

Los descreídos como portadores de la verdad. Max Horkheimer sobre Sade y la Ilustración real

Unbelievers as Carriers of Truth. Marx Horkheimer on Sade and the Real Illustration

Por: **Simón Puerta Domínguez**

Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia,
monchoago@hotmail.com

Resumen: *El Marqués de Sade es una de las más grandes figuras de la Ilustración. Su franqueza para dar cuenta de la primacía del principio de dominio en la constitución de la organización social es su valor de verdad. En sus obras, los libertinos que consuman su pensamiento se levantan contra la contradicción ideológica ilustrada, contra la razón práctica y los valores morales que no permiten el desarrollo de las facultades de dominio, si bien tampoco las eliminan. En este ensayo pretendo indagar, a partir del análisis de Max Horkheimer, sobre las formas en que el escritor francés desarrolla, en sus descripciones de crueldad y de preeminencia del procedimiento, el esquematismo de un pensamiento identificador, precisamente el pensamiento de la Ilustración realmente existente. De esta manera, mediante la obra de Sade se hace posible vislumbrar cómo la razón ilustrada se reconcilia con la naturaleza, pero de manera tal, que ésta es tan hostil como en el tiempo mítico, y consuma la contradicción del proceso humano de la razón que los teóricos críticos señalaron como la dialéctica de la Ilustración.*

Palabras clave: *sadismo, Ilustración, razón, naturaleza, moral.*

Abstract: *The Marquis de Sade is one of the biggest figures of the Enlightenment. His frankness is his value of truth as he shows the primacy of the instrumental reason in the constitution of social organization. In his works, the libertines-which consummate his thought, arise against the illustrated ideological contradiction, against the practical reason and the moral principles which don't allow the development of the faculties of control, even though they don't eliminate them. The French thinker develops in his descriptions of cruelty and primacy of the procedure, in a perfect way the schematism of identity thinking, precisely the thought of the real existing Enlightenment; the enlightened reason reconciles*

itself with nature, but this last one is as hostile as in the mythical time, and carries out the contradiction of the human process of reason.

Keywords: *sadism, Enlightenment, reason, nature, moral.*

El logro de la Ilustración es, con Kant, la consideración de la autonomía y la importancia del individuo. La valoración de este ámbito para la libertad se presenta necesaria, y lo que aparece como conflictivo, irresoluto, es el aspecto dialéctico de esta individualidad con respecto a la sociedad, al humanismo como libertad en términos colectivos, de toda la especie. Es por eso que, como defiende Horkheimer (1973), “Kant es el teórico más grande de la Ilustración”, ya que “su doctrina es estrictamente individualista” (p. 213). Kant, el “filósofo de la autonomía” (p. 214), entendió que solo de la realización del individuo era posible la realización de la sociedad.

En desmedro de este curso del proceso racional, la unidad sistemática a que aspira la razón aparece como constituida a partir de una forma de individualidad basada en la autoconservación, a la forma de conocimiento “que mejor se relaciona con los hechos, que más eficazmente ayuda al sujeto a dominar la naturaleza” (Adorno y Horkheimer, 2007, p.95). Esta razón reducida al dominio tiene al burgués como su “sujeto lógico”, al ser éste el portador por excelencia de la razón instrumental en que se desarrolla el proceso de ilustración, y la mayoría de edad kantiana, en este orden de ideas, consiste en lograr la sistematicidad basada en este principio; la autoconservación implica claridad, reconciliación, limpieza total de la ambigüedad que pueda aparecer entre este pensamiento y la praxis, ambigüedad que precisamente Kant había aportado para advertir que, si bien considera un marco utópico de superación del antagonismo “entre la razón pura y la empírica en la consciente solidaridad del todo”, la razón es, al mismo tiempo, “la instancia del pensamiento calculador” que parte de la autoconservación, y que “no conoce otra función que la de convertir al objeto, de mero material sensible, en material de dominio” (p. 96). De esta manera, el esquematismo del sujeto lógico de la Ilustración es una razón enturbiada, que no consiente reconocer la contradicción social ante la fragilidad de su propia sistematicidad. Este paso de la razón pura kantiana, que mantenía la utopía de

reconciliación, a la *ratio* burguesa acorde al sistema económico, que la ataca con furia (p. 102), implica un señalamiento de esta utopía como mito.¹

