

ROBESPIERRE Y SADE: ÉTICA, ESTÉTICA Y POLÍTICA EN EL OCASO DEL SIGLO DE LAS LUCES

*Robespierre and Sade: Aesthetics, Ethics and Politics in
the Decline of the Enlightenment*

Nicolás Martín OLSZEVICKI

U. de Buenos Aires-U. Nacional de San Martín-CONICET
nolsze@gmail.com

Resumen

La preocupación por definir una pauta de comportamiento éticamente correcto una vez que se cuestiona la trascendencia es central en todo el pensamiento ilustrado francés. El objetivo del presente trabajo es reconstruir algunas de las ideas sobre la moral expuestas en sus discursos por el líder jacobino, Robespierre, y demostrar de qué modo son desarmadas y puestas en ridículo en la literatura del Marqués de Sade mediante una particular concepción de la naturaleza. En ella, como veremos, se condensa una doble crítica: por un lado, al ideal rousseauiano que supone que el hombre es originariamente bueno y depravado por las instituciones y, por el otro, a la posición de Robespierre que sostiene que una República puede erigirse sobre la virtud. La elaboración sadiana del concepto de “naturaleza”, expresada fundamentalmente en *La philosophie dans le boudoir* a través de la voz de Dolmancé, se convierte en la herramienta fundamental para socavar los presupuestos iluministas sobre los que se asienta la moralidad revolucionaria.

Palabras claves: Virtud, Robespierre, naturaleza, vicio, Sade.

Abstract

The desire for defining a standard of moral behavior once questioned the transcendental principle is essential in all the French enlightened thought. The objective of the present article is to reconstruct some of the ideas about morality explained by the Jacobin French leader Robespierre in his discourses and to demonstrate how they are dismantled and ridiculed in the

Marquis de Sade's literature by a particular conception of nature. In it, we will try to show, it is possible to read a double critique: on one side, to the rousseauian ideal that supposes that the man is good by nature and depraved by institutions; on the other, to the Robespierre's suggestion that a Republic can be constructed thanks to the virtue. The elaboration of the sadian concept of "nature", expressed fundamentally in *La philosophie dans le boudoir* by means of Dolmance's speeches, becomes the fundamental tool to undermine the enlightened principles on which the revolutionary morality is built.

Keywords: Virtue, Robespierre, nature, vice, Sade.

Introducción: el proceso de civilización

Cuando en 1807 Hegel anuncia de manera definitiva que Dios ha muerto, simplemente está verbalizando un hecho del cual los hombres de la Ilustración estaban plenamente al tanto. Uno de los grandes desafíos filosóficos que comenzaron a plantearse desde el Renacimiento, desafío que se convirtió en una obsesión para muchos de los más grandes pensadores a lo largo de los siguientes siglos, fue, en efecto, el de encontrar el modo de mantener cohesionados los lazos sociales una vez eliminado el fundamento trascendente de la moralidad¹.

¹ Si bien la referencia a la moral como "moral de esclavos" en Nietzsche resulta, en este contexto, ineludible, la preocupación lo precede en muchos años. Según el aristoteliasta Pietro Pomponazzi, por ejemplo, la verdadera vida moral no debe justificarse en una hipotética trascendencia o un sistema de premios y castigos, sino en la posibilidad de concebir la propia vida como un todo en sí mismo. Tal como señala Agnès Heller, la necesidad de un más allá es para Pomponazzi una característica de los moralmente débiles. Pero lo cierto es que los moralmente débiles pueden ser la mayoría, y, para la supervivencia de cualquier cuerpo social, es necesario que haya algunos presupuestos éticos que se respeten. De lo cual es perfectamente consciente Petrarca. En una especie de diálogo filosófico entre él mismo y Agustín, el poeta italiano pone en boca del santo las siguientes palabras: "Naturalmente, incluso si el alma fuera mortal, sería mejor suponerla inmortal, y podría parecer saludable yerro el que despertara el amor por la virtud; y pese a que ésta debe buscarse por su propio valor aún sin esperanza de recompensa, el deseo de bien obrar sin duda se debilitaría ante el pensamiento de la mortalidad del alma; viceversa la promesa –incluso si falaz– de una vida futura no dejaría de resultar eficaz estimulante para el ánimo de los mortales" [Petrarca: 101]. Tomas Moro, por su parte, se daba cuenta de que para mantener un orden en la República de los Utópicos necesitaba, indefectiblemente, que sus habitantes creyeran en la inmortalidad del

¿Cómo vivir en sociedad, aplacando los instintos egoístas y salvajes, cuando la promesa de que la bondad y la generosidad terrenales garantizan una estadía supraterrrenal se ha desvanecido?

Rousseau, uno de los pensadores más influyentes en el jacobinismo, intenta resolverlo explicando el proceso de perversión del hombre como el resultado de la corrupción de las instituciones, y propone reformular el pacto social para que sea más acorde a la naturaleza humana. “Los hombres son perversos; una experiencia triste y continua nos dispensa de la prueba; sin embargo, el hombre es naturalmente bueno” [Rousseau: 60]. Es la sociedad la que conduce a los individuos a odiarse mutuamente, en la medida en que sus intereses personales son necesariamente contrapuestos. El diagnóstico rousseauiano es, en un aspecto, pesimista, pero en definitiva provee una visión consolatoria futura: si el hombre es bueno por naturaleza, basta con cambiar las instituciones (cuestión que está al alcance de la humanidad) para que su bondad originaria reaparezca.

Terry Eagleton, entre otros, sugiere que el surgimiento de la Estética como disciplina, hacia mediados del siglo XVIII, está relacionado, justamente, con la desaparición del fundamento trascendente que mantenía activos los vínculos humanos. Ya no alcanza con el sistema de premios y castigos cuyo modelo está en la religión: “sólo una forma de gobierno inclinada del lado del consenso puede regular de modo efectivo a unos individuos cuya actividad económica precisa un alto grado de autonomía”

alma, puesto que, si no, carecerían de motivación para actuar de manera moralmente aceptable: “Creen los utópicos que después de esta vida existen castigos para el mal y premios para la virtud; a los que piensan lo contrario no los cuentan siquiera en el número de los hombres [...]. Tampoco los consideran como ciudadanos [...]. ¿Cómo dudar que un hombre así [v.g. que no cree en la inmortalidad del alma] sería capaz de eludir las leyes patrias o de infringirlas por la violencia, con tal de satisfacer sus propios apetitos, si no temiese algo superior a las leyes ni nada esperase más allá de la vida corporal?” [Moro: 127].

[99]. Kant, por ejemplo, encuentra en el “sentido común” estético un símbolo de la moralidad; la posibilidad de los hombres de coincidir, sin ningún tipo de coerción, en un juicio de gusto desinteresado y libre, demuestra que hay una forma primigenia y aún vigente de altruismo: en el juicio estético el hombre deja de lado sus apetitos particulares y juzga desde el punto de vista de una subjetividad universal. Al respecto, Adorno y Horkheimer señalan:

Las doctrinas morales del iluminismo son testimonio de un esfuerzo desesperado para hallar, en sustitución de la religión debilitada, una razón intelectual para perdurar en sociedad incluso cuando el interés disminuye [...]. En la base del optimismo kantiano para el que el obrar moral sería racional incluso en los casos en que el obrar inmoral tiene buenas probabilidades de triunfo está el horror ante el peligro de una recaída en la barbarie [167].

