

VEGANISMO Y ANTROPOFAGIA

EL ARGUMENTO ANTIESPECISTA EN SADE

**VEGANISMO E ANTROPOGAFIA
O ARGUMENTO ANTI-ESPÉCISTA NO SADE**

**VEGANISM AND ANTHROPOPHAGY
THE ANTI-SPECIESIST ARGUMENTO IN SADE**

Enviado: [26/04/2020]

Aceptado: [30/05/2020]

Rafael Arce
IHuCSO-CONICET
Email: rafael.arce@gmail.com.

Laura Soledad Romero
IECH-CONICET
Email: laurasoledadromero@gmail.com.

Este trabajo propone una lectura del problema de la animalidad la novela de Sade *Juliette o las prosperidades del vicio*. Para ello, examina su concepción materialista en relación con el tema de la corporalidad, atendiendo especialmente a la hipótesis de un materialismo encarnado y no-mecanicista. En este contexto, se examinan los argumentos sadianos anti-humanistas, a partir de una comparación entre la vida humana y la vida animal. La animalidad sadiana, como figura de la naturaleza, permitiría derivar una consecuencia anti-especista y, por lo tanto, extraer consecuencias inquietantes que equiparan la antropofagia como práctica libertina y la alimentación carnívora como práctica naturalizada de nuestras sociedades sacrificiales.

Palabras clave: materialismo, animalidad, naturaleza, sociedad sacrificial, sociedad libertina.

Este trabalho propõe uma leitura do problema da animalidade no romance de Sade *Juliette ou da prosperidade do vício*. Para tanto, examina sua concepção materialista em relação ao tema da corporeidade, dando especial atenção à hipótese de um materialismo encarnado e não-mecanicista. Neste contexto, os argumentos sadianos anti-humanistas são examinados, com base numa comparação entre a vida humana e animal. A animalidade sadiana, como figura da natureza, permitiria derivar uma consequência anti-espéciesista e, portanto, tirar consequências perturbadoras que equacionariam a antropofagia como uma prática libertinagem e a alimentação carnívora como uma prática naturalizada de nossas sociedades sacrificiais.

Palavras-chave: materialismo, animalidade, natureza, sociedade sacrificial, sociedade libertina.

This work proposes a reading of the problem of animality in Sade's novel *Juliette or the prosperities of vice*. This work proposes a reading of the problem of animality in Sade's fictional work. To do this, it examines its materialist conception in relation to the subject of corporality, paying special attention to the hypothesis of an embodied and non-mechanistic materialism. In this context, Sadian anti-humanist arguments are examined, based on a comparison between human and animal life. Sadian animality, as a figure of nature, would allow us to derive an anti-speciesist consequence and, therefore, draw disturbing consequences that equate anthropophagy as a libertine practice and carnivorous feeding as a naturalized practice of our sacrificial societies.

Key Words: materialism, animality, nature, sacrificial society, libertine society.

1. Sade: sistema y paradoja.

Si en algo coinciden muchos de los intérpretes de Donatien Alphonse François de Sade es en su carácter de precursor. Esta condición radicaría en el modo en el que esta obra fue intempestiva respecto de su tiempo y, en consecuencia, planteó problemas que desafiaron las condiciones de legibilidad de sus contemporáneos. Tanto más cuanto la actualidad de algunos de sus problemáticas (la libertad, la revolución, el despotismo, el Estado, el individuo, la igualdad, la fraternidad, la religión) habría resultado urticante por la manera heterodoxa en la que fueron abordados. Sade fue un hombre de su tiempo, pero lo fue adelantándose a éste (Barthes, 1997, p. 17).

Este carácter de precursor puede entenderse de dos modos. El primero, el más claro, es el histórico. En este sentido, la obra de Sade se habría anticipado a Sigmund Freud, a Friedrich Nietzsche, a Carl Schmitt, a Michel Foucault, a Georges Bataille, al anarquismo, al fascismo, al totalitarismo, al punto de haberse “desencontrado” con el nazismo¹. El segundo sentido, más equívoco, podemos llamarlo “textual”: es su carácter precursor tal como lo entiende Jorge Luis Borges. En esta clave, resulta admisible el anacronismo, inadmisibles en el primer sentido. La obra de Sade, entonces, puede ser iluminada por obras que vinieron después, por problemáticas que solo el siglo XX y el inicio del XXI plantearon, por autores que tal vez no le deban nada al divino Marqués, pero que permiten formular en su obra cuestiones a las que, en efecto, no se anticipó y seguramente ni siquiera pudo, o quiso, pensar. Este sentido de lo precursor plantea evidentemente un problema. Para usar el paradigma de Borges: si Franz Kafka permitió percibir, en unos cuantos textos del pasado –textos diferentes de Kafka y diferentes entre sí– elementos “kafkianos” (Borges, 2007, pp. 107-109), ¿cuál es el estatuto de lo que se lee? ¿Es una invención del lector? ¿Cómo se entiende que la obra de Kafka vuelva posible esa lectura, una vez que admitimos que ese texto del pasado no se adelantó ni anticipó al escritor checo?

Para plantearlo de modo formulario: ¿Sade poshumanista? Como crítico del humanismo, todavía puede pensarse su carácter precursor en un sentido histórico. Ahora bien, ¿Sade proto-feminista? (Zorrilla Sirlin, 2016) ¿Sade biopolítico? (Ludueña Romandini, 2015). O, todavía más: ¿Sade precursor del pensamiento de la animalidad? (Jeangène Vilmer, 2014). Eso ya es más difícil y obliga a situarnos en la

¹ “El desencuentro histórico entre sadismo y nazismo lo causó el propio Nietzsche, que se había encarnizado contra la moral cristiana sin ahorrarle blasfemias al judaísmo, el antecedente inmediato de su enemigo mortal. Igualmente, no hace falta demasiado esfuerzo para imaginarse por qué el nazismo siempre preferiría a un alemán más que a un francés. Además, Sade –un ilustrado– no tenía ninguna relación con Grecia ni ningún componente fáustico que permitiera entroncarlo con la tradición romántica local” (Schwarzböck, 2001, p. 102).

incómoda posición del precursor borgiano: leer, a partir de problemáticas y textos posteriores, cosas que no estaban ahí y que, sin embargo, de algún modo, ya estaban.

Ahora bien, la dificultad de la obra sadiana, su carácter sistemático y, simultáneamente, llena de paradojas y de aparentes contradicciones, nos obliga trazarnos algunos límites. Muchos de los más brillantes intérpretes del siglo XX pretenden no disolver las contradicciones del sistema sadiano, sino, por el contrario, tratar de ceñirlas en términos de paradojas. En este sentido, el pensamiento de Sade se complace en extraer las consecuencias no deseables –o inconscientes– de la propia Ilustración, lo que significa, ulteriormente, de la Razón sin más (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 141). Sade habría sido así la “parte maldita” de la Ilustración, su consecuencia no deseada. La Revolución Francesa, que trastornó todas las dimensiones de la vida social, no se interesó mucho por la “literatura”, esa extraña institución que todavía no tenía nombre. Para los mismos ilustrados, el relato literario, y más precisamente la novela, era una actividad yuxtapuesta a la tarea filosófica y permeada además por ésta. Rousseau escribe *Julia, o la nueva Eloísa*, Voltaire *El Cándido*, Montesquieu *las Cartas persas*. Sade invierte esta tradición²: multiplica las novelas, exaspera la extensión, para exponer de modo literario un sistema imposible o “que no cierra”: “El escritor se reconoce en la Revolución. Ella le atrae porque es el tiempo en que la literatura se vuelve historia. (...) Sade es el escritor por excelencia, ha reunido todas las contradicciones (Blanchot, 2007, p. 286).