Bajo esta lógica la ciencia, subsumida a su instrumentalización en el *ethos* de esta *ratio* burguesa, deviene en “ejercicio técnico” (p. 97), se aleja de la reflexión sobre sus propios fines, reduciéndose a la confirmación de lo dado como lo verdadero. En este sentido la ciencia es pura administración, estaticidad; el temor de la razón autoconservadora hacia lo diferente hace del pensamiento científico identificador y organizador, mera reproducción. Es en este sentido que, acusa Horkheimer, los sentimientos morales terminan careciendo de esta noción de ciencia, oponiéndose incluso a su carácter cosificador, y fueron tildados de dogmatismo y superstición (p. 97). El respeto y el amor mutuo, fuerzas morales que en Kant se muestran como trincheras frente a esa forma de razón científica, aparecieron como pura ideología, como elementos externos a la reconciliación real entre pensamiento de dominio y organización de la vida, pero que daban pie a su armonía precisamente por su exterioridad. Su desocultamiento como ideológicas sólo fue llevado a cabo por quienes fueron más conscientes de la situación real, de la primacía del dominio, y de su carácter ya meramente premoderno y retardatario del progresismo racionalista: los libertinos del Marqués de Sade, los antecesores de los líderes fascistas, los más realizados sujetos lógicos de esta Ilustración. Ellos, portadores del positivismo moderno, con su odio a los

¹El cumplimiento del principio de Kant es para Horkheimer la realización de la filosofía: la constitución de una sociedad que parta de brindarles a los individuos que la componen tanta libertad como sea compatible con la libertad de los otros (Cf. 1973, p. 191). Así mismo, su formalismo es, como él lo califica, “más concreto que la filosofía que actualmente se cree concreta” (Ibíd., p. 210), es decir, su filosofía es más aferrada a la realidad misma que las lecturas que sobre ella se han realizado, queriendo éstas siempre lograr prescripciones determinadas del designio formal que Kant desarrolla. Este designio parte más bien de una esperanza que se opone, tanto en Kant como en Horkheimer, a tomar la injusticia que domina la historia como definitiva (Cf. Ibíd., p. 212). Si en la filosofía crítica de Kant “la relación entre lo finito y lo absoluto, entre el espíritu y la realidad, entre el presente y el más allá, en última instancia queda pendiente. Es afectada por el acontecer” (Ibíd., p. 210), la *ratio* burguesa que la sucede, incorporándola de manera conveniente a su disposición, se aferra a lo dado como la reconciliación de aquello que Kant mantuvo abierto y opaco.

El esfuerzo de asumir la Ilustración en su herencia kantiana, es para Horkheimer hacer “inteligible su verdad” (Ibíd., p. 205), traducir la conciencia teorética del filósofo de Königsberg a la realización de la política como interlocución real entre la individualidad y su constitución social. Es por eso que delatar lo falso de la integración, o la integración como negación de la individualidad, deviene imperativo para el quehacer del crítico, y la vuelta a Kant aparece precisamente como lo contrario al retroceso, como su oposición.

sentimientos, los aíslan, al igual que sucedía ya con la religión y el arte, del conocimiento (p. 103).

Sade, al igual que Nietzsche, es *en sí* un gran crítico de la modernidad, alguien que comprendió la forma o determinación epocal de la razón y su contenido práctico, pero, también como Nietzsche, no creo que lo fuera *para sí*. Al encontrar en el proyecto racional de la Ilustración el interés privado, estos representantes de la “crítica intransigente de la razón práctica” (p. 105) desnaturalizan la virtud que, ideológicamente, se postulaba progresista y marco del desarrollo histórico, pero, como consecuencia, naturalizan el orden dado que esa virtud igualmente permitía al ser ella falsa; sin el velo humanizador, asumen y parten de la real desigualdad entre los hombres como hecho esencial y fundante. Ya la naturaleza no es entonces esa compasión que fungía como autoengaño ante el fracaso social de la Ilustración, que sufrió una *deformación narcisista* (p. 115), sino que es el fracaso mismo: la naturaleza humana niega, ella misma, cualquier proyecto humanizador o rescate de la generalidad, que se reduce a serialización o identificación de todo lo diverso. Ésta es la elevación del principio científico a principio destructor (p. 105), es la capitulación de la civilización con sus propias armas, a partir del pensamiento racional (p. 106).

Llevando hasta el extremo adialéctico más radical la *ratio* autoconservadora del individualismo, el *ethos* libertino de Sade busca cumplir con la razón Ilustrada como reconciliación entre el ser humano y la naturaleza, entre la razón y la realidad, haciendo de la naturaleza la condición de dominio que el orden de la sociedad civil impulsa, y que llevada a sus límites legitima y celebra dicha condición en la distinción señorial entre dominados y dominantes, superiores e inferiores. Hay una reintegración del pensamiento en la naturaleza (p. 99), pero no como “recuerdo de la naturaleza en el sujeto” (p. 54), sino como “el mítico respeto científico de los pueblos por lo dado” (p. 55). La reconciliación se logra haciendo de lo real dado lo racional, y de partir de un egoísmo aislado, no liberador, propio de la sociedad civil, como aquello natural racional.