El líder del Terror revolucionario, Robespierre, es consciente de este gran problema al que se enfrenta la filosofía de la Ilustración: ¿cómo construir una sociedad nueva con hombres ya viciosos o corrompidos y sin un Dios que funcione como gendarme²? El objetivo del presente trabajo es, justamente, reconstruir algunas de las ideas sobre la moral expuestas por el jacobino y demostrar de qué modo son demolidas, en su literatura, por el Marqués de Sade. En la concepción de la naturaleza de este último, intentaremos demostrar se condensa una doble crítica: por un lado, al ideal rousseauiano que supone que el hombre es bueno por naturaleza y

² Nietzsche es, probablemente, quien con mayor vehemencia criticó esta pretensión de la Ilustración: “¡Qué ingenuidad, como si la moral fuera posible cuando no existe un Dios que la sancione! El más allá ‘es’ totalmente indispensable cuando se quiere mantener con sinceridad suficiente la fe en la moral” [Nietzsche: 197]. Sobre este problema, en un clásico trabajo, apunta Freud: “Si no se debe matar única y exclusivamente porque lo ha prohibido Dios, y luego se averigua que no existe tal Dios y no es de temer, por tanto, su castigo, se asesinará sin el menor escrúpulo, y sólo la coerción social podrá evitarlo” [Freud: 2982].

depravado por las instituciones y, por el otro, a la idea de Robespierre de que una República puede erigirse sobre la virtud. Este doble foco de ataque, llevado a cabo desde la parodia y la exageración en la literatura, condensa un gran cuestionamiento general al programa político y a la visión antropológica y moral propuesta desde la filosofía de la Ilustración.

Robespierre o la hemiplejía de la virtud

Para todos los hombres que han conservado el vigor y han permanecido cerca de la Naturaleza, el amor y el odio, la gratitud y la venganza, la bondad y la cólera, la acción afirmativa y la acción negativa, son inseparables [...]. ¿De dónde procede, por tanto, ese estado enfermizo, esa ideología contranatural, que rechaza una doble tendencia, que enseña como virtud suprema no poseer más que un semivalor? ¿De dónde viene esa hemiplejía de la virtud, inventada por el hombre bueno...? [Nietzsche: 251].

La fase jacobina de la Revolución francesa está fundada sobre un crimen. La oración con la que abrimos este apartado no es una cita textual ni pretende ser, en ningún sentido, provocadora: es simplemente una constatación de hecho. El edificio revolucionario se erige sobre el asesinato de Luis XVI. De hecho, la idea de que la sociedad del Terror está fundada en el crimen no es ajena a los propios revolucionarios franceses. Podemos escuchar, sin intermediarios, la voz de Robespierre en el famoso discurso del 3 de noviembre de 1792, cuando, argumentando a favor de la pena de muerte del Rey, dice: “Cuando una nación ha sido forzada a recurrir al derecho de insurrección, vuelve al estado de naturaleza en relación al tirano. ¿Cómo se puede invocar el pacto social? El tirano lo ha aniquilado” [2005: 167]. Para legitimar la pena de muerte, que pareciera ser contraria a la razón pero bajo cuya sombra se coloca el proceso revolucionario, el líder jacobino debe invocar

el temible estado de excepción. El pacto social del que hablaba Rousseau ha sido suspendido de facto por el tirano, por lo tanto es justo que expíe sus culpas de acuerdo al estado de naturaleza y por fuera del pacto social (del que, en verdad, nunca ha formado parte).

El razonamiento es implacable: ¿por qué habrían de respetarse los derechos de quien no suscribe ni suscribió jamás al nuevo pacto? Luis fue rey y ahora Francia es una República: que Luis viva y la República viva es una *contradictio in adjectio*: “Luis debe morir, porque es preciso que la patria viva” [174]. La lógica monárquica y la republicana, para Robespierre, no son tanto contradictorias como *inconmensurables*. Si se acepta que Luis pueda ser juzgado, se acepta que sea inocente hasta que se dicte la sentencia y se acepta, incluso, que sea declarado inocente en la sentencia. Pero la culpabilidad del rey no es jurídica: es *ontológica*. Es por eso que el líder jacobino asegura que los pueblos no condenan a los reyes sino que “los sumen en la nada” [168]. La única condena posible para quien es ontológicamente culpable es la inexistencia. Es cierto, dice Robespierre, que el *derecho positivo*, a través de convenciones arbitrarias y de instituciones defectuosas, prescribe la necesidad de un juicio justo a quien quiera que sea. Pero cuando se conmueven los cimientos de una sociedad, como pasa en el caso de una revolución, es la defensa del *derecho natural* la que debe guiar los pasos a dar. Hay aquí, evidentemente, una preocupación compartida con la filosofía iluminista en general: la persistente búsqueda de un apriorismo del derecho, es decir, de normas jurídicas universales, obligatorias e inmutables³.

³ Véase, al respecto, el excelente apartado sobre la filosofía del derecho en la *Filosofía de la Ilustración* de Ernest Cassirer: “La Ilustración no quiere detenerse en la mera consideración del derecho histórico, sino que vuelve, con insistencia, al ‘derecho que ha nacido con nosotros’” [261]. “En este apriorismo del derecho, en la exigencia de que existen normas jurídicas fundamentales inmutables y universales se mantiene en sus comienzos la filosofía de las Luces

Esto, reconoce Robespierre, va contra las costumbres adquiridas: el “imperio natural de los hábitos” es tan fuerte que se suelen mirar las convenciones más arbitrarias como “la regla más absoluta de lo verdadero y de lo falso, de lo justo y de lo injusto”, mientras que el orden dictado por la naturaleza se nos presenta como un caos: “Los movimientos majestuosos de un gran pueblo, los sublimes impulsos de la virtud, se presentan muchas veces ante nuestros ojos como las erupciones de un volcán o el derrumbamiento de la sociedad política”. El problema es que las costumbres sociales prescriben la debilidad y la depravación del espíritu; la naturaleza, al contrario, la pureza y la energía que todo gobierno libre debe perseguir: “[Nosotros, los revolucionarios que defendemos que Luis sea juzgado en lugar de ejecutado⁴] invocamos

firmente” [270]. Incluso Voltaire, epistemológicamente empirista, reconocía la existencia de una moralidad natural: “Aunque lo que en un país se denomina virtud se llame vicio en otro, [...] me parece cierto, sin embargo, que existen leyes naturales con respecto a las cuales tienen que estar de acuerdo los hombres de todas partes del globo. Claro que Dios no ha dicho a los hombres: aquí tenéis, de mi boca, las leyes [...]. Así como ha dotado a las abejas de un instinto poderoso en cuya virtud pueden trabajar en común y alimentarse, ha prestado a los hombres determinados sentimientos de los que nunca podrán despojarse, y son los vínculos eternos y las primeras leyes de la sociedad humana” [Cit. en Cassirer: 272]. La justificación de Voltaire de esta contradicción (epistemológicamente empirista; moralmente idealista o innatista) es muy simpática: “Je conviens avec Locke qu'il n'y a réelement aucune idée innée; il suit évidemment qu'il n'y a aucune proposition de morale innée dans notre âme; mais de ce que nous ne sommes pas nés avec de la barbe, s'en suit-il que nous ne soyons pas nés [...] pour être barbas à un certain âge? Nous ne naissons point avec la force de marcher; mais quiconque nait avec deux pieds marchera un jour. C'est ainsi que personne n'apporte en naissant l'idée qu'il faut être juste; mais Dieu a tellement conformé les organes des hommes que tous, à un certain âge, conviennent de cette vérité” [cit. en Cassirer: 271].

