebraron el cetro del déspota, no tenían ni paga ni contrato: sólo el amor a la patria sabía exaltar sus almas, y la libertad entera era el único premio de la victoria.

Que aquéllos de entre nosotros que viven solamente de sus trabajos cotidianos no imaginen que olvidamos sus intereses. Estamos lejos de querer arrancarles el legítimo pago por sus servicios; nos oponemos solamente a que, repartido entre gentes peligrosas, se convierta en el precio de los hierros que un Catilina o un Cromwell quizás nos impondría un día. Lejos de pretender impedir a las personas menos acomodadas recibir la recompensa por sus esfuerzos, pedimos que el primer uso que se haga de la tasa de guerra sea asegurarles una paga cada vez que empleen su tiempo en proteger los bienes del ciudadano, porque las propiedades del pobre son sus jornadas y ciertamente no debe perderlas sin indemnización.

Sólo al ciudadano de París corresponde defender su ciudad, y la ciudad que al primer toque de tambor reúne en un instante ciento cincuenta mil hombres se basta para su propia defensa.

Pero, se dice, hay otras ideas, y es con otras intenciones que se reúne ese ejército. Legisladores, comunicadnos esas intenciones; disfrazarlas es hacerlas sospechosas.

Puesto que todos los miembros de una república participan en su administración, no debe existir ninguna especie de secreto para ellos; el secreto es el medio del crimen y es en la virtud que queremos basarnos ahora. Son esos los tenebrosos errores que nos hicieron sacudir el despotismo; las manos que quebraron el yugo no lo retomarán. No, los franceses no habrán hecho tantos sacrificios a la libertad para arrojarse de nuevo a la esclavitud, y nosotros os pedimos información sobre un decreto que nos haría volver a caer en ella muy pronto.

Representantes del pueblo, vosotros no os quejaréis de la altivez republicana que os mostramos: esta actitud imponente es obra vuestra, el gobierno que hemos adoptado nos coloca en ella. Seríamos indignos de ese gobierno, tan cobardes y tímidos como los esclavos de los reyes, si no llevásemos ante vosotros esta frente viril y valerosa que conviene a los hombres libres.

Legisladores, he ahí nuestros principios, y en las venas ardientes que animan a las almas que así se expresan ante vosotros corre a la vez la sangre que debe servir para defenderos y la que debe derramarse para aniquilar a los tiranos.

Pyron, presidente de la comisión;
Sade, secretario.

Sección de Piques.

Extracto de las deliberaciones de la Asamblea General y permanente de la Sección de Piques del 12 de julio de 1793, año II de la República Francesa, una e indivisible

En el curso del examen de la situación de la república, en sus diversos departamentos y en la ciudad de París principalmente, la asamblea general fue vivamente impresionada por el asentimiento dado en algunas secciones a los manifiestos liberticidas del Departamento de Calvados, así como a sus proyectos contrarrevolucionarios; se ha enterado con el más profundo dolor de que se acusaba a esas mismas secciones de haber enviado diputados para fraternizar con los miembros del Departamento del Eure, entendiendo que esas acciones, que no presentaban en sí mismas sino el aspecto de un patriotismo digno de los mayores elogios, no eran, por el contrario, más que un pretexto para ir a unirse a los enemigos de la Revolución. La Asamblea General de la Sección de Piques, que ha tenido pruebas inequívocas del patriotismo de todos los parisienses, que sabe por sí misma que es a la reunión unánime de sus opiniones que se debe la restauración de la libertad en el suelo de los franceses, no ha podido todavía decidirse a creer seriamente en esas denuncias; por el contrario, todo le impone una severa regla de no considerarlas sino como una nueva calumnia de parte de los agitadores, de los contrarrevolucionarios, que emplean todos los medios para perseguir a los verdaderos patriotas y romper los lazos de unidad que aseguran más que nunca la consolidación de la Revolución. Todos los miembros de la Asamblea se han prometido mutuamente, si por desdicha así fuera, utilizar todos los medios a su disposición para, mediante exhortaciones amistosas y fraternales, traer de regreso a los senderos de la libertad a sus hermanos extraviados de las otras secciones que hubieran tenido la desgracia de dejarse seducir.

Pero el cuadro desgarrador de los males que esa discordia de opiniones acarrearía a la república, el de las calamidades que en este momento abruma a los amigos de la libertad en varios departamentos, han hecho sentir más que nunca a la Sección de Piques cuánto debe redoblar su celo y su vigilancia para extirpar el germen de todo proyecto ambicioso, de toda coalición, de toda corporación, en fin, capaz de apoyar esos mismos proyectos si llegasen las corporaciones a extraviarse o si fueran entregadas a la requisita de autoridades constituidas capaces de servirse de ellas para sus proyectos liberticidas.

