

# SADE ATEO: LA IDENTIDAD Y LA REPÚBLICA DEL LIBERTINO

JULIO SEOANE PINILLA

Julio Seoane Pinilla es profesor en la Universidad de Alcalá. Estudioso del siglo XVIII ha publicado diferentes textos dedicados a descubrir la cara menos conocida de la Ilustración: *Del sentido moral a la moral sentimental* (2004), *La política moral del Rococó* (2000), *La Ilustración heterodoxa: Sade, Mandeville, Hamann* (1998). En esta misma línea ha traducido e introducido *La Ilustración olvidada* (1999), la edición de F.Hutcheson, *Escritos sobre la virtud y el sentido moral* (2000) y la de Rousseau, *Emilio y Sofía o Los solitarios* (2004).

**Resumen:** Este artículo trata de presentar el ateísmo de Sade como el núcleo de su pensamiento que, de este modo, se plantearía menos como un discurso sexual que como una lucha republicana que alzaría la bandera de la nueva identidad moderna. Se trata, también, de usar la metáfora “Dios” como una ayuda para comprender nuestro tiempo

**Abstract:** *I try to introduce the Sade's atheism as the core of his thought. I am convinced that Sade is read in a better way when we understand his oeuvre not from the sexual view, but from the flag “against God” which give us the strength to look for a new Republic and a different way (a modern one) to build our identity.*

**Palabras clave:** Sade, Ateísmo, Materialismo

**Keywords:** *Sade, Atheism, Materialism*

I. LA BANDERA “CONTRA DIOS.” ¿Por qué el libertino y su primo el materialista abominan de Dios como primer movimiento de su discurso? Decir ante ello que se trata de renegar de la autoridad —siquiera moral— que le impide su egoísta búsqueda del placer es no decir nada; sería simplemente contestar diciendo que son malos y por eso niegan a Dios una vez que asumimos que son malos porque niegan a Dios. Responder que tal negación se deriva de su propia concepción materialista del mundo tampoco es decir mucho pues los pensadores materialistas niegan muchas otras cosas aparte de las relacionadas con la divinidad y la pregunta sería siempre la misma: ¿por qué Dios es lo primero que se rechaza? Nuestra historia moderna nos ha proporcionado ejemplos de capotes contra los que el materialismo podría arremeter si no antes, sí al mismo tiempo y no después, que ante la provocación de Dios (la religión conchabada con la autoridad política, las costumbres sociales, el poderío económico...). Por otro lado el deísmo ilustrado se ha mostrado pródigo en modos y maneras para mantener una divinidad de marcado carácter cristiano aun sin soportar directamente al Dios cristiano tradicional. Y ello no sólo en lo que atañe a cuestiones científicas o morales: no se nos

haría difícil, de la mano de tal deísmo, imaginar un libertino que abominara de la religión en lo que esta tiene de represora de aquello que más le gusta, pero que no por ello perdiera la fe en un dios que ha creado precisamente esa naturaleza que la religión reprime.

Sí, por supuesto, se reniega de Dios por ser el fundamento de la autoridad que niega los goces de nuestro cuerpo, porque se está en una comprensión materialista del mundo y por otros motivos no menores de carácter social, histórico y político, pero ¿por qué en primer lugar? ¿Por qué como estandarte de la vanguardia de su toma de posición? La cuestión, ciertamente, puede ser intrincada y quizás para contestar mi extrañeza inicial habría que ir analizando caso por caso a fin de matizar tal renuncia primera a Dios en cada autor. No lo sé. De lo que sí estoy seguro es de que en el caso de Sade renegar de Dios es mucho más que una simple burla del libertinaje; es, sobre todo, una cuestión de vida con uno mismo y con los demás; una cuestión, por ello, vital y política. A mi modo de ver, esta es la esencia del ateísmo sadeano.