⁴ La reposición que hacemos (“Nosotros, los revolucionarios que queremos que Luis XVI sea juzgado en lugar de ejecutado”) da cuenta de la complejidad de los discursos de Robespierre en cuanto al uso de las personas en los verbos y en los pronombres. Es evidente que el líder jacobino, en realidad, defiende la postura contraria. Pero su estrategia retórica es identificarse con el auditorio para que el paso de la defensa del juicio a la defensa de la ejecución sea evidente. Claude Lefort muestra cómo, por ejemplo, en el discurso del 31 de marzo de 1794 para defender la ejecución de Danton, Robespierre a veces se muestra como un iluminado que no se deja engañar, y a veces empatiza con su público: “*On veut vous faire craindre* les abus du pouvoir, de ce pouvoir national que vous avez exercé, et qui ne réside pas dans quelques hommes seulement. Qu'avez-vous fait que vous n'ayez fait librement, qui n'ait sauvé la république, qui n'ait été approuvé par la France entière? *On veut nous faire craindre* que le peuple périsse victime des comités qui ont obtenu la confiance publique, qui sont émanés de la

procedimientos porque no tenemos principios. Nos jactamos de nuestra delicadeza, porque no tenemos *energía*" [167]⁵. Los reyes juzgan mediante las leyes; los pueblos "lanzan el rayo". En un discurso posterior del que nos ocuparemos un poco más adelante, Robespierre asegura que las costumbres impuestas por los gobiernos opresores hicieron que el hombre se habituara a defenderse de los excesos de energía, pero que no es de ellos de quien tiene que cuidarse sino, más bien, de los excesos de debilidad. Entre un gobierno consolidado y uno revolucionario existe una diferencia fundamental: mientras que el primero vive en un estado de calma generado por la aceptación de arbitrariedades convencionales, el segundo debe lidiar con un permanente estado de excepción.

De hecho, en su informe sobre los principios del gobierno revolucionario dictado a casi un año del guillotinado de Luis XVI (el 25 de diciembre de 1793), Robespierre responde al pedido de clemencia y de indulgencia de Camille Desmoulins asegurando que el gobierno revolucionario es un gobierno de guerra y que, por lo tanto, no puede actuar según las reglas que prescriben los tiempos de paz. Extiende de este modo la lógica de su discurso sobre el rey hacia los enemigos de la República en general. La Revolución está en su fase inicial, tambaleante, asediada por enemigos internos y externos. Para ser llevada a término, necesita del Terror. Ahora bien: el Terror no puede ser eterno, puesto que no se trata de un fin en sí mismo sino de un medio para la liberación de las potencialidades humanas. Y esto Robespierre lo sabe muy bien. Por eso, de la mano del Terror, viene el otro gran concepto robespierriano: la virtud. En este sentido, dice Soboul: "Si bien el Comité de salud pública ha puesto el Terror en la orden del día, también ha puesto la

Convention Nationale, et qu'on veut en séparer; car tout ceux qui défendent sa dignité sont voués à la calumnie".

⁵ El destacado es mío.

virtud, su correctivo” [196]. Terror y virtud son las dos caras de una misma moneda. Una vez que triunfe la virtud, el Terror podrá ser superado. Pero ¿qué es esta virtud de la que habla Robespierre? ¿Cuál es su relación con la naturaleza y con la moral?

Para responder a esta cuestión tenemos que recurrir a su discurso del 5 de febrero de 1794, supuestamente dedicado a los principios de política interior, pero que en verdad se centra casi exclusivamente en la moral. Tal decisión marca una tendencia que, como apunta Revault d’Allones, es una constante de las intervenciones de Robespierre: la moralización de la política⁶. La Revolución está encargada, por primera vez, de implementar por la fuerza y en contra de las costumbres aquello que todos los hombres, por naturaleza, pretenden (incluso, inconscientemente, el tirano que lo niega y el esclavo que lo olvida): la libertad y la igualdad. Dice Robespierre:

Nous voulons substituer, dans notre pays, la morale à l'égoïsme, la probité à l'honneur, les principes aux usages, les devoirs aux bienséances, l'empire de la raison à la tyrannie de la mode, le mépris du vice au mépris du malheur, la fierté à l'insolence, la grandeur d'âme à la vanité, l'amour de la gloire à l'amour de l'argent, les bonnes gens à la bonne compagnie, le mérite à l'intrigue, le génie au bel esprit, la vérité à l'éclat, le charme du bonheur aux ennuis de la volupté, la grandeur de l'homme à la petitesse des grands, un peuple magnanime, puissant, heureux, à un peuple aimable, frivole et misérable, c'est-à-dire, toutes les vertus et tous les miracles de la République, à tous les vices et à tous les ridicules de la monarchie. *Nous voulons, en un mot, remplir les vœux de la nature,*

⁶ “Quant à Robespierre, on peut se demander s'il ne tend pas à privilégier la finalité morale de la politique et à ‘moraliser’ cette dernière” [Revault d’Allones: 590].

accomplir les destins de l'humanité, tenir les promesses de la philosophie, absoudre la providence du long règne du crime et de la tyrannie [2009]⁷.

La matriz rousseauiana de este pensamiento es evidente. Los hombres, buenos por naturaleza, han sido corrompidos de tal manera por la civilización que reemplazaron la moral *natural* por el egoísmo, los principios *naturales* por las costumbres artificiales, los deberes *naturales* por las conveniencias económicas, la honradez *natural* por el honor social. Tales artificialidades están demasiado arraigadas como para que puedan ser erradicadas sin recurrir a una imposición *de facto*. En el *Contrato social*, Rousseau aseguraba que, para que un pueblo naciente pudiera disfrutar de las nuevas máximas de la sociedad y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado, era necesario que “l'effet pût devenir cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même; et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles” [cit. en Revault D'Allones: 592]. La Revolución es un acto performativo, que intenta crear *ex nihilo* la realidad que desea a través de la imposición de principios nuevos. Como lo describe M. Ansart-Dourlen, “la rhétorique jacobine n'est pas un verbiage, car elle tente de combler l'écart entre théorie et pratique, d'opposer à l'universalisme abstrait des 'philosophes' l'efficacité d'une morale en acte” [142]⁸.

El principio sobre el cual debe sostenerse la República naciente, aquel que tiene que funcionar, a la vez, como el horizonte al

⁷ Los destacados son míos. Los discursos citados de aquí en adelante que no tienen referencia de paginación corresponden a la versión en línea citada en la bibliografía.

⁸ De ahí la preocupación de los revolucionarios por la regeneración: Billaud-Varenne asegura que es necesario desarrollar la instrucción pública tal como debe ser en un pueblo “que se regenera”; Lepeletier cuenta que, al considerar el punto de corrupción y de vicio al que había llegado la especie humana, se convenció de la necesidad de operar una completa regeneración y de *crear (créer)* un nuevo pueblo.

que se tiende y como guía de todos los actos, es, según Robespierre, la virtud:

Puisque l'âme de la République est la vertu, l'égalité, et que votre but est de fonder, de consolider la République, il s'ensuit que la première règle de votre conduite politique doit être de rapporter toutes vos opérations au maintien de l'égalité et au développement de la vertu; car le premier soin du législateur doit être de fortifier le principe du gouvernement. Ainsi tout ce qui tend à exciter l'amour de la patrie, à purifier les mœurs, à élever les âmes, à diriger les passions du coeur humain vers l'intérêt public, doit être adopté ou établi par vous [2009].