Los personajes libertinos que construye Sade son arquetipos de este tipo de egoísmo atomizado. *Corazón-de-Hierro*, de una banda de pillos que buscan someter a quien se atraviese en sus caminos en la novela *Justine*, argumenta que “no es la virtud lo que sostiene a nuestras sociedades criminales; sino el interés, el egoísmo” (Sade, 1979, p. 48).

Esta afirmación tiene como base la noción, compartida por todos ellos, de que “la sociedad está compuesta de seres débiles y de seres fuertes” (p. 49), y que ante este estado de cosas incambiable, hay que competir por ser señores, y no esclavos. Es esta ley del más fuerte la que se enfrenta y vence en facticidad a la *engañosa ideología* (Cf. Adorno y Horkheimer, 2007, p. 111). El monje Clément, que desarrolla largamente esta filosofía del sadismo, lo expresa de manera más concreta, a partir de su ejercicio diario de sometimiento:

Es al contrario muy esencial que el hombre goce a expensas de la mujer, que tome de ella (sea cual sea la sensación que ella experimente) todo aquello que pueda acrecentar la voluptuosidad que desea gozar sin el menor miramiento para los efectos que puedan seguirse para la mujer, ya que estos miramientos lo perturbarían; si quiere que la mujer comparta, entonces no gozará o temerá que ella sufra, lo cual lo importunará. Si el egoísmo es la primera ley de la Naturaleza, es seguramente en los placeres de la lubricidad donde esta celeste madre desea que sea nuestro único móvil (Sade, 1979, p.158).

La cosificación del otro es el primer acto necesario para este egoísmo naturalizado y naturalizador del orden social; “estar libre de remordimientos es ante la razón formalista tan esencial como estar libre de amor o de odio” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 106), es decir, cultivar la *apatía* (p. 108). En un ámbito más contemporáneo, la eficiencia que el fordismo lleva a credo es la *apatía* perfeccionada en el odio al perezoso, ya que la compasión solo refleja una condición mental que no es acorde a la armonía de *ratio* y realidad; perezoso es todo aquel que no asume su lugar de cosa, que no se sincroniza con el ornamento de masa. El libertino es, entonces, aquel que pacta con la realidad, pero no con la ideología que la media, y cuyos impulsos son precisamente direccionados a romper su armonía; de esta manera, entendiendo la real desigualdad e injusticia, estos individuos de la crápula buscan aprovecharla, como sujetos atomizados de la sociedad civil que son. No se esconden en la caridad, la compasión aislada de las condiciones reales, pero tampoco buscan la justicia social. El libertino, en su crueldad extrema, da a entender al dominado su fatalidad. Esta actitud, que tiene como *a priori* ontológico el papel legislador del más fuerte, que se yergue así como ley general, es igual de perpetuadora que el discurso externalizado de libertad, fraternidad e igualdad, es descreído de una justicia social; el

sujeto se convierte de esta manera en “la única, ilimitada y vacía autoridad” (p. 101). Como apunta *Corazón-de-Hierro*, “la razón del más fuerte es siempre la mejor” (Sade, 1979, p. 42). Ahí ya no hay humanismo ni búsqueda eudemonista. No es que el libertino no pueda hacer nada al respecto, sino que no quiere hacer nada, ha asumido la Ilustración como ese “contexto social de ofuscación” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 55). Como entiende las condiciones reales, quiere aprovecharlas en su beneficio privado y hacerse valer como señor y legislador.

Este *ethos* libertino se presenta como acorde al capitalismo, y las hermanas Justine y Juliette, despojadas de su estado de propietarias en su niñez ante la muerte de sus padres, son uno de los ejemplos de Sade para dar cuenta de las condiciones en que los individuos participan de la sociedad. Mientras Juliette se percata de su estado de fragilidad por carecer de capital, y se subsume a su instinto de autoconservación consciente de dicha naturalización de los instintos de dominio, Justine vive en la superstición de la libertad, la igualdad y la fraternidad, en su concepción pre-moderna, es decir, la religión. Las dos hermanas se separan, y son extremos que no se tocan: Justine, soportando la modernidad en su resguardo religioso, pasará de vejación en vejación hasta su muerte, y Juliette, asumiendo y sumergiéndose en la modernidad, hará de cada día una búsqueda incesante de acumulación para su placer. Justine y Juliette son las dos caras de la Ilustración, su carácter contradictorio: Justine es la ideología ilustrada, el autoengaño que permanece en la apariencia, su forma de compasión es conservadora del sufrimiento, es aislada de la agencia social en la que tendría algún sentido. Juliette es lo que la Ilustración realmente es: el cumplimiento del interés privado, el devenir desigual, donde el sufrimiento de muchos es racional, precisamente porque permite el empoderamiento excluyente de los otros; el principio de dominio es aceptado.