De cualquier manera, en este punto la cuestión dista mucho de no ser controvertida. Si se atiende a los comentaristas de Sade, podemos advertir dos bandos interpretativos que, no casualmente, estipulan su divergencia principalmente en el modo en que dan cuenta del ateísmo sadeano. M. Blanchot, P. Klossowski e incluso Bataille interpretan de un modo “retórico” la proclama atea de Sade; esta tendría un carácter ambivalente y aunque resultaría innegable el “no a Dios” tal negación vendría, en palabras de Blanchot, propiciada por el hecho de que en el vértigo del deseo, Sade no sabría aceptar la vergüenza de anularse delante de Dios (¿?). Frente a este partido que interpreta el ateísmo sadeano — como toda su obra— desde un lugar que tiene más que ver con la crítica de arte, el psicoanálisis o el análisis del discurso, hay quien, como A. Pelayo, considera que la cuestión no es muy relevante para explicar su pensamiento<sup>86</sup> y quienes (v.g.: L. Lely, N. Scippa o A. Le Brun) entienden que el ateísmo es constitutivo del pensamiento —*siempre moral*— de Sade; desde esta perspectiva si bien un libertino al uso podría considerar que Dios es “simplemente” un impedimento para su placer —o incluso podría obviarle como cuestión relevante—, Sade, por el contrario, comienza a andar precisamente cuando enarbola la bandera del ateísmo, en el momento en que se ofrece como mártir en la cruzada contra Dios (movimiento que hace de su pensamiento una proclama política y moral). Creo que la situación se resume bien en la siguiente cita de A. Le Brun:

“que la crítica contemporánea se haya esforzado tanto en reducir la obra de Sade a una cuestión de escritura me parece grave, sea que se trate de Roland Barthes, que designa al ‘universo del discurso’ como ‘el único universo sadeano’ o sea incluso Maurice Blanchot que reconoce que la obra de Sade es ‘un verdadero absoluto en el mundo tan relativo de la

<sup>86</sup> Á. PELAYO GONZÁLEZ-TORRE, *La sombra de la Ilustración. Tres variaciones sobre Sade*, Santander, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2006, p. 67n.

literatura.’ Al hacer esto, tanto uno como otro, sin hablar de sus incontables seguidores, llegan a neutralizar la intención de Sade, pues su ateísmo es una cuestión existencial antes que un asunto intelectual.”

Estoy de acuerdo con A. Le Brun y por ello sospecho que la pregunta que iniciaba este Epílogo debería convertirse en otra más ajustada al caso del divino marqués, a saber: ¿por qué sin negar a Dios no podemos comenzar a pensar? La respuesta, tras lo que se acaba de leer, es sencilla (y creo que dice mucho acerca de cuál es el interés que hoy puede llevarnos a Sade): porque la vida no es humana cuando Dios aparece, porque decir no a Dios, *en primer lugar*, apuntala la vida humana, meramente humana, y lo hace con el mortero y herramientas de nuestro relato que no es un relato cualquiera, sino aquel que subraya su contingencia —su vida azarosa— y que, al cabo, nos muestra la vida como un suceso finito y “experimental”, pronta a cambiar —no a ser cambiada, sino a cambiar por sí misma, a apostar por su provisionalidad, por, incluso, su desconocimiento de sí—. Posiblemente todo ello se pueda resumir diciendo que el libertino sadeano planta batalla a Dios para conquistar el mundo que, partiendo del *interés y derecho* para gozar del propio cuerpo, supone una nueva *República*. También se puede decir al revés: el libertino sadeano no puede vivir sino en un mundo cuya organización social y política se instituye a fin de propiciar la vida que establece sus derechos en el interés por subrayarse como muy —¿demasiado?— humana. Al final, “apartar a Dios es siempre en Sade el paso necesario para ponerse a pensar las verdaderas relaciones entre los hombres [...] La muerte de Dios aparecía como necesaria para que el hombre se sintiera solo y fuerte y tuviera el valor de mirarse sólo a sí mismo.”<sup>87</sup>

II. ¿HAY VIDA SIN DIOS? Permítaseme un breve rodeo para decir algo sobre el modo en que nos hemos contado y dicho ante los demás y ante nosotros mismos, acerca de la manera en que construimos nuestra autobiografía —de cómo configuramos nuestra identidad—.