Quienes se comprometan con la causa republicana (que coinciden término a término con aquellos que merecen sobrevivir a la Revolución⁹) deben actuar conforme a lo que prescribe la virtud, de tal modo que sus acciones virtuosas sirvan como ejemplo para la sociedad regenerada. Mientras que la virtud era definida por Rousseau como conformidad de la voluntad particular a la voluntad general (y la maldad, por lo tanto, como la confrontación de la voluntad particular con la general), la virtud robespierriana tiene un sentido estrictamente moral. Todo lo que se aparte de la virtud, que tienda al egoísmo y al deseo de cosas superfluas, debe ser duramente reprimido: “Dans le système de la Révolution française, ce qui est immoral est impolitique, ce qui est corrompé est contre-révolutionnaire”. El argumento de

⁹ Claude Lefort demuestra cómo, desde la retórica jacobina, no sólo son culpables quienes conspiraron o quienes podrían llegar a conspirar, sino también quienes no hicieron nada en favor de la República: “¿Cómo se puede distinguir el poder revolucionario del poder despótico cuando la noción de sospechoso se une inmediatamente con la de ‘culpable’, cuando toma tal extensión que no implica solamente a los sospechosos de participar en una conspiración sino también a aquellos que podrían, según se imagina, unírsele; no sólo a aquellos cuyas opiniones o intenciones parecen peligrosas sino a quienes no han mostrado ningún signo de ser enemigos reales o potenciales?” [75].

Robespierre tiende a demostrar que la debilidad, los vicios y los prejuicios no son, en verdad, tanto impolíticos como anti-políticos: puesto que describen el accionar de la monarquía, son tan peligrosos para la revolución como una manifestación a favor de Luis XVI. La ventaja con la que cuentan los jacobinos en la ardua tarea de imponer un régimen que se sostenga sobre un accionar moralmente correcto es que, aunque parezca contra-intuitivo, la virtud le es natural al pueblo¹⁰. Si ha terminado por primar en el imaginario colectivo un pesimismo antropológico (del cual Hobbes es el gran representante filosófico), esto ocurre porque los gobiernos anteriores y los prejuicios aristocráticos han corrompido las inclinaciones naturales.

Una de las operaciones fundamentales de Robespierre en sus discursos es trazar una línea fronteriza clara entre quienes son amigos y quienes son enemigos de la República. Carl Schmitt señala que lo político se define, justamente, por la posibilidad de poner en escena de manera clara esa distinción. Los enemigos políticos no pueden ser simplemente competidores económicos (como piensa el liberalismo) o adversarios a quienes se odia personalmente (*inimicus*), sino que se convierten en enemigos políticos en tanto y en cuanto sean considerados enemigos *públicos* (*hostis*):

Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, de acuerdo con una posibilidad real se opone *combativamente* a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público [Schmitt: 58].

¹⁰ "Heureusement la vertu est naturelle au peuple, en dépit des préjugés aristocratiques. Une nation est vraiment corrompue, lorsqu'après avoir perdu, par degrés, son caractère et sa liberté, elle passe de la démocratie à l'aristocratie ou à la monarchie; c'est la mort du corps politique, par la décrépitude".

En la dialéctica amigo-enemigo planteada por Robespierre, quien ocupa el polo negativo es el vicioso, que se disputa con el virtuoso el imperio de la naturaleza¹¹. Saint Just decía que “lo que constituye una República es la destrucción total de todo lo que se le opone”. Robespierre advierte que los enemigos de la Revolución son todos los hombres corrompidos y que para describir al patriota alcanza con calificarlo de “íntegro”¹². Los enemigos interiores y exteriores, hombres corrompidos, deben ser purgados mediante el terror¹³:

Si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois *la vertu et la terreur*: la vertu, sans laquelle la terreur est funeste; la terreur, sans laquelle la vertu est impuissante. La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible; elle est donc une émanation de la vertu; elle est moins un principe particulier, qu'une conséquence du principe général de la démocratie, appliqué aux plus pressans besoins de la patrie.

Terror y virtud, mientras dura ese estado de guerra permanente que es la revolución, son, en verdad, cara y contracara de una misma moneda. A la crítica evidente (que, como señala Klossowsky, luego le formulará Sade) de que los revolucionarios reaccionan a la violencia con mayor violencia, Robespierre responde asegurando que el terror revolucionario se parece tanto al terror despótico como la espada de los

¹¹ “Le vice et la vertu font les destins de la terre: ce sont les deux génies opposés qui se la disputent” dice Robespierre en el Discurso del 18 floréal del año II, 7 de mayo de 1794.

¹² “Les ennemis de la République sont tous les hommes corrompus. Le patriote n'est autre chose qu'un homme probe et magnanime dans toute la force de ce terme” [Discurso del 18 floréal].

¹³ “Il faut étouffer les ennemis intérieurs et extérieurs de la République, ou périr avec elle; or, dans cette situation, la première maxime de votre politique doit être qu'on conduit le peuple par la raison, et les ennemis du peuple par la terreur” [Discurso del 17 pluviôse del año II, 5 de febrero de 1794].

acólitos de la tiranía se parece a la espada de los héroes de la libertad. El gobierno de la República es el “despotisme de la liberté contre la tyrannie”. Castigar a los que oprimen a la humanidad es la verdadera clemencia; perdonarlos es barbarie.

En el discurso del 18 floréal del año II (7 de mayo de 1794), que termina imponiendo el culto al Ser Supremo y la creencia en la inmortalidad del alma, la moralización de la política que señalábamos más arriba es evidente. Esta intervención debe ser leída, desde nuestra perspectiva, como una renuncia al intento iluminista de encontrar un fundamento terrenal para el accionar moral de los individuos. Los cambios en el orden material acarreados por la Revolución Francesa, postula Robespierre, obligan a un cambio en el orden moral, único fundamento de la sociedad civil. La “ciencia misteriosa” de la política y de la legislación se reduce, en efecto, a incorporar en las leyes y en la administración “les verités morales reléguées dans les livres des philosophes [...] c’est-à-dire à employer autant d’habileté à faire régner la justice, que les gouvernements en ont mis jusqu’ici à être injustes” [2009]. La inmoralidad es la base del despotismo, la virtud es la esencia de la República; los enemigos de esta última intentaron erigir la inmoralidad en religión, pervirtiendo, mediante sus acciones y sus preceptos, todos los sentimientos generosos que los hombres tienen por naturaleza. Y, de hecho, triunfaron. El problema es cómo salir de este atolladero, cómo volver a imponer una moral.