Estas reflexiones crueles para el patriotismo de los parisienses, para el de todos los verdaderos franceses amigos de su patria, han hecho pensar a la Sección de Piques que la salvación del Estado le ordenaba imperiosamente renovar ante el Comité de Salvación Pública de la Convención Nacional la solicitud de la mayoría de las Secciones de que se anule el decreto que ordenaba el establecimiento de un ejército mercenario en París; expresar que ese decreto, que se aplica también a los demás departamentos, podría poner en las manos de aquellos administradores cuyo patriotismo vacila la iniciativa de sus criminales proyectos. Los principios desarrollados en la petición de la mayoría de las secciones despachada por la Convención Nacional a su Comité de Salvación Pública han recordado a la Sección de Piques que un miembro de la Convención Nacional acababa de proponer a la tribuna llamar a París, para el próximo 10 de agosto, dos batallones de voluntarios armados por cada asamblea primaria para formar un ejército central; ese proyecto, si fuera ejecutado, sería aún mucho más alarmante para la libertad, puesto que crearía una guardia pretoriana, mucho más imponente que un ejército mercenario de seis mil hombres.

Cualquiera que sea la pureza de los sentimientos de quien concibió ese proyecto, cualquiera que sea su patriotismo, uno se ve obligado a preguntarse a sí mismo ¿qué es pues lo que se quiere hacer con ese ejército central que se compondría de 88 mil hombres si los 44 municipios enviaran cada uno dos batallones de voluntarios armados? ¿Cuál es entonces el objeto de esa petición sobre todo si es verdad que gran número de departamentos y de comunas tienden al federalismo? ¿No sería darles los medios de introducir súbitamente en París un ejército federalizado, de atacar con él la cuna de la libertad y de ponerla a merced de los malintencionados cuyos pérfidos proyectos son demasiado manifiestos desde hace varios días? La Asamblea general ha pensado que debía también plantear en el seno del Comité de Salvación Pública sus inquietudes a ese respecto. La confianza que le merece la composición del Comité asegura de antemano a la Sección de Piques que se ocupará incesantemente de la anulación del decreto referente al ejército mercenario y que se opondrá vigorosamente, en el nombre de todos los amigos de la libertad, de los verdaderos partidarios de la revolución, al establecimiento de cualquier guardia pretoriana de cualquier corporación, en fin, que no sea la necesaria para completar los ejércitos destinados a combatir a los enemigos externos y a los rebeldes internos.

Pasando después a las disposiciones correspondientes a las autoridades constituidas en París y al ministro de la Guerra, la Asamblea General de la Sección de Piques ha testimoniado cuánto desea que la leva de 1.800 hombres que acaba de ser solicitada para ir al Departamento del Eure sea equipada, armada y organizada con tanta prisa como se puso en la petición. Ha visto con asombro que parecía haber cierta dificultad en cuanto a los medios de armamento, para que en el curso del mes de junio pasado el ayudante general Muller anunció al Consejo General que tenía a su disposición seis mil fusiles para el ejército mercenario que se quería crear en París.

La Asamblea General no tiene motivo para temer que se le objete que los fusiles no están en condiciones; esa respuesta no podría menos que ser sospechosa en la boca de quien osara permitírsela puesto que hace más de un mes que la Sección de Piques ha pedido en diferentes ocasiones que los fusiles sean distribuidos en el estado en que se encuentren a las secciones, que se encargarían de hacerlos reparar; está absolutamente convencida de que la leva de los 1.800 hombres no tiene ningún destino secreto y que no tiene otra tarea por cumplir que trasladarse al Departamento del Eure, y con respecto a eso la Sección de Piques declara formalmente que no quiso proporcionar un contingente más que para el Departamento del Eure, que llama en su ayuda a los patriotas de París; que no permitiría que los 26 hombres que colocó en esa leva formen parte de ninguna corporación en el departamento de París, y que si en unos cuantos días esos 1.800 hombres no estuviesen en marcha hacia su destino licenciaría a sus 26 hombres y les ordenaría que regresasen a su seno para cooperar con ella colectivamente e indivisiblemente en todas las medidas que la salvación pública exija.

La Asamblea General consideró a continuación que el peligro de la patria la había obligado a prestar una de sus piezas de artillería para hacerla marchar contra los facinerosos que componen el ejército de bandoleros y fanáticos de la Vendée, pero al mismo tiempo expuso que la sustitución de esa pieza era urgente considerando que tiene bajo su guardia directa la fábrica de papel moneda, la casa del ministro de Justicia, la del ministro de las Contribuciones, la de la Liquidación Nacional y, a dos pasos de ella, el Departamento de París. El Consejo General de la Comuna había sentido la importancia de sus observaciones y había decidido que la primera pieza liberada sería enviada a la Sección de Piques; el ministro de la Guerra había anunciado la misma disposición; varias Secciones han obtenido ya sus sustituciones y sin embargo la Sección de Piques no ha conseguido hasta ahora hacerse devolver la suya por más esfuerzos que ha hecho en ese sentido.