Sade hace de Justine una mártir de la modernidad. Ella se sostiene en principios religiosos y valores de un ascetismo acorde a la ideología de la sociedad civil burguesa, pero no a la realidad de ésta, que dicha ideología precisamente perpetúa. Acepta los males *que la Providencia le envía* esperanzada en la recompensa divina por tanto sufrimiento. Justine da cuenta de que la moral humana en la época que Sade retrata, es aquella de un individualismo brutal, ajeno a cualquier idea de humanidad. El rechazo de su sociedad

hacia Justine por no sumirse y entregarse a la objetivización de sí para el goce privado de otro, es el rechazo a cualquier ápice de desequilibrio en el orden fundado en los valores de la propiedad privada. A su pesar, la justicia divina a la que apela la heroína de Sade no es otra cosa, en su época, que la justicia del capital. El sostenimiento o pérdida de su dignidad, es decir, de su valor como individuo autodeterminado, está dado por su posición en cuanto poseedora o no de dinero, propietaria privada o no. Las vejaciones a que es violentamente impulsada todo el tiempo son el desesperado interés de su sociedad por reducirla a mercancía. Desposeer es no ser legisladora de la arbitrariedad social. Así se lamenta Justine al ser inculpada injustamente por robo:

el proceso de una infeliz sin valimiento ni protección está pronto hecho en un país donde se cree que la virtud es incompatible con la miseria, donde el infortunio es una prueba completa contra el acusado; ahí una injusta prevención hace creer que quien ha debido cometer el crimen, lo ha cometido; los sentimientos se miden de acuerdo con el estado en que se encuentra el culpable; y si el oro o los títulos no establecen su inocencia, la imposibilidad de que pueda ser inocente queda entonces demostrada (Sade, 1979, p. 33).

En mi lectura, encuentro una gradación en el *ethos* libertino, un contraste entre aquellos libertinos que han sido en su momento corderos, dominados, y aquellos que representan a una aristocracia que desde su cuna encuentra en el hundido un otro completamente ajeno a su especie. Para el primer caso, que implicaría un estado todavía lastimero y de dolor frente al fracaso de la Ilustración como movimiento humanista de la modernidad, los descreídos no logran reconciliar totalmente la realidad con su razón. Incluso, para ellos la naturaleza humana no se corresponde con las condiciones sociales reales, con la desigualdad existente, mientras que eso en un libertino logrado o totalmente consecuente no aplicaría; en su caso, la Naturaleza humana estaría precisamente en corresponderse con la organización social construida a partir del dominio.

Los libertinos son los no-virtuosos, los no-humanistas, los que no creen en la justicia social. El libertino es el que se ha despojado de toda idea de progreso, desdeña de la historia, y se dedica a la inmediatez. Por eso digo que el libertino es consciente y detractor de un estado de cosas falso, pero este señalamiento no es una denuncia, no es para cambiarlo, sino para

aprovecharse de él. Ahí no hay ningún sacrificio, en el sentido de una búsqueda de relación entre individuo y organización: por el contrario, ellos dejan de sacrificarse, porque ya no hay un fin social por qué hacerlo, ni siquiera en un sentido ideológico, como es el caso de los virtuosos, los que pregonan la compasión. El libertino se dio cuenta del sacrificio que persistía desde el tiempo mítico, y parte de esta consciencia para, individualmente, salir de él. Digo que no es una cuestión reducible a un problema de clases porque el libertino no tiene como fin la acumulación. Es más bien una cuestión de introyección de una forma de razón, de perfecta armonía entre el pensamiento y la realidad sumida en el dominio como violencia. En ese sentido, la acumulación para Juliette tuvo como fin proveerse de una seguridad para desplegar toda su *naturaleza*. El sueño o la utopía de Sade pareciera ser un estado de poder tal, que el libertino no tuviese obstáculo moral o social a sus deseos inmediatos, y, al ser consecuente con el reconocimiento de la realidad dada, ese poder viene dado por el capital. A este estado de cosas lo denominará *sociedad criminal* (Cf. Sade, 1979, p. 100): una organización sin leyes que castiguen, que impidan obrar a los impulsos de la *Naturaleza*. Todos son allí *felices y despreocupados*, pondrá el Marqués en boca de su libertino Rodin, el cirujano, que aparece como precursor del médico nazi Josef Mengele. En la *sociedad criminal*, los individuos hacen sin temor, y se vengan de cualquier injuria con facilidad.

Me atrevo a clarificar citando extensamente al mentado libertino Rodin, en su intento de persuadir a Teresa (Justine):

Al recibir menos de lo que doy, hago un mal negocio, soporto mucho más daño de las privaciones originadas por el hecho de ser virtuoso, que bien recibo de aquéllos que lo practican; como el arreglo no es equitativo, no debo pues someterme a él, y convencido, por ser virtuoso, de no causar a los demás tanto bien como el que recibiría de las penas al obligarme a serlo, ¿no valdrá pues más que renuncie a proporcionarles una felicidad que debe costarme tanto daño? Queda ahora el mal que puedo causar a los demás por ser yo vicioso, y el mal que yo a mi vez recibiré si todo el mundo se me parece.