Es sabido que una de las principales consecuencias de la Revolución Francesa fue su acción secularizadora. Pero la secularización trajo aparejado un problema que Robespierre detecta y que nosotros ya hemos planteado desde el principio: ¿Dónde, si no es en un ser trascendente, puede fundarse la necesidad de actuar de manera moralmente aceptable? Hay, frente a este escenario, tres salidas posibles, que ya hemos

mencionado desordenadamente, pero que podemos sistematizar en este momento. La primera consiste en intentar fundar la moral en términos terrenales (Kant, Rousseau); la segunda, en decretar la inutilidad de la moral (Sade, Nietzsche); la tercera, en devolverle a la moral su fundamento trascendente. Esto último es lo que intenta Robespierre:

Toute institution, toute doctrine qui console et qui élève les âmes, doit être accueillie; rejetez toutes celles qui tendent à les dégrader et à les corrompre. Ranimez, exaltez tous les sentimens généreux et toutes les grandes idées morales qu'on a voulu éteindre; rapprochez par le charme de l'amitié et par le lien de la vertu les hommes qu'on a voulu diviser. Qui donc t'a donné la mission d'annoncer au peuple que la Divinité n'existe pas, ô toi qui te passionnes pour cette aride doctrine, et qui ne te passionnas jamais pour la patrie? Quel avantage trouves-tu à persuader l'homme qu'une force aveugle préside à ses destinées, et frappe au hasard le crime et la vertu; que son âme n'est qu'un souffle léger qui s'éteint aux portes du tombeau? [2009].

Es posible que la idea de Dios sea una ficción, pero es una ficción *útil*, en tanto y en cuanto le sirve al hombre para dirigir sus intereses hacia fines elevados. El Ser Supremo existe porque *sirve* que exista, porque el revolucionario, como se dice después, no debe pensar en términos metafísicos ni teológicos sino en términos prácticos. Todo lo que es bueno para la práctica se convierte, inmediatamente, en verdadero¹⁴: “Attachons la morale à des bases éternelles et sacrées;

¹⁴ “Eh! que vous importe à vous, législateurs, les hypothèses diverses par lesquelles certains philosophes expliquent les phénomènes de la nature? Vous pouvez abandonner tous ces objets à leurs disputes éternelles: ce n'est ni comme métaphysiciens, ni comme théologiens, que vous devez les envisager. Aux yeux du législateur, tout ce qui est utile au monde et bon dans la pratique, est la vérité”.

inspirons à l'homme ce respect religieuse pour l'homme, ce sentiment profond de ses devoirs, qui est la seule garantie du bonheur social" [2009]. Si la República se sostiene sobre la virtud y la virtud se sostiene sobre la existencia de un ser superior, el ateísmo no es otra cosa que una gigantesca conspiración anti-revolucionaria.

La creencia en el Ser Supremo y en la inmortalidad del alma servirá, por lo tanto, como un llamamiento permanente a la justicia. La Naturaleza (señala Robespierre, y la mayúscula es de él) puso en el hombre la tendencia a buscar el placer y huir del dolor. El objetivo central de la nueva sociedad es que el hombre pueda hacer uso de esta tendencia natural y que actúe "buenamente" de manera *instintiva*. Porque la razón particular de cada hombre tiene una limitación insoslayable: cegada por las pasiones momentáneas, muchas veces no puede concebir de manera clara aquello que le reportará mayores placeres a largo plazo (es decir: el actuar éticamente), y se regodea en placeres puntuales, generalmente inmorales, que conducen, a la larga, a la infelicidad personal y a la infelicidad de la comunidad en la que vive.

Tras este recorrido por algunos de los principales discursos de Robespierre, analicemos detalladamente el modo en que Sade deconstruye sus propuestas y presupuestos mediante una articulación satírica brillante de filosofía y literatura.

Sade o la hemiplejía del vicio¹⁵

L'extrême inégalité dans la manière de vivre, l'excès d'oisiveté dans les uns, l'excès de travail dans les autres, la facilité d'irriter et de satisfaire nos appétits et notre

¹⁵ Para contextualizar la ambigua relación entre Sade y la Revolución Francesa desde una perspectiva biográfica e histórica, véase el trabajo de Francine Du Plessix Gray, especialmente los capítulos: "La revolución según Madame de Sade", "Liberación", "El ciudadano activo", "Una carta al rey", "Presidente por un día" y "Sade, que no carece de talento".

sensualité, les aliments trop recherchés des riches [...], la mauvaise nourriture des pauvres [...], les transports immodérés de toutes les passions, les fatigues, et l'épuisement d'esprit, les chagrins, et les peines sans nombre qu'on éprouve dans tous les états, et dont les âmes sont perpétuellement rongées. Voilà les funestes garants que la plupart de nos maux sont notre propre ouvrage, et que nous les aurions presque tous évités, en conservant la manière de vivre simple, uniforme, et solitaire qui nous était prescrite par la nature [Rousseau: 23];

Ils [los filósofos] se figurent, sans doute, accomplir une œuvre sublime et atteindre à la plus haute sagesse en faisant l'éloge renouvelé d'une nature humaine fictive, pour accuser d'autant plus impitoyablement celle qui existe en fait. Car ils ne conçoivent point les hommes tels qu'ils sont, mais tels que leur philosophie les voudrait être. Aussi, au lieu d'une éthique, ont-ils, le plus souvent, écrit une satire, quant à leur doctrine politique, elle est toujours inapplicable, elle évoque une sorte de chimère à moins qu'elle ne soit destinée au pays d'utopie, ou au siècle poétique de l'âge d'or, c'est-à-dire au lieu et au temps précisément où le besoin ne s'en ferait pas sentir [Spinoza: 918].

En el primer apartado señalamos que la etapa jacobina de la revolución se fundaba sobre un crimen, inaugurando un estado de excepción (el Terror) cuyo objetivo central era la purga de los traidores a la República y la instalación de un régimen basado en la virtud. Ello era posible en primera instancia, de acuerdo con la postura de Robespierre, por la tendencia *natural* del hombre hacia la moralidad y, finalmente, por la imposición del culto al Ser Supremo. Ahora bien: si se comprobara que, en verdad, el hombre no es bueno sino egoísta por naturaleza, la política robespierriana podría verse bajo una nueva luz. No sería ya la instauración de la moralidad la que guía su acción, sino la nietzscheana “voluntad de poder”. Tal comprobación es la que emprende Sade en su literatura, el lugar al que debemos recurrir, con todas las precauciones del

caso, para comprender su pensamiento filosófico cínico y paródico.

Una primera respuesta *avant la lettre* a la hipóstasis de la virtud por parte de Robespierre puede encontrarse en la novela *Justine ou les malheurs de la vertu*, cuya primera versión fue terminada en 1787. La historia muestra cómo, en una sociedad donde los representantes del poder son viciosos, reporta más ventajas dejarse llevar por los apetitos que moderarlos. La intención de la obra está enunciada desde el prólogo:

Si, plein de respect pour nos conventions sociales, et ne s'écartant jamais des digues qu'elles nous imposent, il arrive, malgré cela, que nous n'ayons rencontré que des ronces, quand les méchants ne cueillaient que des roses, des gens privés d'un fond de vertu assez constaté pour se mettre au-dessus de ces remarques ne calculeront-ils pas alors qu'il vaut mieux s'abandonner au torrent que d'y résister? Ne diront-ils pas que la vertu, quelque belle qu'elle soit, devient pourtant le plus mauvais parti qu'on puisse prendre, quand elle se trouve trop faible pour lutter contre le vice, et que dans un siècle entièrement corrompu, le plus sûr est de faire comme les autres? [2003: 3].