Podríamos entonces proponer la siguiente paradoja. Si es posible restituir a Sade un pensamiento sobre la animalidad que se inscriba en el giro poshumanista del que todavía somos contemporáneos, ello es así porque la radicalidad de su planteamiento materialista y su concepción de la corporalidad permiten hacer converger esas ideas con algunas sobre la animalidad en nuestro tiempo, aunque sus consecuencias éticas y políticas sean muy diferentes y quizás exactamente contrarias. Para Theodor Adorno, la Ilustración culmina en ese “matadero” que fueron los campos de exterminio (Adorno, 2002, p. 333). Para otros, Auschwitz y Treblinka continúan actuando para esas formas de la otredad que son los vivientes no humanos (Cragolini, 2016, pp. 38-39). Para Foucault, mientras la soberanía antigua se ha pensado como prerrogativa de dar muerte, la biopolítica moderna se define por su acción de administrar, aumentar, multiplicar pero a la vez controlar y regular las poblaciones (Foucault, 2008, pp. 128-130). Otros piensan que esta conjetura soslaya la condición sacrificial de los animales en el capitalismo industrial

² Para una lectura de la inversión que el personaje de Juliete opera con la Julia rousseauiana cfr. (Castro, 2015).

y posindustrial, los cuales seguirían sometidos a la soberanía antigua, con el agravante de que se los hace nacer, se los hace vivir, se los tortura y finalmente se los extermina (Cragolini, 2016, pp. 18-21). Para quien la impersonalidad administrativa y la frialdad apática del moderno matadero evocan la gélida administración de tortura y muerte de un campo de exterminio, la crueldad de la imaginación sadiana no puede comparársele, aunque quizás, también, la haya previsto.

En este trabajo nos atenderemos a una sola novela de Sade, *Juliette o las prosperidades del vicio*. Tal elección se fundamenta, por un lado, en el carácter representativo del texto³ (es una de las novelas más trabajadas por los intérpretes sadianos) y, por otro, en la tematización de problemáticas muy afines a nuestros intereses, como son, además del materialismo y del problema del cuerpo, otras menos sistemáticas como el estatuto de la vida, el sacrificio animal y la antropofagia. Si, para Roland Barthes, la violencia que el texto sadiano imprime a las condiciones de inteligibilidad de su época implican ese “suplemento” que es la escritura (Barthes, 1997, p. 17), para nosotros el estatuto de Sade como escritor significa no hacer una distinción cabal entre el literato y el filósofo. Ni Sade se limitó a usar la narración literaria para exponer su filosofía, ni tampoco puede reducirse su obra a la literatura (de cualquier modo que se la entienda). La *escritura*, en sentido barthesiano, incluye de modo equívoco *lo literario* (en el caso de Sade, el género novelesco), así como también el pensamiento (la filosofía). Justamente, que Sade haya sido un ilustrado tiene como corolario su vocación sistemática; que haya sido, además, un novelista, introduce en el sistema un resto o un suplemento por el cual ese sistema parece no poder cerrarse o estar tensionado siempre por sus paradojas.

2. Materialismo y corporalidad.

Aunque Sade no parece interesarse específicamente por la animalidad, lo hace indirectamente ocupándose del cuerpo, esa “parte animal” cuyo dominio ha sido esencial al proceso de Ilustración (Adorno-Horkheimer, 1998, p. 84). En este sentido, el materialismo de Sade se inscribe en una tradición que se remonta a Lucrecio y llega hasta Issac Newton, pasando por nombres como Tomasso Campanella, Julien Offray La Mettrie, Bernardino Telesio y Thomas Willis, entre muchos otros (Castro, 2018). Este materialismo abarca consideraciones fisiológicas

³ Uno de los que corrobora la importancia de esta novela es Foucault: “Me basaré esencialmente en uno de los últimos textos de Sade, el que se titula *La nueva Justine, o Las desgracias de la virtud*, reedición muy aumentada, en diez volúmenes, de la *Historia de Justine*, y a la cual el propio Sade agregó *Juliette, o Las prosperidades del vicio*. Es un texto aparecido en 1797 y que constituye, creo, una especie de balance, en la formulación más extrema y completa, del pensamiento y la imaginación de Sade” (Foucault, 2013, p. 67).

sobre el cuerpo, químicas sobre la materia y cosmológicas sobre la Tierra y los astros. Para Sade, el espiritualismo es una posición que se refuta, o se discute, examinando el cuerpo humano, esa “máquina maravillosa” (La Mettrie, 1983, p. 12). Los límites del pensamiento sadiano son los del cuerpo humano porque en él reside la clave de la refutación de todo espiritualismo, ya que de lo que se trata es de quitarle lo que la filosofía, desde los Modernos, le extirpó al animal: el alma. Sade invierte el cartesianismo en este sentido: si Descartes, a partir de la postulación de dos sustancias, reducía el animal a la máquina, volviéndolo disponible para el dominio humano y otorgándole al animal humano su dignidad, Sade se propone demostrar que hay una sola sustancia y que lo que llamamos “alma” también es algo de orden material.

Juliette narra la formación de su protagonista como libertina. Desde su adolescencia en el convento hasta su triunfo final, Juliette atraviesa las etapas de un aprendizaje teórico y práctico en el que perfecciona su libertinaje. La práctica del crimen y de la perversión sexual se alternan con las disquisiciones filosóficas en las que los diversos libertinos van exponiendo sus puntos de vista. Los ataques a la virtud, a las leyes humanas, a las ideas de alma y de Dios, se fundamentan en un materialismo que legitima el libertinaje con práctica destructiva al servicio de la naturaleza, concepto sumamente resbaladizo, cuyo sentido no parece estable a lo largo de la novela:

–Mi querida amiga –respondió Madame Delbene–, el universo se mueve por su propio impulso, y las leyes eternas de la naturaleza, inherentes a ella misma, son suficientes, sin una causa primera, para producir todo lo que vemos; el perpetuo movimiento de la materia lo explica todo: ¿qué necesidad hay de suponerle un motor para lo que siempre está en movimiento? (Sade, 2009, p. 39)

La concepción cosmogónica de la primera instructora de Juliette reaparece en varios de los discursos, hasta tomar una forma más sistemática en la disquisición del Papa: “en un mundo como el nuestro debía haber necesariamente criaturas como las que vemos en él; de la misma forma que, sin duda, las hay muy diferentes en otro globo, en otro hormiguero de globos de los que llenan el espacio” (p. 625). La naturaleza coincide con el universo y el mundo que habitamos es uno más: la vida puede tener otras formas en otros mundos, ya que ella no es más que la organización de la materia. Ahora bien, la muerte solo se da al nivel de la desorganización de la materia, que en la experiencia libertina coincide con el cuerpo de la víctima: como tal, la materia es indestructible, eterna (Sade, 2009, p. 44 y p. 620). La muerte no

existe porque no hay destrucción total y, en consecuencia, no hay crimen en sentido estricto:

¡Oh, Juliette!, no perdáis jamás de vista que no hay destrucción real; que la misma muerte no lo es, que ésta, física y filosóficamente considerada, no es más que una diferente modificación de la materia en el principio activo, o, si se prefiere, que el principio del movimiento no deja de actuar jamás, aunque lo haga de forma menos aparente. (Sade, 2009, p. 621)

El principio activo retoma el *pneuma* de los antiguos: átomos en movimiento que se asocian con el calor y el fuego, mientras que el principio pasivo, la materia inerte, se asocia con el frío y la tierra (Castro, 2018, p. 5). El libertino, al destruir, contribuye a la naturaleza, en la medida en que la vida es reconstitución perpetua, eterna lucha entre el principio activo y el principio pasivo. El único crimen sería justamente el que atentara contra el universo: “Intentemos absorber los rayos del astro que nos ilumina, intentemos cambiar la marcha periódica de los astros, de los globos que flotan en el espacio: éstos son los crímenes que verdaderamente la ofenderían [a la naturaleza]” (Sade, 2009, p. 623). El sol, fuente cósmica de calor, insufla de movimiento a la materia organizada que se manifiesta como vida: “El alma del hombre (...) no es más que una parte de ese fluido etéreo, de esa materia infinitamente sutil cuya fuente está en el sol. Esta alma (...) es el fuego más puro que existe en el universo” (Sade, 2009, p. 434). El principio activo de la vida se asocia asimismo a esta “materia infinitamente sutil”, mientras que el principio pasivo es materia densa, pesada, que cae a la tierra (Castro, 2018, pp. 5-6).