Admitiendo una completa circulación de vicios, me arriesgo seguramente, estoy de acuerdo; pero la pena experimentada por todo lo que arriesgo se

compensa por el placer de todo lo que hago arriesgar a los demás; y aquí es donde la igualdad queda restablecida, donde todo el mundo, más o menos, es igualmente feliz, cosa que no ocurre, ni podría ocurrir, en una sociedad donde unos son buenos y los otros malos, porque de esta mezcla surgen trampas perpetuas, que no existen en el otro caso. En la sociedad mezclada, todos los intereses son distintos; he ahí la fuente de una infinidad de desgracias; en la otra asociación, todos los intereses son iguales, cada individuo que la compone está dotado de los mismos gustos y de las mismas inclinaciones, todos marchan hacia el mismo objetivo, todos son felices (Sade, 1979, p. 99).

Al igual que su hermana Juliette, su compañera de celda y posterior abusadora, Dubois, es crítica ante la moral de Teresa (Justine), y plantea de manera clara el descreimiento ante cualquier ápice de justicia social como legitimador de un egoísmo que, en este personaje, es incluso la única forma de justicia posible, ya que, según señalé, sería una libertina no-realizada o que ha padecido la desigualdad desde el lugar del dominado, del que en su actitud criminal busca escapar:

la dureza de los ricos justifica la mala conducta de los pobres; que su bolsa se abra a nuestras necesidades, que la humanidad reine en sus corazones, y entonces las virtudes podrán establecerse en el nuestro; pero en tanto que nuestro infortunio, nuestra paciencia en soportarlo, nuestra buena fe, nuestra servidumbre sólo sirvan para aumentar nuestras cadenas, nuestros crímenes serán obra de ellos, y seríamos muy necios de no emplearlos como un medio, cuando pueden hacer menos pesado el yugo que nos pone su crueldad. La Naturaleza nos ha hecho nacer a todos iguales, Teresa; si la suerte se complace en desbaratar ese primer plan de las leyes generales, nos corresponde a nosotros corregir los caprichos y reparar, mediante nuestras artimañas, las usurpaciones del más fuerte. Me gusta oír a esa gente rica, a esos nobles, a esos magistrados, a esos sacerdotes; me gusta verlos predicar la virtud. Es muy fácil protegerse contra el robo, cuando se posee tres veces más de lo que se necesita para vivir; (...). Pero a nosotros, Teresa, a quienes esa bárbara Providencia, a la que tú, en tu locura, has convertido en ídolo, nos ha

condenado a arrastrarnos en la humillación como la serpiente se arrastra por la hierba; nosotros, los desgraciados porque somos débiles; nosotros, cuyos labios sólo beben hiel y cuyos pies sólo pisan espinas, ¿quieres que prescindamos del crimen cuando su mano es la única que nos abre la puerta de la vida, nos mantiene en ella, nos protege y nos impide perderla? ¿Quieres que, perpetuamente sometidos y degradados, mientras que esa clase que nos domina cuenta con todos los favores de la fortuna, nos reservamos solamente la pena, el abatimiento y el dolor, la necesidad y las lágrimas, la deshonra y el cadalso? ¡No, no, Teresa, no! O esa Providencia que tú reverencias sólo merece nuestro desprecio, o bien no son éstos sus designios (Sade, 1979, pp. 36-37).

Si en una moral materialista, como señala Horkheimer (1999), la compasión era incluso una petición de principio sensualista que daba cuenta del carácter de género del ser humano, en la sociedad civil la manera en que ésta se presenta, en términos de religiosidad, limosna y justicia divina, es de un idealismo burdo. La compasión es reaccionaria si se plantea como aislada de las condiciones sociales reales; como dicen los autores, “no es la blandura, sino la limitación, lo que hace problemática la compasión: ésta es siempre insuficiente” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 115). El criminal de Sade no le rinde pleitesía a una virtud que sabe fallida en la realidad dada, él es la conciencia de su deformidad, él quiere negar de manera violenta, con su desprecio y su praxis destructora, la Providencia, que solo asentiría reconocer como terrenal. El odio a la virtud es la conciencia del valor meramente ideológico que cumple en la sociedad dada, y si en estos descreídos no consecuentes es una queja lastimera ante la falta de humanidad en la razón, para los descreídos realizados, los sujetos lógicos de la Ilustración, es un obstáculo que le impide al libertino desatar en su totalidad lo que él considera el estado de cosas racional, que no hay que buscar más que en sus impulsos egoístas más enajenados de la moral, lo que él considera su naturaleza, o los atributos que ella le otorgó, y a los que no puede escapar. El aspecto normativo de este *ethos* libertino entiende como natural el dominio, y con este descarte de una relación dialéctica entre individuo y sociedad, en cuanto libertad individual como libertad social o colectiva, se entrega al carácter destructivo de la Ilustración. En este sentido, toda autoridad fundada en el virtuosismo señalado correctamente por ellos como malogrado -en tiempos