Según Sade, el mundo vive en un constante equilibrio entre el bien y el mal y para que el plan general se mantenga es necesario que existan tanto los buenos como los malos. Al mismo tiempo, es fácilmente comprobable en la realidad que el infortunio persigue siempre a la virtud y la prosperidad, al vicio, de lo cual se sigue que, “les choses étant égales aux vues de la nature” [3], es preferible ser de los malos que prosperan que de los virtuosos que fracasan.

Pero tal objeción, en verdad, no es suficiente para refutar las propuestas de Robespierre, quien evidentemente reconoce que la sociedad monárquica se rige por el vicio y que reporta más

ventajas prácticas dejarse guiar por él que por la virtud. El propio Rousseau había reconocido que, en el nivel de corrupción en que estaba la sociedad de su época, el vicio era, para cada individuo, más conveniente que la virtud: “Il n'y a point de profit si légitime qui ne soit surpassé par celui qu'on peut faire illégitimement et le tort fait au prochain est toujours plus lucratif que les services” [61].

Donde se pone verdaderamente en cuestión la concepción robespierriana de la sociedad revolucionaria (como sociedad que debe ser guiada por la acción moral de acuerdo con lo prescrito de manera natural) es justamente en la noción sadiana de “naturaleza”. El Marqués de Bressac, “antagoniste outré de l'existence d'un Être Sûpreme” [Sade 2003: 67], es quien se ocupa de exponer de manera “sistemática” la filosofía de Sade, en un momento en que pretende convencer a Sophie (personaje paralelo al de Justine, cuya historia ocupa una gran parte de la primera versión de la novela) de ayudarlo a asesinar a su madre. Una de las impugnaciones que se podría formular a un acto como el que se propone ejecutar es que la destrucción de un semejante es siempre repudiable. Pero esa impugnación, según el Marqués, es producto de una limitación filosófica. Todas las formas son, para la naturaleza, idénticas, y la única ley que la guía es la destrucción y creación de nuevas formas. Nuestras acciones, cualesquiera sean, no ofenden ni ultrajan a la materia, puesto que la destrucción fortifica su poder y conserva su energía: “qu'importe à la nature toujours créatrice que cette masse de chair conformant aujourd'hui une femme, se reproduise demain sous la forme de mille insectes différents?” [73]. El hombre, cuya sublimidad no está demostrada, es un animal como cualquier otro. Si alguien probara que los hombres tienen más valor para la naturaleza que los animales o que los insectos, entonces el crimen podría ser considerado efectivamente un crimen. Pero mientras

“l'étude la plus réfléchie de la nature m'aura prouvé que tout ce qui végète sur ce globe, le plus imparfait de ses ouvrages, est d'un prix égal à ses yeux, je ne supposerai jamais que le changement de ces êtres en mille autres puisse jamais offenser ses lois” [73]¹⁶.

En su ridiculización de la ética ilustrada, Sade ataca por dos frentes: por un lado, a los que dicen que hay que controlar los impulsos naturales, les responde que, por el contrario, hay que librarse a ellos (puesto que son aquello que nos constituye como seres humanos); por el otro, a quienes creen que librándose a los impulsos el hombre va a construir una sociabilidad mejor (Rousseau y Robespierre) les responde con un pesimismo antropológico¹⁷. Todos los puntos señalados hasta ahora alcanzarán su culminación en *La philosophie dans le boudoir*, que puede pensarse como la gran refutación a las bases filosóficas de la política jacobina. La concepción de naturaleza que expresa Sade a través de la figura de Dolmancé, que abreva en la ya explicitada por Brisson, se convierte en la herramienta fundamental para socavar los presupuestos iluministas sobre los que se asienta la moralidad revolucionaria.

¹⁶ Al respecto, señala Bataille: “Sade tuvo la certeza de haber llevado a cabo, en el plano del conocimiento, un descubrimiento decisivo. Al ser el crimen lo que le permite al hombre acceder a la mayor satisfacción voluptuosa, a la consumación del deseo más fuerte, ¿habría algo más importante que negar la solidaridad, que es lo que se opone al crimen e impide gozar de él?” [175]. La figura de Sade es una constante en el pensamiento de Bataille, desde su temprano “Le valeur d’usage de D.A.F de Sade” (1930), en el que cuestionaba la apropiación ingenua de la figura del Marqués por parte de los surrealistas, hasta *Les larmes d’Eros* (1961). Respecto a la comunión de los intereses filosóficos de Bataille y Sade, señala Geoffrey Roche: “The most obvious theoretical commonality is in their ethical orientation. Sade’s view that civilization and morals have softened man is close to Bataille’s attitude [...]. Both writers draw a link between the absence of God and the nullity of morality, suggesting a traditionally religious view of moral thought (Bataille’s project of founding an ‘anti-ethics’, without reason or justice, is explicitly a Godless ethics)”.

¹⁷ Advierte Mario Praz: “The Marquis de Sade [...] -and here was his originality- reversed the convenient ethical theory of *Thérèse philosophe*, which was actually the same as that of Jean-Jacques. ‘Everything is good, everything is the work of God’ becomes in him ‘everything is evil, everything is the work of Satan’. It is therefore necessary to practice vice because it conforms to the laws of nature (Rousseau’s ‘les plus pures lois de la nature’) which insists upon destruction” [102].

En una parodia evidente del discurso ilustrado, el aristócrata Dolmancé expone racionalmente los paradójicos principios sobre los cuales debería erigirse una sociedad verdaderamente revolucionaria¹⁸. El primer paso en este sentido es la propuesta de una vuelta al estado de naturaleza. La sociedad, según Dolmancé, ha pervertido la esencia del hombre, generando la represión de sus instintos naturales. La afirmación arbitraria de la virtud como piedra fundacional es consecuencia de la doctrina cristiana que supone que el hombre ha sido creado por Dios y que, por lo tanto, debe ser virtuoso a sus ojos. Pero, si los hombres no deben su existencia a ningún Dios sino a los planes omnipotentes de la naturaleza, es necesario que actúen de acuerdo con lo que ella les prescribe. La ley humana, en tanto que ordena la represión de los apetitos, debe ser abandonada: una sociedad verdaderamente revolucionaria es aquella que deja en libertad los instintos naturales: “L'action de céder aux impulsions de la nature, regardée comme un crime chez un peuple captif, ne peut plus l'être chez un peuple libre” [Sade 2010: 41], advierte el libertino. No obstante, Dolmancé nota que, sin hacerse eco de la muerte de Dios, el hombre sigue estando oprimido, ya no tanto por un poder concreto sino por la internalización de prejuicios sociales que impiden el libre desenvolvimiento de su naturaleza propia. Una naturaleza que, a contramano de la rousseauniana, es esencialmente egoísta, perversa y cruel: su ley fundamental es que la mayor dosis de

¹⁸ El uso de las herramientas de la razón para deconstruir los propios principios de la razón es una de las características centrales que Adorno y Horkheimer le reconocen a Sade: “Los escritores negros de la burguesía [Sade y Nietzsche] no han buscado, como sus exegetas, paliar las consecuencias del iluminismo con doctrinas armonizantes. No han dado a entender que la razón formalista se halla en relaciones más estrechas con la moral que con la inmoralidad [...]. El hecho de no haber ocultado sino proclamado en alta voz la imposibilidad de articular, sobre la base de la razón, un argumento de principio contra el asesinato, ha alimentado el odio con el que justamente los progresistas persiguen aún hoy a Sade” [116-117].

placer debe ser buscada sin tomar en cuenta el dolor de los demás¹⁹. Al respecto, apunta Blanchot:

[La filosofía de Sade] es la del interés, seguido por el egoísmo integral. Cada quien debe hacer lo que le plazca, nadie tiene otra ley que su placer. Esta moral está fundada sobre el hecho primero de la soledad absoluta. Sade lo ha dicho y repetido en todas las formas: la naturaleza nos hace nacer solos, no existe ninguna especie de relación entre un hombre y otro. La única regla de conducta es, pues, que yo prefiera todo lo que me afecte felizmente, sin tener en cuenta las consecuencias que esta decisión podría acarrear al prójimo. El mayor dolor de los demás cuenta siempre menos que mi placer [16].