Luego de todas estas consideraciones, la Asamblea General de la Sección de Piques nombró a los ciudadanos Damilot y Beljambe a los efectos de llevar la presente decisión al Comité de Salvación Pública de la Convención Nacional, al Consejo General de la Comuna y al ministro de la Guerra, y les ordena:

1º que soliciten al Comité de Salvación Pública de la Convención Nacional la pronta anulación del decreto concerniente al ejército mercenario de 6 mil hombres en París y que lo exhorten a la vigilancia contra cualquier proyecto de guardia pretoriana, de ejército central y, en fin, de cualquier especie de corporación en París que no fuese votada por la gran mayoría de las secciones de esa ciudad;

2º solicitar al Consejo General de la Comuna el pronto equipamiento, armamento y partida de los 1.800 hombres requeridos para el Departamento del Eure;

3º solicitar al Consejo General de la Comuna y al ministro de la Guerra la distribución en las 48 secciones de París de los 6.000 fusiles que el ayudante general Müller anunció tener a su disposición para el ejército mercenario; y pedir en todo caso que el ministro de la Guerra devuelva a la Sección de Piques 580 fusiles que ésta proporcionó para las diferentes levadas hechas hasta hoy, en cualquier estado en que se hallen por cuanto ella se encargará de hacerlos reparar inmediatamente;

4º pedir al ministro de la Guerra una orden para que en un plazo de 24 horas se restituya a la Sección de Piques la pieza de cuatro que proporcionó para la Vendée;

5º pedir que el Consejo General de la Comuna esté vigilante en relación con diferentes disposiciones de seguridad general que pueden requerir los detalles que contiene esta orden, y

6º la Asamblea General resuelve, además, que esta decisión sea enviada a las 47 secciones para invitarlas a concurrir con la Sección de Piques a la elección de los medios capaces de mantener en París la unión, la fraternidad, y la indivisibilidad de la república.

Pyron, *presidente*; Girard, *vicepresidente*;
Artaud, Sade, Clavier, *secretarios*

La Sección de Piques a sus hermanos y amigos de la Sociedad de la Libertad y la Igualdad, en Saintes, Departamento de la Charente inferior. París, el 19 de julio de 1793, año II de la república francesa, una e indivisible

Republicanos,

la Sección de Piques ha recibido con el más vivo reconocimiento vuestra comunicación del 3 de este mes, y ha ordenado, en medio de aplausos unánimes, que se haga mención cívica de ella en el acta de sus sesiones.

¡Sí!, hermanos y amigos, una vez más hemos restablecido la Libertad en su trono, y si alguna vez los tiranos llegaran a arrancarla de él es que ya no existiría un parisiense en el territorio francés; no nos quedaba ya más que elevar un templo en el que esa divinidad pueda recibir en común vuestras ofrendas y las nuestras; ese templo debía ser el edificio de una república una e indivisible; nuestros anhelos han llegado por fin a la cumbre de esa santa montaña donde residen los oráculos que debían promulgarla, y muy pronto una Constitución bienhechora hará que la verdadera felicidad suceda a nuestras angustias, a las angustias de la miseria y la esclavitud que hacían la desdicha de nuestros días y de los vuestros. El yugo de los males bajo el cual los franceses habían sido obligados a bajar su cabeza altiva desarrolló en ellos esa energía republicana que ahora hace temblar a los Reyes pero nosotros os prometemos, bravos amigos, se lo prometemos a todos nuestros hermanos de Francia entera, que los hombres del 14 de julio, del 10 de agosto y del 31 de mayo seguirán de pie, hasta que la gran familia republicana que acabamos de organizar guste por fin las delicias del nuevo régimen por el cual suspirábamos desde hace tanto tiempo. Se acerca el día para siempre memorable en que representantes de todos los departamentos vendrán a prosternarse con nosotros a los pies del altar de la patria y allí jurar vivir libres o morir. Que ese día augusto consagre también el fin de nuestras disensiones, que nuestros pensamientos, nuestras almas y nuestros corazones no sean ya sino uno, que la unidad de la república sea la unidad de nuestra felicidad y que esa felicidad se haga sentir, si es posible, en todos los pueblos de la Tierra.

Recibid de antemano, hermanos y amigos, el saludo fraterno que os preparamos para el 10 de agosto, y que los parisienses, vuestros fieles amigos, vuestros fieles camaradas, os renovarán en medio de los más tiernos abrazos.