Ahora bien, es un lugar común en la lectura de Sade hablar de la concepción del cuerpo humano como máquina. Para algunos intérpretes, tal simplificación soslaya algunos matices. También la máquina cartesiana es un lugar común que lecturas más sofisticadas matizan. Siguiendo a Jacques Derrida, el momento clave de la meditación cartesiana consiste en deducir el alma de una operación de suspensión de todo lo que en el *cogito* hay de vida, de auto-afección y, en consecuencia, de corporalidad y de animalidad:

Esta prudencia no lo empuja sólo a sustraer del “yo soy” su propio cuerpo viviente que él objetiva, en cierto modo, como si fuese una máquina o un cadáver [...]. Cada vez que tiene que evocar, a modo de experiencia, esos signos de vida o de animación, por consiguiente, de animalidad que son la auto-afección y la auto-moción del sentirse, alimentarse, moverse los relaciona con un alma viva que, en

cuanto tal y todavía objetivable, podría no ser sino solo un cuerpo. (Derrida, 2008: p. 90)

El alma sería, y Derrida cita a Descartes, “algo absolutamente raro y sutil, como un viento, una llama o un aire muy fino, que se insinuaba y se extendía a partir de las partes más groseras” (p. 90). Esta “llama”, desde luego, recoge toda la tradición del alma como fuego, como algo a la vez material y fluido. De la respuesta cartesiana “soy una cosa que piensa” se derivan las dos sustancias, una extensa que incluye al alma misma como un efecto de la materia, de la máquina maravillosa que es el hombre vivo y de la máquina menos compleja que es el animal vivo, y otra que fundamenta al sujeto, que es la sustancia del pensamiento. Esto significa que, para Descartes, la vida queda del lado de la materia, pero su propia meditación tiene problemas para separarla, puesto que toda su figuración del cuerpo lo convierte cada vez en un cadáver o una máquina inerte. ¿Dónde queda, entonces, la vida? ¿Qué es esta alma que no es inmaterial pero que tampoco parece poder concebirse enteramente como materia bruta, “grosera”, sino como “sutil”?

Recogiendo otra tradición, la de los materialismos fisiológicos, médicos y químicos de su época, Sade considera, no la inexistencia del alma, sino la existencia de un alma material: “El alma (...) no es otra cosa que la materia sutilizada hasta cierto punto, medio por el que ha adquirido las facultades que nos maravillan” (Sade, 2009, p. 45). Si complejizamos el materialismo de la época, podemos considerar el cuerpo-máquina o bien más cerca de la vida, o más cerca de la inercia del cadáver:

Unlike the approach to the body that sees it as just so many funnels, pulleys and bellows, or that seeks to establish basic mechanical laws of the body and the rest of nature, the embodied-materialist approach is “visceral,” figuratively and literally. It is a materialism of vital fluids, touch, affects and passions. [A diferencia de la concepción del cuerpo que lo considera como un conjunto de embudos, poleas y fuelles, o que busca establecer leyes mecánicas básicas del cuerpo y el resto de la naturaleza, la aproximación materialista encarnada es “visceral”, figurativa y literalmente. Es un materialismo de fluidos vitales, tacto, afectos y pasiones.] (Wolfe, 2016, p. 49)

Para Charles Wolfe, habría que distinguir dos materialismos: uno puramente mecanicista, en el que el cuerpo es una máquina como cualquier otra, y otro “encarnado” (embodiment), en el que el cuerpo es uno con sus sensaciones, sus intensidades y sus afecciones. Según Wolfe, el mismo La Mettrie ha sido objeto de

una lectura reduccionista, como puede verse, por ejemplo, en la lapidaria alusión que le dedica Simone de Beauvoir:

Sade concibió en diversas formas las relaciones entre el hombre y la naturaleza. (...) Cuando se limita a buscar justificaciones premiosas, Sade adopta una visión mecanicista del mundo. La Mettrie ha garantizado la indiferencia moral de los actos humanos, declarando: “No somos más criminales abandonándonos a los impulsos primitivos que nos gobiernan que el Nilo en sus inundaciones y el mar en su oleaje”. Así, Sade, para disculparse, se compara con las plantas, las bestias y los elementos. (1956, p. 25)

En efecto, en Sade se trata de una fisiología del orgasmo, de una concepción del cuerpo como máquina, pero, al mismo tiempo, ese cuerpo es un campo de intensidades, que se “enciende” mediante la voluptuosidad y el crimen, y se “apaga” mediante la virtud y la moral. Esta paradoja, la de una máquina voluptuosa, podrá relacionarse con otras aparentes contradicciones del sistema sadiano. El materialismo de un cuerpo voluptuoso no sería, entonces, mecanicista, sino vital, “energético”⁴, para decirlo en términos más modernos o, en términos de la época, “eléctrico”. La naturaleza, o universo, es autosuficiente, no necesita de ningún Dios, siendo el pensamiento del hombre nada más que una posibilidad de esa transformación sutil de la materia. La electricidad o energía es el recurso de una naturaleza autosuficiente que permite enlazar la vida psíquica y los mecanismos fisiológicos; en este sentido, anula el dualismo cartesiano: “Sade se sert de la notion d’électricité pour rendre compte de l’agitation continuelle de la matière, de l’autonomie de la nature et du génie scélérat” [“Sade se sirve de la noción de electricidad para dar cuenta a la vez de la agitación continua de la materia, de la autonomía de la naturaleza y del genio criminal”] (Castro, 2014, pp. 562-563). En *Juliette*, no solo se hace referencia a los filósofos de la Ilustración y a La Mettrie, sino también a científicos como Newton.

Esquemáticamente, los relatos sadianos alternan la exposición teórica y la práctica libertina. Sin embargo, la novela propiamente dicha está hecha de los relatos de los propios libertinos, como en el gran relato de Juliette, que incluye otros. De esta manera, uno de los enlaces entre esos dos momentos lo constituye el análisis de la experiencia: la teoría demuestra su acierto a partir de la confirmación en la

⁴ Así lo piensa, por ejemplo, Maurice Blanchot en su lectura de Sade: “Además, no hay por qué hacer diferencia entre la energía de la naturaleza y la del hombre: la lujuria es una de especie de rayo, como el rayo es la lubricidad de la naturaleza” (Blanchot, 1990, p. 51).

práctica. O, también, el espíritu “cientificista” de la época se expresa en la necesidad de comprobar la teoría libertina por medio de la inducción (Castro, 2014, p. 563). De ahí que las disquisiciones obedezcan siempre a un punto de vista y no puedan ser consideradas como meras yuxtaposiciones de un sistema previo (el del autor⁵): “...lo confieso, amigos míos, debo informaros de los efectos que experimenté: la inflamación del fluido nervioso fue tal con esta acción que me sentí inundada de flujo mientras la cometía. ¡Y estos son los resultados del crimen!” (Sade, 2009, p. 240). La concepción eléctrica de la época y su relación con la organización de la materia como vida es clave en el examen que los libertinos hacen de su propia fisiología del orgasmo:

Todos los objetos exteriores que tengan alguna particularidad irritan prodigiosamente las partículas eléctricas de vuestro fluido nervioso, y la conmoción recibida sobre la masa de los nervios se comunica al instante a los que rodean el centro de la voluptuosidad. Enseguida sentís un cosquilleo; esta sensación os agrada, la embellecéis, la renováis (Sade, 2009, p. 511).