de Sade, claramente los principios de la Revolución Francesa-, que trasciende la sociedad civil y la atomización de placer y dolor y, más en general, del concepto de libertad, es odiada y atacada: “el espíritu ilustrado es enemigo de la autoridad sólo cuando ésta carece de fuerza para obligar a la obediencia; es enemigo del poder que no es tal” (p. 99).

Cuando los personajes de Sade justifican sus crímenes como parte de la *Naturaleza*, como cumplimiento de sus designios, demuestran que han renunciado -se han descreído- de un humanismo, y se han determinado totalmente por la sociedad civil *sin* su ideología humanista, sin su *mala conciencia* (Marcuse, 1978). Ellos entienden, sin este velo, la realidad moderna, y la asumen totalmente, la vuelven verdadera. De esta manera, “la compasión no ahoga la Naturaleza” (Sade, 1979, p. 122), dice Dom Severino, monje superior del convento Saint-Marie-des-Bois, mientras se excita ante las lágrimas de Justine. También el Monje Clément tras reproche de Teresa (Justine) por su actitud despiadada frente a sus reclusas: “¡Vaya! ¿Los hombres no comprenderán jamás que no existe ninguna clase de gustos, por raros, por criminales que puedan ser juzgados, que no dependan de la organización que hemos recibido de la Naturaleza?” (p. 152). Las leyes de la Revolución, que también el pícaro Dolmancé (Sade, 1991) criticará por su ausencia de relación con los impulsos de dominio, son aborrecidas por el monje al ser precisamente mala conciencia, tropos para dar rienda suelta a las diferencias esencializadas: “¿Con qué derecho las leyes que únicamente son hechas para la felicidad de los hombres se atreverán a someter a aquél que no puede corregirse o que sólo lo logrará a expensas de esa felicidad que deben garantizarle las leyes?” (Sade, 1979, p. 152). Así mismo, Sade (1991) expresa que estas aficiones libertinas, que asocian a la más primaria naturaleza individual, “no son más que el medio por el cual la naturaleza trata de impulsaros a que realicéis su tarea” (p. 9). Someterse a estas pasiones es dar cuenta de la perfección de la razón, ya que esta naturalización del egoísmo aislado es resultado de una razón científica que encontró en ella su unicidad sistemática, su principio organizador. La represión del ímpetu de dominio, en estos términos, es antinatural e irracional, y no es acorde a la Ilustración ni a la reconciliación alcanzada por el hombre.

Para Sade, en ese sentido, ser republicano implica la permisividad ante la particularidad instintiva de cada individuo. Como bien señala Horkheimer (2007), al carecer la razón de fines objetivos, “todos los afectos están igualmente distantes de ella” (p. 101):

Debemos reconocer de inmediato que no pueden existir tantas leyes individuales como hombres hay, pero cualesquiera leyes *universales* que se decreten deberán ser tales, que haya lugar a excepciones para quienes no sienten inclinación por someterse a ellas. En realidad, el castigo de un hombre por haber violado una ley que no podía respetar no es más justo que el castigo a un ciego que no ha podido distinguir los colores” (Sade, 1991, p. 73).

El orden político que castiga el crimen del más fuerte, no es entonces acorde al orden natural. La Naturaleza inmutable, que hay que permitir a toda costa, es el despliegue de la relación de dominio, y es concebida por los libertinos como condición inmanente a su humanidad, ya sea para asumir la posición del dominante o del dominado. Seguir a la naturaleza es acá lo mismo que seguir a la razón, y las convenciones sociales que no den cuenta de dicha reconciliación son retardatarias. Al respecto dice Clément, verdugo de Justine:

La educación, por más que haga, no cambia nada, y quien tiene que ser un malvado se convierte en malvado con toda seguridad, por excelente que sea la educación que se le haya dado, al igual que aquél cuyos órganos han sido dispuestos para el bien, corre hacia la virtud aunque el maestro le haya faltado. Ambos han obrado de acuerdo con su organización, según las impresiones que hayan recibido de la Naturaleza, y si uno no es digno de castigo tampoco el otro merece ninguna recompensa (Sade, 1979, p.155).