Pyron, *presidente*; Girard, *vicepresidente*;
Artaud, Sade, Clavier, *secretarios*

Sección de Piques. Discurso pronunciado en la fiesta dedicada por la Sección de Piques a los manes de Marat y Le Pelletier, por Sade, ciudadano de esa sección y miembro de la Sociedad Popular (29 de septiembre de 1793)

Ciudadanos,

el deber más caro a los corazones verdaderamente republicanos es el reconocimiento debido a los grandes hombres; de la efusión de ese acto sagrado nacen todas las virtudes necesarias para el mantenimiento y la gloria del Estado. Las alabanzas agradan a los hombres, y toda nación que no las escatime al mérito encontrará siempre en su seno hombres deseosos de llegar a ser dignos de ellas. Los romanos, demasiado avaros de esos nobles tributos, exigían —mediante una ley severa— un largo intervalo entre la muerte del hombre célebre y su panegírico; no imitemos ese rigor, eso enfriaría nuestras virtudes; no ahogemos jamás un entusiasmo cuyos inconvenientes son mediocres y cuyos frutos son tan necesarios; franceses, honrad y admirad siempre a vuestros grandes hombres. Esa efervescencia preciosa hará que se multipliquen entre vosotros, y si alguna vez la posteridad os acusara de algún error ¿no tendríais por excusa vuestra sensibilidad?

¡Marat! ¡Le Pelletier!, quienes os celebran en este instante están al abrigo de esos temores y la voz de los siglos por venir no hará otra cosa que sumarse a los homenajes que os ofrece hoy la generación en flor. Sublimes mártires de la libertad, instalados ya en el templo de la memoria, es desde allí que, siempre venerados por los humanos, planeareís por encima de ellos como los astros bienhechores que los iluminan e igualmente útiles para los hombres, que si en unos encuentran la fuente de todos los tesoros de la vida tendrán en los otros el feliz modelo de todas las virtudes.

¡Asombroso capricho de la suerte! Marat, desde el fondo de aquel antro oscuro donde tu ardiente patriotismo combatía a los tiranos con tanto ardor, el genio de Francia señalaba tu lugar en ese templo en el que hoy te veneramos.

Se dice que el egoísmo es la base primera de todas las acciones humanas; se asegura que no hay ninguna que no tenga como primer motivo el interés personal y, apoyándose en esa opinión cruel, los terribles detractores de todo lo bello reducen sus méritos a nada. ¡Oh, Marat!, ¡hasta qué punto tus acciones sublimes te sustraen a esa ley general! ¿Qué motivo de interés personal te alejaba del comercio de los hombres, te privaba de todas las dulzuras de la vida, te relegaba en vida a una especie de tumba? ¿Cuál si no el

de esclarecer a tus semejantes y asegurar la felicidad de tus hermanos? ¿Quién te daba el valor de enfrentarlo todo..., incluso ejércitos dirigidos contra ti, sino el total desinterés, el más puro amor al pueblo, el civismo más ardiente del que se haya visto ejemplo jamás?

Scévola, Bruto, vuestro único mérito fue armaros un instante para cortar los días de dos tiranos, vuestro patriotismo brilló, al máximo, una hora; pero tú, Marat, ¡por qué camino tan difícil recorriste la carrera del hombre libre! Cuántas espinas dificultaron tu marcha hasta llegar a la meta. Tú nos hablabas de libertad en medio de tiranos; poco habituados aún al nombre de esa sagrada diosa, tú la adorabas antes que nosotros la conociéramos; los puñales de Maquiavelo se agitaban en todos sentidos sobre tu cabeza sin que tu frente augusta pareciera alterarse; Scévola y Bruto amenazaban cada uno a sus tiranos: tu alma, mucho más grande, quiso inmolar de una vez a todos los que sobrecargaban la tierra. ¡Y hay esclavos que te acusan de gustar de la sangre! Gran hombre, era la de ellos la que querías derramar; te mostrabas pródigo de ella sólo para ahorrar la sangre del pueblo. Con tantos enemigos, ¿cómo no ibas a sucumbir? Tú denunciabas a los traidores, la traición tenía que alcanzarte.

Sexo tímido y dulce, ¿cómo es posible que tus manos delicadas hayan alzado el puñal afilado por la seducción? ¡Ah!, la diligencia con que venís a arrojar flores sobre la tumba de este verdadero amigo del pueblo nos hace olvidar que el crimen pudo encontrar un brazo entre vosotros. El bárbaro asesino de Marat, semejante a esos seres mixtos a los que no se puede asignar ningún sexo, vomitados por los infiernos para desesperación de los dos, no pertenece directamente a ninguno. Es preciso que un velo fúnebre envuelva para siempre su memoria, y sobre todo que dejen de presentarnos su efigie, como se atreven a hacerlo, bajo el emblema encantador de la belleza. ¡Artistas demasiado crédulos, destrozad, invertid, desfigurad los rasgos de ese monstruo, o no los presentéis a nuestros ojos indignados sino entre las furias del Tártaro!