La preferencia del crimen por sobre la virtud se explica en términos fisiológicos. En primer lugar, lo físico tiene un efecto en el sistema nervioso, mientras que lo moral carece de toda eficacia sobre los sentidos: “y como las sacudidas del vicio son más fuertes, más enérgicas que las de la virtud, inevitablemente el hombre más feliz sobre la Tierra será aquel que esté más entregado a las infamias” (Sade, 2009, p. 254). Como el cuerpo es en última instancia materia, aunque organizada, de manera de poder hablar de un “alma material”, solamente lo que se siente cuenta, mientras que lo que se concibe sin conexión física es débil o quimérico: la virtud, las reglas morales, las costumbres. Todo ello cambia de una sociedad a otra: su relativismo muestra que son convencionales, no naturales (Sade, 2009, p. 137). Mientras que lo que afecta a los sentidos es independiente de las convenciones sociales. Pero, además, entre las diversas sensaciones, las criminales y voluptuosas son preferibles a cualquier otra, ya que lo que cuenta es la intensidad: “Todo reside en la acción del fluido nervioso, y la diferencia entre un criminal y un hombre honrado no consiste más que en la mayor o menor actividad de los espíritus animales que componen ese fluido” (Sade, 2009, p. 542). La noción de “espíritus animales” procede de la biología y la fisiología cartesianas, y recoge

⁵ “No hay entonces un sistema general de Sade, no hay una filosofía de Sade, no hay un materialismo de Sade, no hay un ateísmo de Sade. Hay una pluralidad de sistemas que se yuxtaponen y sólo se comunican unos con otros a través de la red de las cuatro tesis de las que acabamos de hablar” (Foucault, 2013, p. 91).

aquella tradición que se remonta a la noción antigua de “pneuma”. Estos espíritus son

Minuscules corpuscules invisibles mais bien réels, composés d'air, de vent, de flamme ou de lumière selon les auteurs, ils avaient pour mission à la fois de capter les sensations du monde extérieur et celles de l'intériorité corporelle, d'en véhiculer les impressions jusqu'au cerveau, et de déclencher les mouvements corporels en fonction des impressions reçues. [Corpúsculos muy pequeños, invisibles pero bien reales, compuestos de aire, de viento, de fuego o de luz, según los autores, que tenían por misión a la vez captar las sensaciones del mundo exterior y las de la interioridad corporal, vehicular las impresiones hasta el cerebro y provocar lo movimientos corporales en función de las impresiones recibidas.] (Kleiman-Lafon y Louis-Courvoisier, 2016, p. 1)

En la concepción del movimiento perpetuo de la materia que esboza el Papa, la reintegración de estas partículas atómicas después de la desorganización del cuerpo supone esta ontología. En definitiva, el vocabulario de la época, por más materialista que se quiera, debe ceder en un punto a la figuración no materialista: el alma humana, entonces, no es otra cosa que “espíritu animal”, la reducción de lo propiamente humano a la sensibilidad corporal. En consecuencia, Sade no tiene problemas en conceder explícitamente a los animales un alma, puesto que ésta es nada más que el movimiento eléctrico que anima el sistema nervioso y que, como tal, excede el cuerpo vivo y pertenece de suyo al universo: “Es uno de los efectos de la electricidad, cuyo análisis todavía no nos es suficientemente conocido, pero en absoluto es algo distinto. A la muerte del hombre, como a la de los animales, ese fuego se exhala y se une a la masa universal de la misma materia, siempre existente y siempre en acción” (Sade, 2009, p. 434).

3. Anti-humanismo y animalismo.

Resulta significativo que en una novela de casi mil páginas sea infrecuente la palabra “máquina”, aunque abunden reflexiones sobre la fisiología del cuerpo. En este sentido, una interpretación del materialismo más corporal, como la de Wolfe, resulta plausible. Si ni la muerte ni el crimen existen, las aventuras de Juliette son la manifestación violenta del movimiento de la vida, palabra que no habría que reducir a su sentido biológico: la materia misma en Sade está viva, en el sentido de que es movimiento, flujo nervioso del cuerpo. O, mejor, la naturaleza en Sade excede la

oposición vida/materia inerte y abarca la “aventura” mineral del planeta y cosmogónica del universo. Este aspecto integra la tradición epicúrea del “alma universal”:

Si l'univers est un vivant, il doit posséder une âme comme l'homme. Le pneuma serait donc l'âme du monde, dont la source se trouve dans la région extrême du ciel. Avec la théorie héliocentrique de Copernic, le soleil remplace le ciel pour le siège de l'âme du monde. [Si el universo es un ser vivo, debe tener un alma como el hombre. Por lo tanto, el pneuma sería el alma del mundo, cuya fuente se encuentra en la región extrema del cielo. Con la teoría heliocéntrica de Copérnico, el sol reemplaza al cielo como sede del alma del mundo.] (Castro, 2014, p. 572)

Cuantas más atrocidades comete el libertino, más acorde está con la naturaleza y más sirve al movimiento del universo. Se trata de una verdadera economía: no solo por la abundancia de actos libertinos, sino también por la obsesión sadiana por las cantidades, los números, las veces (de víctimas, de orgasmos, de actos sexuales). Los libertinos no solo son excesivos en sus actos, sino que parte de su discurso se destina a la contabilidad: el crecimiento, la curva ascendente de los datos, excita más su imaginación, contribuye todavía más a la intensidad de ese movimiento de los átomos que afectan la sensibilidad.

Por otra parte, abundan las referencias a los animales, tanto para establecer comparaciones que sirvan a la argumentación, como para considerar esa continuidad de la vida material cuya diferencia propiamente humana no es más que de grado⁶. Son varios los pasajes en donde el discurso libertino pone en entredicho el concepto de dignidad humana: “En efecto, ¿hay algo más extraordinario que la superioridad que se arrojan los hombres sobre los otros animales?” (p. 40). “¿Conocen las plantas y los animales la piedad, los deberes sociales, el amor al prójimo?” (p. 718). El libertino Saint-Fond, por su parte, justifica las desigualdades sociales entre los hombres a partir de las naturales de todos los seres: la diferencia entre los vivientes es de grado, y el hombre inferior, la bestia esclava, está más cerca del mono que el hombre superior (p. 258). Aun cuando Saint-Fond parezca un sofista y remede los argumentos que posteriormente se parecerán al darwinismo social, resulta interesante la negación, en el pasaje aludido, del especismo: si se

⁶ “Lorsque Sade dit que l'homme n'est qu'un animal, il veut dire qu'il n'y a pas entre les deux de différence de nature. Cela ne signifie pas, néanmoins, qu'il ne peut y avoir de différence de degré, comme il y en a au sein même du monde animal” [“Cuando Sade dice que el hombre no es más que animal, quiere decir que no hay entre los dos diferencia de naturaleza. Eso no significa, sin embargo, que no haya diferencia de grado, como las hay dentro mismo del mundo animal”] (Jeangène Vilmer, 2014, p. 3).

atienden a las diferencias entre los animales, es una generalización abusiva considerar al hombre como una especie aparte, superior, “digna”. La vida solo conoce vivientes fuertes y vivientes débiles, solo conoce diferencias: “¿Se parecen todas las plantas? ¿Os atreveríais a comparar a comparar el arbusto con el majestuoso álamo, el perro gozque con el orgulloso danés, el caballito de las montañas de Córcega con el fogoso semental de Andalucía?” (p. 258). Estas analogías explican otras diferencias entre los seres humanos, como las de género: “¿Y qué es una mujer (...) sino el animal doméstico que la naturaleza nos ofrece para satisfacer a la vez nuestras necesidades y nuestros placeres?, ¿cuáles son sus derechos para merecer de nosotros algo más que la bestia de nuestros corrales?” (p. 465).

Por otra parte, Sade, como Descartes, pero por motivos diferentes, se niega a definir al hombre como animal racional. Para La Mettrie, el pensamiento no es más que una modalidad de la imaginación y la imaginación no es otra cosa que la articulación de las imágenes que despiertan las sensaciones en las que consiste el alma. Este argumento es decisivo. Para Hegel, por ejemplo, que restituye el alma al animal, éste es capaz de imaginación, como lo es el hombre (Prósperi, 2018, p. 16). En su Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, sitúa el alma como objeto de la antropología: el alma es naturaleza espiritualizada o espíritu natural. La sensación, el sentimiento y la unidad corporal la definen: constituye un sí-mismo que aún no ha despertado a la conciencia (Hegel, 2000, pp. 440-443). Se sabe: el animal reconoce espacios, semejantes de su especie, presas y predadores, incluso recuerda y sueña. El animal, entonces, es capaz de imaginar, pero no de pensar. Para La Mettrie, la imaginación es la “facultad” primordial, de la que se derivan las otras. El pensamiento, que La Mettrie llama “conocimiento simbólico” (p. 20), se deriva de la facultad de imaginación. La inteligencia humana es solo una sofisticación de esta facultad natural, que se desarrolla por la instrucción y la educación. El espíritu es, para esta concepción monista, solo un abuso metafórico del lenguaje, esa “herramienta” que hace del animal humano un hombre civilizado:

Las palabras, las lenguas, las leyes, las ciencias y las bellas artes llegaron, y, gracias a ellas, se pulió al fin el diamante bruto de nuestro espíritu. [...] Todo se ha hecho mediante signos, y cada especie ha comprendido lo que ha podido comprender. [...] Todo se reduce a sonidos o a palabras que, de la boca de uno, pasan por la oreja del otro al cerebro, el cual al mismo tiempo recibe por los ojos

la figura de los cuerpos, de los que estas palabras son los signos arbitrarios. (La Mettrie, 1983, p. 20)⁷

De modo que la imaginación, sobre la que insisten los libertinos, no debe entenderse en el sentido restringido de la erótica: la imaginación es más bien lo que permite exceder el pensamiento racional, de modo que la argumentación sadiana se esfuerce cada vez, y a veces con torsiones casi sofisticadas, en encontrar razones para los excesos que la imaginación propone. La razón le pone límites a la imaginación (como se los pone el cuerpo humano), pero la imaginación fuerza cada vez más esos límites y la formación de Juliette como libertina consiste en ir ensanchándolos.

La animalidad es asimismo la ejemplaridad de una vida que se regodea en un materialismo bajo: “La Mettrie tenía razón cuando decía que había que revolcarse en el lodo como los cerdos, y que, como ellos, debía hallarse placer en los últimos grados de corrupción” (Sade, 2009, pp. 568-569). Huelga preguntarse, como hace Wolfe, si esta famosa frase de La Mettrie, que los estudiosos del materialismo de la época citan mucho, establece una analogía o, por el contrario, una contigüidad entre hombres y animales. Las perversiones a las que se entregan los libertinos establecen en muchas secuencias una continuidad directa entre la vida humana y la vida animal, en la medida en que el libertino renuncia a lo que lo caracterizaría como humano para reducirse a una sensibilidad tanto más intensa cuanto resulta de la compensación de esas obturaciones: “¿Puedes creer, por ejemplo, que embruteciendo dos o tres sentidos con excesos es inaudito lo que se obtiene de los otros?” (Sade, 2009, p. 569). Esta reducción subraya el sensualismo de este materialismo y conecta la cuestión de la intensidad no solo con el placer, sino más propiamente con la felicidad (sobre la que volveremos más abajo a propósito del utilitarismo). El aprendizaje libertino consiste en un aflojamiento de las convenciones y costumbres que han introducido antinaturalmente la virtud, y la recuperación de una sensibilidad excesivamente intensa con la que el animal vive. Así, el discurso del Papa adquiere matices nietzscheanos:

¿Acaso creéis que la civilización y la moral han hecho mejor al hombre? Ni lo penséis... absteneos de suponerlo; tanto la una como la otra han servido solo para ablandarlo, para hacerlo olvidar las leyes de la naturaleza que lo habían hecho libre y cruel. A partir de ese momento, toda la especie comenzó a degradarse, la

⁷ En un contexto completamente diferente, Barthes dice lo mismo: “casi podríamos decir que imaginación es el equivalente sadiano de lenguaje” (p.42).

ferocidad se transformó en engaño, y el mal que el hombre ha cometido se ha hecho más peligroso para sus semejantes. (p. 624)

De modo correlativo, los libertinos que se cruzan en el camino de Juliette, y que la aleccionan, se muestran no solamente despreciadores de las víctimas, los esclavos, el populacho, los tontos, las mujeres y los niños: aborrecen, asimismo, la humanidad como especie. Como lo expresa con toda claridad Saint-Fond:

–¿No amáis a los hombres, verdad, mi príncipe?

–Los aborrezco.

–No hay un solo momento durante el día –respondió Saint-Fond– en que no tenga el deseo más vehemente de hacerles daño; en efecto, no hay raza más espantosa. (p. 192)

En la medida en que el hombre sadiano está solo⁸ y dispone del cuerpo del otro como víctima, éste carece de toda propiedad que lo identifique con el victimario: ningún rasgo “humano” permite la empatía ni la piedad. Foucault ha dicho que el acuerdo entre los libertinos es precario y sometido siempre a prueba: táctico, porque permite la organización de la comunidad obscena. Su fragilidad se desprende de que cualquier verdugo puede volverse víctima, aunque en el reconocimiento del otro libertino como criminal existe un horizonte comunitario que socava esa postulada soledad. Para Foucault, el discurso libertino funciona como un blasón, en la medida en que permite el reconocimiento no solo del otro libertino, sino también de la rigurosidad con la que se cumplen los principios del libertinaje (Foucault, 2013, p. 83).

Ahora bien, si la víctima humana vale lo mismo que cualquier animal que la naturaleza destruye sin piedad ni pruritos, el libertino, por su parte, coherente con el desprecio de lo humano, no se considera tal: –Tiene razón –dice Saint-Fond–, sí, nosotros somos dioses: ¿acaso no nos basta, como a ellos, formular un deseo para que sea satisfecho al momento? ¡Ah!, ¿quién duda de que, entre los hombres, hay una clase lo suficientemente superior a la especie más débil como para ser lo que los poetas llamaban en otro tiempo divinidades? (Sade, 2009, p. 192)

Al Dios padre se opone tanto la Naturaleza como madre, como los libertinos en tanto dioses antiguos, pre-cristianos, ante-monoteístas. Esta doble oposición

⁸ Para el tema del “isolisme” sadiano, cfr. (Laborde, 1972) y (Delon, 2011).

resulta coherente: los dioses libertinos, poco humanos, más cercanos del tigre o de cualquier animal predador (Sade, 2009, p. 192), se confunden con el movimiento mismo de la naturaleza, por ser agentes de destrucción que la sirven, sin ningún objetivo o razón (cuanto más gratuito el crimen, más cerca se está del perfecto libertinaje). La humanidad, al homologarse a la civilización, es decir, a la educación de las costumbres, la moral y la virtud, se acerca a la materia inerte o, cuanto menos, escasa de vida. El humanismo se rechaza junto con valores como el amor, la fraternidad, la libertad y la igualdad. Pero también se cuestionan los privilegios de la realeza, en la medida en que están basados en la mentira del fundamento divino de esos privilegios. La superioridad de los libertinos es animal, corporal, física. Si los criminales se comportan según la naturaleza, esto significa que el libertinaje puede entenderse como una ruptura del ideal ascético que separa la filosofía de la fuerza de la vida, liberándola de las ataduras sociales y morales, y transformándola en pura necesidad. Así podría explicarse el carácter paradójico del placer sadiano, tan señalado por los intérpretes: un placer apático, en el que el sujeto no se deja llevar. Según Blanchot, el placer sadiano debe pasar por un momento de insensibilidad en el que se concentre la energía (el movimiento, la vida, la energía: vemos cómo, de acuerdo a los intérpretes, varían los términos, pero en definitiva apuntan a conceptos convergentes). La apatía significa que el libertino no se apasiona, sino que extrae su goce (paradójico) de una insensibilidad para el placer, porque este goce es el de la propia fuerza, que se opone al goce placentero de las debilidades. Podemos entonces considerar que esas debilidades son las de la civilización, las del “espíritu”, en las cuales el placer es la forma degradada, social, de la intensidad sensitiva de la vida puramente animal⁹. Si la naturaleza desconoce el placer, el libertino sadiano, que se libera de todas las debilidades, en ese proceso aniquilador que describe Bataille, al lograr el placer apático, se reintegra a la naturaleza, volviéndose pura necesidad, fuerza ciega y aniquiladora: proceso negador, dice Bataille, que comienza con los otros, sigue con todo ideal (incluido Dios) y culmina por el propio individuo¹⁰. En efecto, esta apatía sería la de los animales, pues su movimiento es el de la pura necesidad.

Tal vez así pueda pensarse otra paradoja del sistema sadiano: la relación entre soledad y comunidad, individualismo y sociedad, entre afirmación soberana

⁹ En efecto, para Adorno y Horkheimer, la sociedad burguesa (ilustrada) tolera el placer siempre que este no se comprometa con la praxis (1998, p. 86). De ahí que se “sublime” en el arte. Sade convierte el placer en praxis, con resultados ruinosos para la civilización.