Dice Clément que no somos dueños de nuestros gustos, ya que eso responde al “imperio de la Naturaleza” (Sade, 1979, p. 160). El hombre no comete crímenes, porque todo lo que hace es cumplir con su naturaleza. De esta manera, dice, el hombre que sigue sus instintos y busca a toda costa satisfacer sus placeres es “el hombre de la Naturaleza” (p. 161). La unicidad del sistema es clara para el monje, el principio organizador es realmente logrado en su razón científica:

Lobos que devoran corderos, corderos devorados por lobos, el fuerte que sacrifica al débil, el débil víctima del fuerte, he ahí a la Naturaleza, éstos son sus designios, sus planes; una acción y una reacción perpetuas, una multitud de vicios y de virtudes, un perfecto equilibrio, en una palabra, que resulta de la igualdad del bien y del mal sobre la Tierra; equilibrio esencial para el mantenimiento de los astros y de la vegetación, y sin el cual todo sería destruido en un instante (Sade, 1979, p. 162).

Si “el individualismo de Kant aún contiene en sí la verdad del socialismo” (Horkheimer, 1973, p. 214), el individualismo de Sade se ha apartado completamente de dicha verdad, estancando las posibilidades humanas a sus posibilidades individuales inmediatizadas, correspondiendo así con la ciencia reducida a autoconservación. Es en ese sentido que dicha autodeterminación individual sádica es falsa, porque su oposición a la sociedad es adialéctica. La inmediatez a que me refiero, a que es limitada la razón, “hace de ésta un principio meramente hostil al pensamiento” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 103). La inmediatez da cuenta del carácter externo de la racionalidad que se quiere yuxtaponer de manera perfecta a la realidad, da cuenta del aislamiento de la razón práctica frente a la vida social.

El Marqués de Sade da cuenta del *estado de ofuscación*. Sus personajes son el contrasentido de la Ilustración, o más bien, son la determinación o concreción en la historia de la Ilustración. Ellos dan cuenta del proceso real a que ha llevado el desprendimiento de la naturaleza y el grito de terror que funda esta diferencia. La sociedad civil ha estancado el *universal racional*, la “autorrealización cooperativa” (Honneth, 2009, p. 33). Los libertinos, descreídos del proyecto de ilustración como humanización y autorrealización de la especie por las evidencias innegables de la realidad fáctica, vuelcan su actividad, su relacionamiento con el otro, a llevar mediante sus acciones violentas esta verdad, y posicionarse, dentro de ella, como señores. La crueldad, el asesinato, el robo, y el placer en toda inmolación del otro, son tanto la afirmación contundente del fracaso de la Ilustración como el impulso a imposibilitar una correspondencia o identidad absoluta entre la sociedad civil y el discurso ilustrado con que se pretende perpetuar. El libertino es el portador de la

verdad, en cuanto ella es que la condición social establecida es falsa, y en cuanto su actuar vislumbra el interés particular mediante el que rige la organización social.

Al rechazar el sacrificio a la individualidad caracterizado por el aspecto moral de la organización, el libertino cree conseguir la autonomía individual y el desarrollo total de sus potencialidades. Él configura una nueva sociabilidad, pero en ésta las relaciones sociales responden al interés privado únicamente, un carácter mercantil que de esta manera completa o perfecciona la oposición maniquea entre individuo y sociedad. El desmarque del sacrificio individual lo llevó, en su otro extremo, al sacrificio de cualquier socialización posible, de cualquier relación humana que no se limite a la imposición de instintos. En la atomización total ante el descreimiento de cualquier valor colectivo de la libertad, el sacrificio aparece tan limitante y doloroso como aquel con que su comportamiento el libertino quería evadir. En su dedicatoria a todos los libertinos al comienzo de la *Filosofía de tocador*, Sade los invita a la inmediatez sensorial más ajena a la reflexión de su relación con el ámbito social de la siguiente manera:

Debemos percatarnos de que fuimos lanzados a esta vida de aflicciones sin nuestro consentimiento, y que desde el albor de nuestra conciencia hemos sido asaltados por los sofismas de quienes aprovechan nuestra condición; si queremos gozar el más breve momento de placer –si deseamos plantar ocasionalmente una rosa en el rocoso sendero de la vida- tendremos que sacrificarlo todo a las exigencias de nuestros sentidos (Sade, 1979, p. 9).

El aspecto del sacrificio que se revela en este excursus sobre el Marqués de Sade en la *Dialéctica de la Ilustración* es la limitación de la Ilustración a autoconservación en el plano de la absoluta individualidad, así como el capítulo del mismo libro dedicado a la industria cultural lo es en el plano de la absoluta colectividad en cuanto homogeneizada y reducida a su estilo. En ambas, la razón planificadora apunta al mismo fin reaccionario, siendo la segunda una estilización o perfeccionamiento de la primera.