¡Almas dulces y sensibles! Le Pelletier, que tus virtudes vengan por un instante a endulzar las ideas que han agriado estos cuadros. Si tus felices principios sobre la educación nacional se siguen algún día, ya no mancharán nuestra historia los crímenes que deploramos. Amigo de la infancia y de los hombres, cuánto me gusta seguirte en los momentos en que tu vida política se consagra por entero al personaje sublime de representante del pueblo; tus primeras opiniones tendieron a asegurarnos esa libertad preciosa de la prensa sin la cual no hay libertad sobre la Tierra; despreciando el brillo falso

del rango en que te colocaban entonces prejuicios absurdos y quiméricos, tú creíste y publicaste que si podían existir diferencias entre los hombres sólo a las virtudes y a los talentos correspondía establecerlas.

Severo enemigo de los tiranos, votaste valerosamente la muerte de quien había osado tramar la de todo un pueblo; un fanático te abatió, y su hierro homicida desgarró todos nuestros corazones; sus remordimientos nos vengaron, él se convirtió en su propio verdugo, no era suficiente... ¡Desalmado! Qué no podríamos inmolar a tus manes. ¡Ah!, tu violento fin está en el corazón de todos los franceses.

Única diosa de los franceses, santa y divina libertad, permite que a los pies de tales altares derramemos algunas lágrimas por la pérdida de tus dos amigos más fieles; deja que enlacemos cipreses a las guirnaldas de roble con que te rodeamos. Esas lágrimas amargas purifican tu incienso y no lo apagan; son un homenaje que se suma a todos los que nuestros corazones te ofrendan... ¡Ah!, dejemos de derramarlas, ciudadanos; todavía alientan esos hombres célebres que lloramos; nuestro patriotismo los revive; los percibo entre nosotros... Los veo sonreír ante el culto que nuestro civismo les rinde. Los oigo anunciar la aurora de esos días serenos y tranquilos en que París, más soberbio de lo que nunca fue la antigua Roma, se convierta en el refugio de los talentos, el terror de los déspotas, el templo de las artes, la patria de todos los hombres libres. De un extremo a otro de la Tierra, todas las naciones anhelarán el honor de ser aliadas del pueblo francés. Reemplazando el frívolo mérito de no ofrecer a los extranjeros otra cosa que nuestras costumbres y nuestras modas, serán leyes, ejemplos, virtudes y hombres lo que daremos a la Tierra asombrada, y si alguna vez los mundos trastornados, cediendo a las leyes imperiosas que los mueven, llegaran a derrumbarse..., a deshacerse, la diosa inmortal que veneramos, al querer mostrar a las razas futuras el globo habitado por el pueblo que mejor la ha servido, no señalará sino a Francia a los hombres nuevos que la naturaleza hubiera recreado.

Sade, *redactor*

La asamblea general de la Sección de Piques, aplaudiendo los principios y la energía de este discurso, decreta que sea impresa y enviada a la Convención nacional, a todos los departamentos, a los ejércitos, a las autoridades constituidas de París, a las otras cuarenta y siete secciones y a las sociedades populares. Resuelto en asamblea general el 29 de septiembre de 1793, año II de la República Francesa, una e indivisible.

Vincent, *presidente*; Gérard, Mangin, París, *secretarios*.

Petición de la Sección de Piques a los representantes del pueblo francés (15 noviembre de 1793)

Legisladores,

el reinado de la filosofía viene a aniquilar, por fin, al de la impostura; por fin el hombre se ilumina y, destruyendo con una mano los frívolos juguetes de una religión absurda, con la otra eleva un altar a la Divinidad más cara a su corazón. La razón reemplaza a María en nuestros templos, y el incienso que se quemaba ante las rodillas de una mujer adúltera no se encenderá ya sino a los pies de la Diosa que rompió nuestras cadenas.

Legisladores, no nos ceguemos. Esta rápida marcha es mucho más obra de nuestras costumbres republicanas que de los progresos de nuestra razón. Es sólo a la energía de nuestro gobierno que debemos su vigoroso impulso. Hacía mucho tiempo que el filósofo se reía en secreto de las payasadas del catolicismo, pero si osaba alzar la voz era en las mazmorras de La Bastilla, donde el despotismo ministerial sabía obligarlo en seguida a guardar silencio. ¡Ah! ¿Cómo podía la tiranía no apoyar la superstición? Nutridas ambas en la misma cuna, hijas ambas del fanatismo, servidas ambas por esos seres inútiles llamados sacerdotes en el templo y monarcas en el trono, tenían que tener las mismas bases y protegerse ambas.

Sólo el gobierno republicano podía, quebrando al cetro, aniquilar con el mismo golpe una religión sanguinaria que con sus santos puñales había degollado hombres con tanta frecuencia, en nombre del Dios que no admitía más que para servir a las pasiones de sus impuros satélites. Sin duda con las nuevas costumbres teníamos que adoptar un nuevo culto, y el de un judío esclavo de los romanos no podía convenir a los hijos de Escévola.