Se tiene a las *Confesiones* de San Agustín como el lugar donde aparece la primera (auto)biografía. Sea ello cierto o no, aunque podamos encontrar precursores anteriores a San Agustín o incluso más claros, lo que resulta generalmente admitido es que en sus *Confesiones* San Agustín puso por escrito el modelo según el cual hoy habitualmente entendemos lo que es una (auto)biografía, a saber, un ejercicio narrativo que exige apartarse de la vida durante un momento, hacer como si la vida se detuviera y ponerse a recapitular todo lo que nos ha acontecido. Al final aparecemos como el conjunto de todo eso que nos ha pasado. Somos el conjunto de todas las cosas que hemos ido viviendo. Esto es importante y aunque pueda parecer una perogrullada no lo es. Si tomamos, por ejemplo, los *Soliloquios* de Marco Aurelio, que son otra de las grandes

<sup>87</sup> V. MÉNDEZ BAIGES, *Sade*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998, p. 23.

obras antiguas donde se relata una vida, veremos que allí la vida no es *todo* lo que ha acontecido y que quien la relata no se entiende a sí mismo como el conjunto de *todo* lo que ha vivido, sino que simplemente Marco Aurelio nos cuenta algunos capítulos de su existencia y ello no con el fin de que le entendamos o de que le comprendamos o de que sintamos que Marco Aurelio es el resultado de tales capítulos, sino más bien a modo de ejemplificación de su actitud ante el mundo o de las cosas que piensa y nos desea enseñar. La diferencia fundamental que supone la obra de San Agustín es simplemente el hecho —para nosotros tan normal, pero que en absoluto lo tiene que ser— de que la identidad particular se construye a lo largo de toda la vida y que esta nos corresponde precisamente en la medida en que somos capaces de elaborar el relato que es capaz de aunar *todo* lo que nos ha acontecido en *una* vida. Si no fuera así, nos declararíamos locos o esquizofrénicos o estúpidos. Si no fuéramos capaces de sentir todo lo que hemos vivido como parte de lo que ahora somos, si alguna parte de nuestra vida pudiera echarse a pérdida (y perderse de hecho porque no somos capaces de recuperarla en un relato autobiográfico), creo que realmente no entenderíamos nuestra vida y, lo que es peor, no seríamos capaces de entendernos a nosotros mismos sobre la faz del mundo. Esta afirmación es excesivamente extrema y, ciertamente, el trabajo de los últimos treinta años de la filosofía ha sido elaborar una crítica a tal noción de sujeto capaz de sujetar toda su vida,<sup>88</sup> pero con todo, la posibilidad de conocernos, de postular —siquiera al modo kantiano— un yo que nos sea accesible, continúa siendo básica para el mundo en el que vivimos.

Rousseau también escribirá sus *Confesiones*, y bajo un modelo muy similar al de San Agustín. En las primeras páginas se complace en confesar que no nos hurtará los sucesos más desagradables de su vida porque hasta tales sucesos forman parte de quien realmente es Jean-Jacques Rousseau. La diferencia que media entre las dos *Confesiones* es lo que establece la modificación entre el modo antiguo de contar la propia vida y el modo moderno, pero, en cualquier caso, ambos modos se establecen en un remanso de la vida donde ya no pasa el tiempo y en el que se gira la cabeza hacia atrás. Allí, como si la muerte hubiera advenido con la detención del tiempo y el reposo, se puede comenzar a escribir lo que somos: el compendio de todo lo que hemos sido. No deseo extenderme más puesto que tan sólo quería recordar la idea que solemos tener de nuestra propia construcción de la identidad o (auto)biografía, la idea de que somos la recapitulación de lo que nos ha pasado y buena parte de nuestros proyectos futuros. Por supuesto que quedan cosas por contar, pero en el momento en que las recordamos o que suponemos que algo hay en el olvido pero que “no tiene importancia para el desarrollo de la vida” y se ha omitido a efectos de brevedad, en ese momento, digo, pasan a ser

---

<sup>88</sup> Una buena exposición de cómo dar cuenta de un sujeto que no necesariamente puede recogerse en su propia narrativa, se puede ver J. BUTLER, *Dar cuenta de sí mismo*, trad. de H Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

parte de nuestro relato de vida.