“El sistema al que el iluminismo tiende –dicen Adorno y Horkheimer– es la forma de conocimiento que más conviene para dominar los hechos, que ayuda con más validez al sujeto a someter a la naturaleza” [104]. Sade considera una paradoja que la Revolución, que debe tender a la liberación de los hombres, se embandere bajo el ideal de someter a la naturaleza bajo las leyes de la razón. El sujeto sadiano no gobierna la naturaleza sino que se deja gobernar por ella. Dice Dolmancé: “il ne faut pas plus s'enorgueillir de la vertu, que se repentir du vice, pas plus accuser la nature de nous avoir fait naître bon, que de nous avoir créé scélérat; elle a agi d'après ses vues, ses plans et ses besoins, soumettons-nous” [75]. *Someterse* a la naturaleza y no *someter* a ella: en esta frase se condensa la crítica sadiana a las pretensiones ilustradas.

¹⁹ “La plus forte dose de douleur chez les autres doit assurément être nulle pour nous, et le plus léger chatouillement de plaisir, éprouvé par nous, nous touche ; donc nous devons à tel prix que ce soit, préférer ce léger cha-touillement qui nous délecte, à cette somme immense des malheurs d'autrui, qui ne saurait nous atteindre” [104].

El Marqués denuncia como falsas las pretensiones altruistas de la visión sociológica y antropológica de la Ilustración, y muestra que, en última instancia, en la misma estructura de la Revolución está inscrita como necesaria la liberación de los instintos reprimidos del hombre, entre los cuales se cuenta el crimen en todas sus formas. La ventaja que presentan los momentos de ruptura, desde la perspectiva de Sade, es justamente que liberan las energías reprimidas, haciendo posibles transgresiones antes impensadas, autorizando la búsqueda de nuevos placeres y reescribiendo las reglas del juego: habilitan, gracias a la destrucción de las convenciones morales y de las leyes positivas, el espacio para actuar que necesita el libertino. La instauración del culto al Ser Supremo y la apología de la virtud por parte de Robespierre, al encerrar dentro de un límite esta liberación de las energías, rompen con la propia lógica de la Revolución²⁰. Porque un pueblo es tanto más soberano cuanto más cede a sus instintos naturales; porque una sociedad verdaderamente libre es aquella que deja a los individuos responder a su naturaleza interna.

Todo esto se encuentra condensado en el opúsculo, que funciona como una suerte de sistematización de la filosofía sadiana. La demostración final de Sade consiste en desprender de los propios principios revolucionarios la aceptación de todos los crímenes: la libertad es también libertad para asesinar; la igualdad autoriza el robo; la fraternidad se consume en el incesto. Afirma Hénaff:

It was [for Sade] as if having unlimited power had liberated an unholy desire for murder. When Saint-Just asserts with a strange complacency that “Terror dulled

²⁰ “Non, nous ne voulons plus d'un dieu qui dérange la nature, qui est le père de la confusion, qui meut l'homme au moment où l'homme se livre à des horreurs; un tel dieu nous fait frémir d'indignation, et nous le reléguons pour jamais dans l'oubli, d'où l'infâme Robespierre a voulu le sortir” [122].

crime just as strong liquors dulled the palate,” he seems to echo Fouche's declaration after the mass executions in Lyon: “We feel secret satisfactions, solid pleasures; nature has its rights anew; we feel humanity to have been avenged and the country consoled”. But both of them unknowingly show Sade to be right: it is Sade who speaks the truth of violence and cruelty. Violence is related to pleasure and to orgies. But in fact, Sade proposes to commit a libertine act by superior mastery, by an attitude of apathy that transforms brutal passion into a deliberate project and a well-constructed program based on a philosophy of nature [28].

El “terrorista” libertino disfruta el poder de dominar y de matar sin límites y no da ninguna razón para ello más que el estar siguiendo sus impulsos naturales, que le prescriben la búsqueda incansable de placer sin importar el dolor de los demás. El terrorista revolucionario, según Sade, hace exactamente lo mismo, pero en nombre de la verdad y de la libertad.

La Revolución se encuentra encerrada en un círculo vicioso:

Une nation déjà vieille et corrompue, qui courageusement secouera le joug de son gouvernement monarchique pour en adopter un républicain, ne se maintiendra que par beaucoup de crimes ; car elle est déjà dans le crime ; et si elle voulait passer du crime à la vertu, c'est-à-dire d'un état violent dans un état doux, elle tomberait dans une inertie dont sa ruine certaine serait bientôt le résultat [Sade 2010: 153].

Mientras que la naturaleza prescribe la destrucción, el crimen y el movimiento perpetuo, las leyes artificiales de los hombres

tienden a la conservación y a la quietud²¹. La revolución es un estado no moral cuya única función es sobrevivir; para ello, necesita del movimiento perpetuo que exige la naturaleza y que la instauración de la moral suspende. Una cita, que reproducimos *in extenso* por la relevancia para nuestra argumentación, nos ayudará a terminar de esclarecer la tesis de Sade:

Nous ne devons certainement pas douter un moment, que tout ce qui s'appelle crimes moraux, c'est-à-dire, toutes les actions de l'espèce de celles que nous venons de citer, ne soient parfaitement indifférentes dans un gouvernement, dont le seul devoir consiste à conserver, par tel moyen que ce puisse être, la forme essentielle à son maintien : voilà l'unique morale d'un gouvernement républicain; or, puisqu'il est toujours contrarié par les despotes qui l'environnent, on ne saurait imaginer raisonnablement que ses moyens conservateurs puissent être des moyens moraux; car il ne se conservera que par la guerre, et rien n'est moins moral que la guerre; maintenant je demande comment on parviendra à démontrer que, dans un état immoral par ses obligations, il soit essentiel que les individus soient moraux, je dis plus, il est bon qu'ils ne le soient pas, les législateurs de la Grèce avaient parfaitement senti l'importante nécessité de gangrener les membres pour que, leur dissolution morale influant sur celle utile à la machine. Il en résultât l'insurrection toujours

²¹ Dice Eugénie: "Je vois bien que, d'après vos principes, il est très peu de crimes sur la terre, et que nous pouvons nous livrer en paix à tous nos désirs, quelque singuliers qu'ils puissent paraître aux sots qui s'offensent et s'alarment de tout prennent imbécilement les institutions sociales pour les divines lois de la nature". Dolmancé responde que la destrucción es una de las leyes primarias de la naturaleza y que nada destructivo puede ser considerado un crimen: "Des lois cruelles, arbitraires, im-périeuses pourront de même assassiner chaque siècle des millions d'individus, et nous, faibles et malheureux particuliers, nous ne pour-rions pas sacrifier un seul être à nos vengeances ou à nos caprices?" [59].

indispensable dans un gouvernement qui, parfaitement heureux comme le gouvernement républicain, doit nécessairement exciter la haine et la jalousie de tout ce qui l'entoure.