Legisladores, el camino está trazado; recorrámoslo con paso firme, y sobre todo seamos consecuentes, enviando a la cortesana de Galilea a descansar de los esfuerzos que ha hecho para hacernos creer, durante dieciocho siglos, que una mujer puede dar a luz sin dejar de ser virgen. Despachemos también a todos sus acólitos; no es en el templo de la Razón que podemos venerar a Sulpicios y Pablos, Magdalenas y Catalinas. Que los monumentos preciosos mancillados por la mentira se consagren a empleos más majestuosos; adoremos a las virtudes donde venerábamos quimeras; que sobre cada iglesia se coloque el emblema de una virtud moral, sobre el mismo altar en que se

ofrecían votos inútiles a fantasmas; que ese emblema expresivo, inflamando nuestros corazones, nos haga pasar incesantemente de la idolatría a la sabiduría; que la piedad filial, la grandeza del alma, la valentía, la igualdad, la buena fe, el amor a la patria, la beneficencia, etc., que todas esas virtudes, digo, erigidas cada una en uno de nuestros antiguos templos, pasen a ser el único objeto de nuestros homenajes; adorándolas aprenderemos a seguirlas, a imitarlas. De esos altares en que las elevaremos pasarán a nuestras almas; y la moral, esa base sagrada de todas nuestras convenciones sociales, ese órgano precioso que la naturaleza coloca siempre en el corazón de los hombres al darles la vida, la moral, ese vínculo tan necesario de todos los pactos, de todos los gobiernos, tanto tiempo oscurecida por la superstición de la que era implacable enemiga, siempre en acción ante nuestros ojos por esos medios y constituyendo nuestros primeros deberes, contribuirá a la felicidad general y a la afirmación de la República.

Si el hombre moral es el hombre de la naturaleza, si por otra parte el gobierno republicano es el de la naturaleza, es preciso que por un encadenamiento necesario las virtudes morales se conviertan en el nervio del carácter de un republicano, y para compenetrarnos de esas virtudes, legisladores, consintamos en rendirles culto.

Que una vez cada década [(diez días)] las tribunas de esos templos, abiertos en ese día a la multitud, resuenen con los elogios a la Virtud venerada en ese templo y a los ciudadanos que la han servido mejor; que se canten allí himnos en honor de esa virtud; que el incienso humee al pie de los altares erigidos a ella: que cada ciudadano, al salir de esas ceremonias tan dignas de un gobierno como el nuestro, incitándose a la práctica de la virtud que acaba de celebrar, haga sentir a su esposa... a sus hijos, la felicidad y la utilidad de ella; así el hombre se depurará, así su alma abierta a la verdad se nutrirá de virtudes allí donde no recibía sino los vicios con que antaño lo envenenaba el charlatanismo religioso.

Entonces la prosperidad general, resultado seguro de la felicidad del individuo, se extenderá a las regiones más apartadas del universo, y en todas partes la horrenda hidra de la superstición ultramontana, perseguida por las antorchas reunidas de la Razón y la Virtud, no hallando ya otro asilo que las repugnantes guaridas de la aristocracia moribunda, irá a perecer junto a ella de la desesperación de sentir que la filosofía triunfa finalmente sobre la tierra.

Sade, *redactor*

Extraído de los registros de las deliberaciones de la asamblea general de la sección de Piques.

La asamblea general de la sección de Piques, tras aprobar y adoptar los principios contenidos en esta Petición, decide por unanimidad su impresión en número de mil ejemplares, y su presentación a la Asamblea nacional, que después de escuchar su lectura durante su sesión del 25 brumario por la mañana, la honró con *mención extraordinaria, inserción en el Boletín y envió al comité de instrucción pública.*

La asamblea general de la sección de Piques había nombrado como comisarios suyos, a los efectos de presentar esta petición, a los ciudadanos Vincent, presidente de la Asamblea, Artaud, secretario de dicha Asamblea, Becq, Sanet, Bisoir, Gerard, Guillemard, y Sade, Redactor. Este 5º día de la IIIª década del segundo mes del segundo año de la República Francesa, una e indivisible.