¹⁰ Por un camino diferente, Foucault llega a una conclusión semejante. Las reglas del sistema sadiano entran en colisión entre sí, con lo cual también trata de atenerse a las paradojas sin disolverlas: si la primera regla del libertino es la autoconservación, la última es el deseo de la propia muerte, la supresión de sí mismo (Foucault, 2013, pp. 93-94).

de sí contra todo otro y disolución de ese sí mismo (conjetura de Blanchot y de Bataille). Como en el derecho natural hobbesiano, la primera ley es la de la conservación de la propia vida. El hombre sadiano comienza estando solo y conservando su vida a toda costa: muy pronto esa conservación se vuelve destrucción del otro, de todo otro, afirmación del propio placer en detrimento de cualquier dolor, pues el mayor sufrimiento justifica el menor goce, ya que el sufrimiento no me concierne y mi goce lo es todo. ¿No puede pensarse que esta afirmación es una respuesta a la sociedad, una negación egoísta de todo vínculo social, pero que es solo un momento? El placer sexual y criminal son todavía sociales, constituyen una negatividad que va contra el orden constituido pero que depende de este mismo orden. De ahí a necesidad de la sociedad secreta, el castillo, el vínculo criminal, puramente táctico y egoísta. Los libertinos de Sade se alían en tanto criminales, pero son conscientes de que pueden ser traicionados por el otro. No constituyen una “sociedad”, aunque tal vez sí constituyan una comunidad batailleana, como la comunidad de los que no tienen comunidad, porque en ella encuentran la impugnación de sí que lo acomuna. La afirmación del sí mismo del hombre soberano implica la destrucción de todo lo que no tenga la fuerza para oponerse y, en consecuencia, una alimentación del propio ser, una acumulación de energía, y una correlativa aniquilación de todo lo que no sea sí mismo. Pero la afirmación lleva a la propia perdición, en la medida en que el verdugo puede convertirse en víctima y la voluptuosidad del libertino conlleva la aceptación de su propia aniquilación, de modo de servir finalmente a una fuerza destructiva impersonal que se confunde con la naturaleza: es el nihilismo radical de Sade, su consecuencia nefasta para el individualismo burgués y la subjetividad moderna. Un principio de disolución del sí mismo que vuelve aporético el sistema.

4. Antropofagia y carnofagia.

En el derrotero de Juliette, resulta clave su encuentro con Minski, el gigante antropófago. La importancia de Minski radica en la perfección que ha alcanzado como libertino. Si los criminales se acechan uno al otro, examinando la rigurosidad con la que se atienen a los principios que formulan¹¹, Minski es el más estricto de los que Juliette se cruza en su camino. Resulta significativo, además, que Minski reconozca a Juliette y a sus amigos como semejantes (o, veremos, como *cuasi-semejantes*), motivo por el cual no los asesina y les brinda hospitalidad: esta

¹¹ “A continuación, siempre en este mismo registro, una segunda variante en la función general de reconocimiento de los libertinos entre sí consiste en que estos se tienden trampas, para saber si se mantienen en el mismo grado de libertinaje. Se tienden trampas, se someten unos a otros a una suerte de exámenes, representan algo parecido a comedias teóricas” (Foucault, 2013, p. 83).

circunstancia, sin embargo, no alejará el peligro de que se conviertan en víctimas (la hospitalidad resulta condicionada: la joven favorita de Juliette es asesinada). Por este motivo, Sbrigani propone matarlo antes de escapar, a lo que Juliette se niega: “Este hombre es demasiado dañino para la humanidad, comparte demasiado mis principios como para que prive al universo de él. Jugaría en ese caso el papel de las leyes, serviría a la sociedad desterrando de ella a este criminal” (p. 487). Los principios libertinos, entonces, se imponen a la subjetividad libertina, al punto de respetarse incluso aunque la vida peligre: Minski arriesga la suya al brindar hospitalidad y Juliette hace lo mismo al escaparse sin asesinarlo.

Minski es descrito como un gigante, un animal, una bestia, un ogro: su aparición, incluso, da la impresión, por su presencia y sus facciones, de ser el mismo “príncipe de las tinieblas” (Sade, 2009, p. 463). Es decir, Minski, en su perfección de máquina asesina, ha superado el estadio de humanidad. No es casual que sea antropófago. Ha dado un paso más que libertinos tan sofisticados como Saint-Fond, Noirceuil y Clairwil, educadores de Juliette: si todos ellos encontraban su límite en el asesinato del cuerpo mortificado y violado, Minski continúa más allá de la materia organizada como cuerpo vivo, disponiendo de la carne muerta como alimento. Minski relaciona sexualidad y alimentación como dos dimensiones de una misma actividad de consumo. La dieta de carne humana aumenta la energía sexual y, correlativamente, el desenfreno llega hasta la devoración literal del cuerpo otro: “Tengo dos harenes. El primero tiene doscientas chiquillas de cinco a veinte años: me las como cuando, a fuerza de lujuria, se encuentran suficientemente mortificadas” (p. 466). Minski tiene, además, una filosofía de la nutrición que abreva en el materialismo sadiano:

Es verdad que la gran cantidad de carne humana con la que me alimento contribuye en mucho a aumentar y espesar la materia seminal. Cualquiera que pruebe este régimen triplicará con seguridad sus facultades libidinosas, independientemente de la fuerza, la salud, la lozanía que este alimento le proporciona. (p. 467)

La antropofagia, lejos de ser solo una práctica derivada de un exceso sexual, es una costumbre que se adquiere no sin esfuerzo, venciendo el asco, a partir de una posición materialista radical y un examen de las cualidades energéticas de tal alimentación¹²: “todas las carnes están hechas para alimentar al hombre, todas nos

¹² Desde luego, también la antropofagia, aunque *Juliette* no lo declare, recupera el estado de naturaleza en su sentido más arcaico y propone una solución inquietante para lo que vuelve inverosímil la hecatombe de las víctimas en el sistema sadiano, por la cual una “sociedad obscena” sería impracticable debido al agotamiento de

han sido ofrecidas a este efecto por la naturaleza, y no es más extraordinario comerse a un hombre que a un pollo” (Sade, 2009, p. 470). El argumento es semejante al que una y otra vez se reitera para justificar el crimen: es lo mismo matar a un hombre que a un animal, la naturaleza no distingue entre vivientes. El Dios cristiano es comparado varias veces con un carnicero que sacrifica reses en un altar. Es significativo, además, que durante la novela se utilice la palabra “antropófago” para designar de modo figurado a los libertinos: “Yo amaba a Palmire. Entregarla a ese antropófago me costaba mucho” (p. 278). “Sin embargo, nuestro antropófago, cuando iba a sodomizar a esta segunda muchacha...” (p. 293). “-Vamos -dice el antropófago-, voy a trabajar en el taller del género humano...” (p. 865). Es decir que la novela establece un vínculo metafórico entre la práctica del libertinaje y la disponibilidad del cuerpo para la alimentación. La misma Clairwil, compañera favorita de Juliette, tiene comportamientos cuasi-caníbales, bebiendo sangre de sus víctimas vivas y en ocasiones devorando alguna parte de los cuerpos suplicados: “...la vi embadurnarse las mejillas con la sangre de su víctima, chuparla, tragarla, alimentarse con ella lúbricamente” (p. 292). “Fue tan largo como terrible: la infernal Clairwil bebió su sangre y se tragó uno de sus cojones” (p. 358). También Juliette imagina lo que podría haber hecho en una de sus carnicerías, lo cual subraya que la antropofagia, hasta la aparición de Minski, era para la aprendiz de libertina una posibilidad excesiva de la imaginación: “Si hubiese estado sola, juro que no sé hasta dónde hubiera llevado los efectos de mis desvaríos. Tan cruel como los caribes, quizás hubiese devorado a mis víctimas” (p. 332). En el final de la novela, aparece un libertino que practica una antropofagia limitada, devorando las nalgas de alguna de sus víctimas (p. 899). No obstante, está lejos de la organización apática de Minski: Cornaro come carne humana en la fiebre de la pasión, mientras que el gigante practica esa gélida antropofagia del que se ha liberado de todo *pathos*.