No es fortuito el odio de Sade a la familia, que Horkheimer había valorado como espacio de resistencia y posibilidad de ruptura de la armonía que ocultaba la contradicción (Horkheimer, 1973). Ese desprecio es el desprecio a cualquier limitación del interés privado

en su decurso hacia devenir en ley general, y a su imposición como serialización de producción y de ocio. Es en este sentido que Honneth (2009) apunta que “en la forma de interacción de la familia burguesa del siglo XIX había planteada una racionalidad emocional cuyo potencial no pudo activarse por la profundización de la competencia y la monopolización” (p. 43); esa racionalidad emocional era el aspecto de la autonomía que estaba en Kant y que la sociedad civil llevada a determinación objetiva violentó. El devenir lógico de la historia no es necesariamente su devenir humano, y el triunfo de la competencia es el del libertino, que se presenta como el más competente. El desprecio de los señores sobre sus propias hijas, por representar precisamente ese residuo de contradicción a su razón omniabarcante, tanto en los monjes del convento Saint-Marie-des-Bois (Sade, 1979), como en los poderosos propietarios de las *120 Jornadas de Sodoma* (Sade, 2003), es el trazo que el Marqués más claramente desarrolla; no solo son humilladas y tratadas como las demás reclusas, sino que son tratadas con especial crueldad. Así mismo, cualquier embarazo, signo de maternidad y procreación, es castigado de la forma más violenta. Igualmente, la incitación de Dolmancé a Eugenia, en la *Filosofía de tocador* (Sade, 1991) a la desobediencia a sus padres, e incluso el castigo a su madre, es la consciencia clara de oposición que este resquicio del ámbito privado representa para el total desarrollo de la sociedad civil como competencia de intereses privados.

El placer para los libertinos está dado, en últimas, en su reducción a la planificación, siguiendo así la misma lógica del odio a la familia como espacio de ruptura de la identidad; es de esta manera que consiguen retornar a la naturaleza, precisamente el carácter en que se presenta el placer en la civilización, pero en un estado racionalizado y subsumido totalmente a la organización (Cf. Adorno y Horkheimer, 2007, p. 117). Los estrictos reglamentos, que se rigen por la arbitrariedad intencionada de los señores para tormento de sus esclavos, es la expresión última de su reducción a esquema; tienen un carácter meramente *rutinario* (p. 116), son la reproducción incansable de la afirmación autoconservadora. Como en los ornamentos de masas (Kracauer, 2008), estetizan el orden racionalizado no ya sólo del trabajo, sino de la vida, para dar cuenta de su completa sumisión a la inmediatez; son la “expresión intelectual del modo mecánico de producción” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 116). Sade exalta el “plan considerado en sí mismo” (p. 101), adelantándose en su claridad de la identidad entre razón y dominio a Auschwitz,

presentándose como su precursor: “Los vicios privados son en Sade (...) la historiografía anticipada de las virtudes públicas de la era totalitaria” (p. 130).

Sade es el espejo ante el que se horroriza la Ilustración. Él es el escritor “más franco” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 129) de la revolución y el naciente republicanismo, que da cuenta, ya sin velos y temores, “del pensamiento como órgano del dominio” (p. 129). Esta claridad lo constituye en un instrumento para la crítica, siendo su obra “una palanca” para el rescate de la Ilustración, que en él se muestra en su verdad: desbocada hacia la irracionalidad y la barbarie. Sade se despoja de cualquier asunción del progreso como logro humanizador, asume este discurso tal como realmente es: pura ideología; es en ese sentido que es más misericordioso que los progresistas que lo juzgan (p. 130). Al dar este salto, reconcilia, tal como era deseo de la Ilustración, razón y naturaleza, al hombre con su exterioridad, pero lo hace bajo el orden del dominio, bajo una razón identificadora, y el resultado es la imposibilidad del sostenimiento de dicha reconciliación como condición de especie. Al despojar a la autoconservación de la contradicción moralista de la compasión, de su *mala conciencia*, revela su verdad; por eso señalo que son los descreídos, como Sade, los portadores de la verdad.

Referencias

Adorno, T. & Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.

Honneth, A. (2009). Una patología social de la razón: Acerca del legado intelectual de la teoría crítica. En *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (27-52). Madrid: Katz Editores.

Horkheimer, M. (1973). *Teoría Crítica*. Barcelona: Barral Editores.

_____. (1999). Materialismo y Moral. En *Materialismo, metafísica y moral* (99-158). Madrid: Tecnos.

Kracauer, S. (2008). El ornamento de la masa. En *La fotografía y otros ensayos* (51-65). Barcelona: Gedisa.

Marcuse, H. (1978). Acerca del carácter afirmativo de la cultura. En *Cultura y Sociedad* (45-78). Buenos Aires: Sur.

Sade, M de. (1979). *Justine*. Bogotá: Círculo de Lectores.

_____. (1991). *Filosofía de Alcoba o “los maestros libertinos”*. Madrid: Grupo Editorial Babilonia.

_____.(2003). *Las 120 Jornadas de Sodoma*. Barcelona: Tusquets Editores.