Vincent, *presidente*;
Artaud y Voguet, *secretarios*⁶⁸

⁶⁸ *Répertoire général des sources manuscrites de l'histoire de Paris pendant la Révolution française.* Tome 11 / par Alexandre Tue-tey... Bibliothèque historique de la Ville de Paris, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58194968.r=Paris.langFR>

BIBLIOGRAFÍA

- Apollinaire, Guillaume**, *El marqués de Sade*, Fontamara, México, 2007.
- Aristóteles**, *La política*, Época, México, 2008.
- Artaud, Antonin**, *El teatro de la crueldad*, Fundamentos, Caracas, 1977.
 , *El teatro y su doble*, Sudamericana, México, 1983.
 , *Heliogábalo o el anarquista coronado*, Fundamentos, Madrid, 1972.
- Barthes, Roland**, *Sade, Fourier y Loyola*, Cátedra, Madrid, 1997.
- Bartra, Armando**, *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis*, UACM-UAM Xochimilco-Itaca, México, 2014.
- Bataille, Georges**, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 2005.
 , *La literatura y el mal*, Taurus, Madrid, 1959.
 , *La parte maldita*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2007.
 , *Obras escogidas*, Fontamara, México, 2006.
- Bauzá, Hugo F.**, *El imaginario clásico: Edad de Oro, Utopía y Arcadia*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1993.
- Blanchot, Maurice**, *Lautréamont y Sade*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Bloch, Iwan (Eugene Dühren)**, *Sade y su tiempo. Psicopatología de una época y fin de una sociedad*, Juan Pablos, México, 1971.
- Bloom, Harold**, *Shakespeare, la invención de lo humano*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- Boccaccio, Giovanni**, *El Decamerón*, Tomo, México, 2004.
- Brecht, Bertolt**, *Galileo Galilei*, Losange, Buenos Aires, 1956.
 , *La novela de los tres centavos*, Arte y Literatura, La Habana, 1974.
 , *Madre Coraje*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1983.
- Cueli, José**, "Bataille y el erotismo (I)", en *"La Jornada"*, 11 de diciembre de 2009.
- De Beauvoir, Simone**, *¿Hay que quemar a Sade?*, Visor, Madrid, 2000.
 , *El marqués de Sade*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974.
- Du Plessix Gray, Francine**, *El marqués de Sade. Una vida*, Javier Vergara, Barcelona, 2003.

- Durkheim, Emile**, *Las reglas del método sociológico*, Losada, Buenos Aires, 2007.
- Engels, Federico**, “Dialéctica de la naturaleza”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras fundamentales. Engels, Obras filosóficas*, FCE, México, 1986.
- Fanon, Franz**, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1972.
- Flaubert, Gustave**, *La tentación de San Antonio*, Losada, Buenos Aires, 1990.
–, *Madame Bovary*, Planeta, Barcelona, 1999.
- Fourier, Charles**, *Jerarquía de cornudos*, Premia, México, 1979.
- France, Anatole**, *El jardín de Epicuro*, Júcar, Madrid, 1989.
- Freud, Sigmund**, *El porvenir de una ilusión*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986.
- Fromm, Erich**, *El miedo a la libertad*, Paidós, México, 1988.
- Fukuyama, Francis**, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, México, 1992.
- Gramsci, Antonio**, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Juan Pablos, México, 1998.
- Guérin, Daniel**, *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución francesa, 1793-1795*, Alianza, Madrid, 1974.
- Hegel, G. W. F.**, *Filosofía de la historia*, Zeus, Barcelona, 1970.
–, *La fenomenología del espíritu*, FCE, Madrid, 1999.
- Heine, Enrique**, *Alemania*, UNAM, México, 1970.
- Hayman, Ronald**, *Marqués de Sade: vida de un cruel libertino*, Lasser Press Mexicana, México, 1980.
- Jean, Raymond**, *Un retrato del marqués de Sade. El placer de la desmesura*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Klossowski, Pierre**, *Sade mi prójimo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970.
- Le Bon, Gustavo**, *Psicología de las multitudes*, Albatros, Buenos Aires, 1972.
- Livio, Tito**, *Las décadas*, Pavilla libros, Barcelona, 1982.
- López de Santa Anna, Antonio**, *La guerra de Texas*, UAM, México, 1983.

- Lorenz, Konrad**, *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*, Alianza, Madrid, 1988.
- Lucrecio Caro, Tito**, *De la naturaleza*, Porrúa, México, 1985.
- Lullio, Raymundo**, *Libro del amigo y del amado*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1983.
- Maquiavelo, Nicolás**, *El Príncipe*, Andrómeda, Buenos Aires, 2008.
- Marat, Jean Paul**, *Textos escogidos*, Labor, Barcelona, 1973.
- Marqués de Sade, D. A. F.**, *Cuentos, historietas y fábulas*, Brújula, Buenos Aires, 1969.
 , *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo*, Argonauta, Barcelona, 1980.
 , *El presidente burlado*, Akal, Madrid, 2004.
 , *Escritos filosóficos y políticos*, traducción, prólogo y notas de Alfredo Juan Álvarez, Grijalbo, México, 1969.
 , *Filosofía del tocador*, Tomo, México, 2009.
 , *Historia de Sainville y Leonore*, Fundamentos, Madrid, 1974.
 , *Ideas sobre la novela*, Verdehalago-Conaculta, México, 1998.
 , *Juliette o el vicio ampliamente recompensado*, Tomo, México, 2007.
 , *Justine o los infortunios de la virtud*, Juan Pablos, México, 2000.
 , *La marquesa de Gange*, El Aleph, Barcelona, 2002.
 , *La nueva Justine o las desgracias de la virtud*, Valdemar, Madrid, 2003.
 , *La verdad / La vérité*, Poema inédito, Atuel, Buenos Aires, 1995.
 , *Las 120 jornadas de Sodoma o la escuela del libertinaje*, Akal, Madrid, 2004.
 , *Los crímenes del amor*, Tomo, México, 2006.
 , *Oxtiern: O las desdichas del libertinaje, el filósofo en su opinión*, Edicusa, Madrid, 1970.
- Marx, Carlos, y Federico Engels**, *Obras escogidas en dos tomos*, Progreso, Moscú, 1976.
 , *Obras fundamentales. Marx. Escritos de juventud*, FCE, México, 1982.
- Marx, Karl**, *El Capital. Crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1975.
 , *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Grijalbo, México, 1978.
 , *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, México, 1970.
 , *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1990.
- Meillassoux, Claude**, *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI, México, 1975.