Como no hay exposición sin práctica, a la presentación que Minski hace de sí mismo le sigue el banquete antropofágico que comparte con Juliette y sus amigos. Se trata de la típica secuencia de comida, altamente descriptiva, que tan bien analiza Barthes, y a la que asigna una función narrativa: la alimentación opera como una carga de energía de los cuerpos, resulta funcional a la acción del libertinaje (pp. 28-29 y 146-147). Sin embargo, el banquete antropofágico, que reitera un tipo de secuencia muy típica de Sade, resulta único: no obedece solo a una motivación funcional a la trama, sino también a la ilustración de la singularidad de Minski. Esta

los recursos: “La colectividad, numéricamente aumentada, sólo puede a veces mantenerse en vida alimentándose de carne humana; tal vez el placer de ciertos grupos étnicos y sociales estaba ligado al canibalismo en una forma de la que hoy sólo la repugnancia a la carne humana da testimonio” (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 105). La comunidad autosustentada de Minski se funda en este recurso primitivo, lo que no deja de ser, de modo tenebroso, algo *ecológico*.

ilustración explicaría una extravagancia: los personajes celebran el banquete en un mobiliario hecho de cuerpos humanos vivos. Se sientan en esclavos, ponen los platos calientes en partes de sus cuerpos, utilizan la piel para apoyar manjares y bebidas. Es decir que en la secuencia de la antropofagia la disponibilidad es asimismo la de los cuerpos muertos y la de los cuerpos vivos: la imaginación de Minski organiza una verdadera experiencia *humana* para el grupo de libertinos. La singularidad de esta secuencia es asimismo diegética: el sistema de Minski no parece servir a la formación libertina de Juliette. No funciona como un encuentro pedagógico, porque no amplía los límites del crimen de la protagonista. La antropofagia no se incorpora como una práctica entre otras, contribuyendo al acervo de la novela de aprendizaje: permanece como una sofisticación cerrada en sí misma, en una escena única. Hasta las edades indican la diferencia de las trayectorias: Juliette empieza la novela con dieciséis años y la termina con treinta y dos, mientras que Minski tiene cuarenta y cinco¹³. Esto significa que, como libertino, ha terminado su aprendizaje. Como personaje novelesco, Minski no puede más que ser secundario, porque la consumación implica una inmovilidad que detendría el relato.

Entre las denominaciones de Minski como “gigante”, “ogro”, “animal”, “príncipe de las tinieblas”, “bestia”, hay una que tiene un estatuto especial: “monstruo”. Esta atribución la asume el personaje mismo: “soy un ser único en mi especie” (p. 468). El monstruo, en efecto, desde el punto de vista de una biología vulgar, sería la especie conformada por un solo individuo. Los argumentos de Saint-Fond examinados más arriba, acerca de la diferencia entre los animales y los hombres, dijimos, podían ser llevados en una dirección anti-especista. Incluso recuerdan, aunque su sentido claramente sea otro, la admonición derridiana al abuso de generalización que se comete al decir “el animal” (Derrida, 2008, p. 65)¹⁴. De la crítica de la dignidad humana puede derivarse el corolario de la indistinción e indiferenciación de la vida, y en efecto esto parece claro, puesto que la naturaleza destruye indiferente a la hormiga, al buey, al esclavo y al noble. La vida sería múltiple, florida, diversa, y la diferencia se da justamente del lado de la singularidad libertina. El libertino es como el león, como el tigre, como el dios, y la víctima es como

¹³ “La raza libertina solo existe a partir de los treinta y cinco años de edad” (Barthes, 1997, p. 31). Y en nota al pie aclara: “Solo Juliette es muy joven, pero no hay que olvidar que se trata de una aprendiz de libertina” (p. 31). Los cuarenta y cinco años de Minski lo convierten en un libertino en el apogeo de su vida.

¹⁴ “La mention de la « place » dans « la chaîne des êtres » et « l'ordre des choses » indique toutefois que cette conviction sadienne, que l'homme n'est qu'un animal, ne repose pas sur un égalitarisme strict, et donc qu'il ne s'agit pas de rejeter en bloc toute différence entre l'homme et l'animal, mais plutôt de savoir de quel type de différence on parle” [“La mención del “lugar” en la “cadena de los seres” y “el orden de las cosas” indica, sin embargo, que esta convicción sadiana, la de que el hombre no es más que un animal entre otros, no descansa sobre un igualitarismo; entonces, no se trata de rechazar en bloque toda diferencia entre el hombre y el animal, sino más bien de saber de qué tipo de diferencia estamos hablando”] (Jeangène Vilmer, 2014, p. 2).

la hormiga, como el cordero, como la bestia. Nada es humano. Si el universo sadiano se divide en verdugos y víctimas, y las víctimas se reducen a objetos de disponibilidad, los libertinos no realizan nunca un pacto que los convertiría en sociedad civil. No habría “sociedad libertina”, sino competencia entre monstruos, lucha encarnizada que remeda el enfrentamiento de los animales en la naturaleza. Como lo demuestra Foucault, no hay en las novelas de Sade un sistema que cierre y que sea previo, sino la inflexión singular de diferentes sistemas que abrevan en una serie de principios. Cada libertino se impone en la medida en que impone su discurso y su sistema. Si Juliette no necesita imponerse es porque empieza en una posición de aprendizaje y posteriormente de perfeccionamiento. Libertinos aliados como Saint-Fond y Clairwil terminan muertos por una falla en su sistema¹⁵ y Juliette finaliza su aprendizaje ladeada por Noirceuil y la Durand. El encuentro con Minski, entonces, en el cual se perdonan mutuamente la vida, queda como un suplemento en esta carrera. Los libertinos, dice Foucault, son irremplazables unos por otros: cada uno es una irregularidad o singularidad, es decir, un monstruo, algo o alguien que no puede ni asimilarse a una especie ni constituir una sociedad.

Minski ha recuperado artificialmente su derecho natural: al margen de todo contrato social, el antropófago es el que, como la bestia, como el soberano, como Dios, no pacta. Su pensamiento es el revés exacto de los actuales movimientos de liberación animal. Para estos, los vivientes no humanos tienen tanta dignidad como el Homo Sapiens. Para Minski, como para el Papa, no hay diferencia entre un viviente humano y uno no humano, porque ninguno posee ninguna dignidad. Podría entonces decirse que tanto para una filosofía vegana como para una antropofágica no hay diferencia entre la carne humana y la carne animal, y en este sentido ambas son críticas del humanismo: la diferencia es que extraen consecuencias contrarias¹⁶. Para la primera, la vida es sagrada; para la segunda, ninguna vida lo es. Un materialismo radical que niegue cualquier alma, se la conciba en una forma o en otra, desemboca en una indistinción entre las carnes: lo mismo da disponer de una que

¹⁵ Desde el punto de vista de la diégesis, estas muertes no son necesarias ni funcionales a la trama. La de Saint-Fond apenas es mencionada por Noirceuil y la de Clairwil es consecuencia de una trampa que le tiende la Durand. Desde el punto de vista de los principios, Saint-Fond incumple el del ateísmo y Clairwil, soberana en su aparición, va perdiendo fuerza a la sombra de Juliette e, incapaz de abandonarla, pierde la vida a manos de la Durand, que se muestra más fuerte. Es decir, y tal como lo sugiere el planteo de Foucault, no mueren por causas novelescas, sino filosóficas, “de sistema”.