L'insurrection, pensaient ces sages législateurs, n'est point un état moral; il doit être pourtant l'état permanent d'une république; il serait donc aussi absurde que dangereux d'exiger que ceux qui doivent maintenir le perpétuel ébranlement immoral de la machine, fussent eux-mêmes des êtres très moraux, parce que l'état moral d'un homme est un état de paix et de tranquillité, au lieu que son état immoral est un état de mouvement perpétuel qui le rapproche de l'insurrection nécessaire dans laquelle il faut que le républicain tienne toujours le gouvernement dont il est membre.

En síntesis: la insurrección permanente exige que la revolución se perpetúe en el crimen. El riesgo es, si no, consumirse en la pasividad generada por la instauración arbitraria de un estado moral contrario a la naturaleza. Para el Marqués, entonces, en la intención de Robespierre de hacer convivir virtud y revolución no solo hay una despreciable candidez, sino una contradicción teórica imposible de solucionar.

Conclusión

Hemos argumentado que la concepción de la naturaleza de Sade deconstruye la filosofía sobre la que se sostiene la política moralizante de Robespierre, tal como la analizamos a partir de algunos de sus discursos más importantes. Mientras este último reconoce el crimen como la piedra fundacional (y *excepcional*) de la Revolución, sin la cual es imposible alcanzar la libertad y la igualdad para los hombres, Sade manifiesta sus sospechas de

que el fracaso revolucionario está señalado por el no reconocimiento de la relación ontológica que existe entre la naturaleza y el crimen. Si bien el líder jacobino pretende reconstruir el edificio social sobre la virtud, justificando los crímenes como el producto de un estado de excepción, lo que ha hecho es desatar fuerzas que no pueden detenerse: el crimen no puede ser superado sino con el crimen.

Sade se convierte, así, en uno de los pensadores posteriores a los enfrentamientos religiosos del siglo XVI que, de acuerdo con lo señalado por Foucault, dejan de concebir a la guerra como un estado de excepción y la piensan “como relación social permanente y al mismo tiempo como sustrato insuprimible de todas las relaciones y de todas las instituciones de poder”. De acuerdo con esta perspectiva, la guerra no puede desaparecer porque “ha presidido el nacimiento de los Estados” [46-47]*.

Bibliografía

- ADORNO, THEODOR; HORKHEIMER, MAX. 1969. *Dialéctica del Iluminismo*. Trad. Héctor Murena. Buenos Aires: Edición Sur.
- ANSART-DOURLEN, MICHÈLE. 1976. *Dénaturation et violence dans la pensée de J.-J. Rousseau*. Lille: Université Lille III.
- BATAILLE, GEORGES. 2009. *El erotismo*. Trad. Antoni Vicens. Buenos Aires: Tusquets.
- BLANCHOT, MAURICE. 1967. *Sade y Lautréamont*. Trad. María Cerretani. Buenos Aires: Ediciones del Mediodía.
- CASSIRER, ERNEST. 1950. *Filosofía de la Ilustración*. Trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- DU PLESSIX GRAY, FRANCINE. 1998. *Marqués de Sade*. Trad. Abel Debritto y Merce Diago. Barcelona, Bogotá, Buenos Aires: Vergara.
- EAGLETON, TERRY. 2006. *La estética como ideología*. Trad. Germán Cano y Jorge Cano. Madrid: Trotta.

* Inicio de evaluación: 19 set. 2014. Fecha de aceptación: 13 dic. 2014.

- ELIAS, NORBERT. 1987. *El proceso de civilización*. Trad. Ramón García Cotarelo. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, MICHEL. 1996. *Genealogía del racismo*. Trad. Alfredo Tzeibel. La Plata: Editorial Altamira.
- FREUD, SIGMUND. 1998. "El porvenir de una ilusión" y "El malestar en la cultura". *Obras completas; tomo VIII*. Trad. Luis López Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva.
- HELLER, AGNÈS. 1978. *El hombre del Renacimiento*. Trad. J.F. Ivars y Antonio Prometeo Moya Barcelona: Península.
- HÉNAFF, MARCEL. 1998. "Naked Terror: Political Violence, Libertine Violence". *SubStance: reading violence*, 27, 2, Issue 86: 5-32.
- KLOSSOWSKY, PIERRE. 1970. *Sade mi prójimo*. Trad. Antonia Barreda Cueto. Buenos Aires: Sudamericana.
- LE BRUN, ANNIE. 2002. *De pronto un bloque de abismo, Sade*. Trad. Silvio Mattoni. Córdoba: Ediciones Literales.
- LEFORT, CLAUDE. 1988. *Democracy and political theory*. Oxford: Polity Press.
- MORO, TOMÁS. "Utopía". Bacon, Francis; Campanella, Tomás; Moro, Tomaso. *Utopías del Renacimiento*. Trad. Agustín Millares Carlo, Agustín Mateos, Margarita V. de Robles. México: Fondo de Cultura Económica.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. 2000. *La voluntad de poder*. Trad. Aníbal Froufe. Madrid: Edaf.
- PETRARCA. 1978. "Mi secreto". *Obras: I. Prosa*. Madrid: Alfaguara.
- PAZ, MARIO. 1951. *The Romantic Agony*. London-New York-Toronto: Oxford UP.
- REVAULT D'ALLONNES, MYRIAM. 1978. "Rousseau et le Jacobinisme: pédagogie et politique". *Annales historiques de la Révolution française*. 584-607.
- ROBESPIERRE, MAXIMILIEN. 2005. *Por la felicidad y por la libertad: Discursos*. Ed. y selec. Yannick Bosc, Florence Gauthier y Sophie Wahnich. Trad. Joan Tafalla. Barcelona: El Viejo Topo.
- . 2009. *Discours par Maximilien Robespierre. 17 Avril 1792-27 Juillet 1794*. En línea: <<http://www.gutenberg.org/files/29887/29887-h/29887-h.htm#17940205>>.
- ROCHE, GEOFFREY. 2006. "Black sun: Bataille on Sade". *Janus Head*, 9, 1: 157-180.
- ROUSSEAU, JEAN JACQUES. 2002. *Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. En línea: <<http://eet.pixelonline.org/files/etranslation/original/Rousseau%20JJ%20Discours%20sur.pdf>>.
- SADE. 1994. "Ideas sobre las novelas". *Los crímenes del amor*. Trad. Mauro Marino. Madrid: Akal.
- . 2003. *Justine, ou les malheurs de la vertu*. En línea: <http://www.dominiopublico.es/libros/S/Marques_de_Sade/.../pdf>.

- . 2010. *La philosophie dans le boudoir*. En línea: <http://classiques.uqac.ca/classiques/sade_marquis_de/sade_philo_dans_le_boudoir/sade_philosophie_boudoir_sp.pdf>.
- SCHMITT, CARL. 1999. *El concepto de lo político*. Trad. Rafael Agapito. Madrid: Alianza Editorial.
- SOBOUL, ALBERT. 1964. *Historia de la Revolución Francesa*. Buenos Aires: Editorial Futuro.
- SPINOZA, BARUCH. 1954. "Traité Politique". *Œuvres complètes*. (Bibliothèque de la Pléiade). Paris: Gallimard.