Molière, Tartufo, REÍ, México, 1991.

Mondolfo, Rodolfo, Heráclito, Siglo XXI, México, 1970.

Montesquieu, Charles de Secondat, barón de, Del espíritu de las leyes, Porrúa, México, 2001.

Montesquieu, Del espíritu de las leyes, Lex Nova, Valladolid, 2008.

Nietzsche, F. W., El origen de la tragedia, Porrúa, México, 1999.

, *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 2006.

Platón, La República, Alianza, Madrid, 1990.

Popper, Karl, La sociedad abierta y sus enemigos, Paidós, Barcelona, 1982.

Rebeláis, François, Gargantúa y Pantagruel, Plaza y Janés, Barcelona, 1989.

Reich, Wilhelm, La psicología de masas del fascismo, Roca, México, 1973.

, *¡Escucha, pequeño hombrecito!*, Pasquín, México, 1979.

, *El asesinato de Cristo*, Bruguera, Barcelona, 1980.

, *Análisis del carácter*, Paidós, México, 1993.

Rousseau, Jean Jacques, Confesiones, Porrúa, México, 1985.

, *El contrato social*, Tomo, México, 2003.

Sartre, Jean Paul, "Prefacio", en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1972.

, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 2004.

Shakespeare, William, La violación de Lucrecia, Ediciones 29, Madrid, 1987.

, *Tito Andrónico (1594)*, Losada, Buenos Aires, 2004.

Soboul, Albert, La Revolución francesa, Tecnos, Madrid, 1975.

Tiger, Lionel, The Animal Imperial, Deli, Nueva York, 1974.

Veraza U., Jorge, Leer nuestro tiempo. Leer el Manifiesto. A 150 años de la publicación del Manifiesto del Partido Comunista, Itaca, México, 1998.

, *Perfil del traidor (!): Santa Anna en la conciencia nacional*, Itaca, México, 2000.

, *El siglo de la hegemonía mundial de Estados Unidos. Guía para comprender la historia del siglo XX, muy útil para el XXI*, Itaca, México, 2004.

, *Para pensar la opresión y la emancipación desde la posmodernidad. Crítica a la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Itaca, México, 2005.

, *Recepción crítica de El malestar en la cultura*, UAM-I, México, 2009.

, “Significación científica y política de Wilhelm Reich”, en *Polis*, vol. 4. núm. 2, UAM-Iztapalapa, México, 2008.

, “*Justine* o la crítica política, ética y psicosocial”, en *Polis*, núm. 1, vol. 7, UAM-Iztapalapa, México, 2011.

PELÍCULAS

Brass, Tinto (director) (1979), *Calígula*, Italia-Estados Unidos, Penthouse Films International.

Endfield, Cy (director) (1969), *De Sade*, Estados Unidos, American International Pictures, CCC Filmkunst GmbH.

Franco, Jesús (director) (1969), *Marqués de Sade: Justine*, Italia, Manga Films.

Kaufman, Philip (director) (2000), *Letras prohibidas: la leyenda del marqués de Sade*, Inglaterra, Fox Searchlight Pictures, Wairus & Associates.

Kaufman, Philip (director) (2000), *Quills (El Divino Marqués)*, Alemania-Inglaterra, Fox Searchlight Pictures.

Kurosawa, Akira (director) (1950), *Rashomon*, Japón, Dalei Motion Picture Co.

Pasolini, Piero Paolo (director) (1975), *Saló o los 120 días de Sodoma*, Italia. Coproducción Italia-Francia.

Scola, Ettore (director) (1982), *La Noche de Verennes*, Italia-Francia, Nouvelles Editions de Films.

Taymor, Julie (director) (1999), *Titus*, Reino Unido, Fox Searchlight Pictures