¹⁶ “Il pousse donc à son extrémité l’argument spéciste de la prédation, abondamment utilisé aujourd’hui encore pour justifier l’alimentation carnée, et qui consiste à dire que l’homme peut tuer des animaux puisque les animaux se tuent entre eux et que l’homme est un animal : certes, dit Sade, mais alors l’homme peut aussi tuer des hommes, pour exactement les mêmes raisons”. [“Sade lleva entonces al extremo el argumento especista de la predación, muy utilizado todavía hoy para justificar la alimentación carnívora, y que consiste en decir que el hombre puede matar animales porque los animales se matan entre ellos y el hombre es un animal: es verdad, dice Sade, pero entonces el hombre puede también matar a otros hombres, exactamente por la misma razón.”] (Jeangène Vilmer, 2014, p. 5).

de la otra o es tan criminal el asesinato de un viviente humano como de uno no humano. En efecto, vegetarianismo y antropofagia constituyen posiciones radicales que cuestionan la cultura dominante (Fink, 1983, p. 185): uno resulta chocante para nuestras sociedades contemporáneas y otro es difícilmente asimilable incluso para la comunidad libertina sadiana.

Para Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, el pensamiento de la animalidad sadiano abreva no solo en el materialismo de su época, sino además en el utilitarismo de Jeremy Bentham y de John Stuart Mill. Esta relación es todavía más difícil de pensar y, en efecto, Jeangène Vilmer no la desarrolla en todos sus matices. Por un lado, el utilitarismo de Sade tendría que ver con juzgar la acción de acuerdo a la cantidad de placer o de sufrimiento que producen, es decir, de acuerdo a sus consecuencias para la felicidad o la infelicidad de los hombres, y no de acuerdo a principios normativos. Por el otro, sería utilitarista el criterio de juzgar las acciones como buenas o malas en la medida en que imitan a la naturaleza. Podría decirse que Sade realiza una torsión del utilitarismo en la medida en que la felicidad y el sufrimiento deben contemplarse tanto para el sujeto de la acción como para el prójimo, algo imposible para la soledad del hombre sadiano: el máximo sufrimiento ajeno justifica el menor placer propio, ya que ese sufrimiento no compete al sujeto. De ahí la conocida máxima sadiana, suerte de perversión del principio de felicidad utilitarista: “todo es bueno cuando es excesivo” (Sade, 2009, p. 187). Juzgar la acción teniendo como modelo a la naturaleza lleva a Sade a concluir que el mal es útil, pues la destrucción, como vimos, contribuye al movimiento, mientras que la conservación de la virtud es inercia, es decir, muerte.

En relación con Bentham, puede ensayarse la misma inversión que intentamos más arriba con la antropofagia y el veganismo. En efecto, la extirpación del alma a los animales llevada a cabo por la filosofía niega la posibilidad de su sufrimiento y, en consecuencia, justifica su explotación (Cragolini, 2015). De ahí que Bentham replantee la pregunta: no se trata de saber si los animales pueden pensar, sino si pueden sufrir (Derrida, 2008, pp. 43-44). Para Sade, el alma material es compartida tanto por el hombre como por los animales: desde el punto de vista de la naturaleza no solamente pueden sufrir, sino que, además, *deben* sufrir o, más bien, su sufrimiento está justificado. De nuevo, de una misma posición se extraen consecuencias contrarias: para los defensores de los animales, se trata de evitar, en la medida de lo posible, el sufrimiento innecesario. Para Sade, las víctimas sufren como lo hacen los animales más débiles. El dolor es el correlato del placer, la consecuencia heterogénea que no atañe al sujeto del goce. Este punto es, de nuevo, clave para comparar nuestras modernas sociedades sacrificiales con la utopía sadiana de una sociedad obscena: la invisibilización del sufrimiento es condición de

posibilidad del consumo de carne sin culpa y su especismo correlativo, el de amar a la mascota, pero devorar al animal destinado al consumo. Cuando los comensales se sientan a la mesa antropófaga, el gesto de Minski desenmascara cualquier cinismo alimenticio al explicar cuidadosamente el proceso de martirio por el cual la carne se coloca en el plato. Aunque acercar las posiciones de la antropofagia y del actual veganismo pueda resultar chocante, lo que Sade nos muestra es la hipocresía de la estructura sacrificial de nuestras actuales sociedades o, incluso, el mecanismo por el cual es necesario invisibilizar el dolor del otro viviente para poder disponer de él como carne de matadero.

Bibliografía

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Adorno, T. (2002). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.
- Barthes, R. (1997). Sade, Fourier, Loyola. Madrid: Cátedra.
- Bataille, G. (2010). "El hombre soberano de Sade", en *El erotismo*. Buenos Aires: Tusquets.
- Beauvoir, S. de (1956). *El marqués de Sade*. Buenos Aires: Leviatán.
- Blanchot, M. (1990). "La razón de Sade", en *Lautreamont y Sade*. México: FCE.
- Borges, J. L. (2007). "Kafka y sus precursores", en *Obras completas. Tomo 3*. Buenos Aires: Emecé.
- Castro, C. (2014). « Le fluide électrique che Sade », en *Dix-huitième siècle*, N° 46, pp. 561-577.
- Castro, C. (2015). « Juliette, l'anti-Julie ? Sade rousseauiste », en *non plus* N° 6, pp. 35-43.
- Castro, C. (2018). « Des esprits animaux atomiques ? Une interprétation pour l'origine de l'âme matérielle du XVIIIe siècle. De Telesio à Sade », en *Épistémocritique. Littérature et savoirs*. URL: <http://epistemocritique.org/des-esprits-animaux-atomiques-une-interpretation-pour-lorigine-de-lame-materielle-du-xviii-siecle-de-telesio-a-sade/>
- Cragolini, M. (2015). "«Animula, vagula, blandula», o sobre el alma perdida de los animales", *Lo Sguardo - rivista di filosofia* N° 18, 317-329.
- Cragolini, M. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo.

- Delon, M. (2011). "Isolisme", en *Le principe de délicatesse. Libertinage et mélancolie au XVIIIe Siècle*. Paris : Albin Michel.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Fink, B. (1983) « Lecture alimentaire de l'utopie sadienne », en M. Camus et P. Roger (eds.) *Sade, écrire la crise*, Colloque de Cerisy, Paris, Pierre Belfond.
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2013). *La gran extranjera*. México: Siglo XXI.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- Jeangène Vilmer, J. B. (2014). « Sade antispéciste ? », en *La Revue des Ressources*.
- Kleiman-Lafon, S. y Louis-Courvoisier, M. (2016). « Introduction : Les Esprits animaux, un concept oublié », en Kleiman-Lafon, S. y Louis-Courvoisier, M. (coomps.) *Les esprits animaux (16e-21e siècles)*. Litterature, histoire, philosophie. Genève : Fondation Hardt.
- La Mettrie, J. O. de (1983). *El hombre máquina*. Buenos Aires: Eudeba.
- Laborde, A. (1972). "La notion d'isolisme et ses implications lyriques dans l'oeuvre du marquis de Sade", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth century*, N° 88, pp. 871-880.
- Ludueña Romandini, F. (2015). "La biopolítica moderna y el legado del Marqués de Sade. Una lectura teológico-política", *Pléyade* N° 17, pp. 89-114.
- Prósperi, G. (2018). *La respiración del Ser. Apnea y ensueño en la filosofía hegeliana*. Buenos Aires; Miño&Dávila.
- Sade, Marqués de (2009). *Juliette o Las prosperidades del vicio*. Barcelona: Tusquets.
- Schwarzböck, S. (2001). "Ni pasiones ni política: el problema de la soberanía en Sade", *Adef. Revista de filosofía*, vol. XVI, N° 1, 101-110.
- Wolfe, Ch. (2016). *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*. Department of Philosophy and Moral Sciences, Ghent University.
- Zorrilla Sirlin, N. (2016). "Sade en el pensamiento feminista", en *Asparkia*, N° 29, 91-108.

RAFAEL ARCE

Investigador Adjunto del CONICET. Doctor en Letras por la Universidad Nacional de Rosario. Jefe de Trabajos Prácticos de Literatura Argentina en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral. Ha publicado artículos sobre literatura argentina y sobre literatura francesa. Es autor de los libros *Juan José Saer: la felicidad de la novela* y *La visitación. Ensayo sobre la narrativa de Antonio Di Benedetto*.

LAURA SOLEDAD ROMERO

Profesora de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se especializa en filosofía francesa contemporánea, especialmente en su vertiente post nietzscheana. Becaria Doctoral del CONICET. Realiza su doctorado en la Universidad Nacional de Rosario con un plan de trabajo sobre la obra de Juan L. Ortiz.