Pues bien, en el Libro XI de sus *Confesiones*, cuando San Agustín ya ha terminado de contar su vida y tras un capítulo (el Libro X) en el que dice que ahora como buen cristiano quisiera hablar de Dios, se plantea de repente la pregunta “¿qué es el tiempo?”. Y la cuestión no es de índole metafísica, sino que surge de un modo natural cuando San Agustín se da cuenta de que todo lo que ha estado contando lo ha hecho porque ha relatado el tiempo de su vida. Todo lo contado le ha pasado porque ha pasado el tiempo y él ha ido haciendo distintas cosas según pasaba, pero realmente ¿qué es ese tiempo que pasaba?

En este punto el planteamiento de San Agustín quizás le suene al lector: si no me lo preguntan sé lo que es, pero si me preguntan qué es el tiempo no sabría contestar, puesto que el pasado ya no es, el futuro aún no es y el presente se me esfuma de las manos sin que me dé cuenta de cómo es. Y finaliza el de Hipona: sólo sé que el tiempo tiene que ser algo, pero ¿qué? Tras dar muchas vueltas, San Agustín se fija en el modo en que cantamos una canción (que en su caso es un rezo); cuando lo hacemos estamos atentos a lo que va a venir y sabemos lo que va a venir porque recordamos lo que acabamos de cantar y, obviamente, estamos atentos a lo que estamos cantando. El tiempo será algo similar: un presente del pasado, un presente del futuro y una atención a lo que estamos haciendo; una distensión de algo que sea capaz de reunir en la atención presente tanto el recuerdo como la anticipación del futuro. ¿De qué algo? Y San Agustín responde que del alma (y dice alma como Rousseau después dirá Jean-Jacques, o como se podría decir identidad, o individualidad, o yo). El tiempo, entonces, no es sino el alma que anticipa, recuerda y atiende. Y así mi vida será simplemente el conjunto de lo que yo recuerdo, de mis esperanzas y de mi actuación presente. El alma es la dueña y señora del tiempo puesto que este, al cabo, no es sino la distensión de esa alma que recuerda, atiende y espera. En el momento en que alguien se pueda contar, en que explicita su memoria, sus esperanzas, y sea capaz de llevar una vida a cabo, en ese momento ya tiene constituida su propia persona. Y como tal, y por ser su alma, su persona, dueña de su propio tiempo, tal vida es legítima, o tiene derecho a ser vivida, o cuando menos tiene derecho a ser considerada como un tiempo de vida.

Siguiendo esta argumentación podríamos decir que tan válida sería la vida contada de un cristiano como la vida contada de un ateo o un hereje. Pero aquí San Agustín inmediatamente nos respondería que los herejes y los ateos no creen en Dios y por ello no tienen vida pues no pueden tener una esperanza firme ni un recuerdo fundamentado. Sólo tienen vida los cristianos porque ellos tienen algo que recordar (la Revelación) y algo que esperar (la Promesa de la salvación) y pueden actualizar en su vida ambas cosas (su vida es el hacer presente de modo atento tanto a una como a otra). Dios, que es eterno y sin tiempo, nos ha dado Memoria y Esperanza a fin de darnos tiempo, algo tan humano que tiene inicio y final. Así nos ha permitido la vida. Sin Dios ¿qué esperar? ¿Qué recordar? Recordar la propia vida, pero ¿por qué unas cosas y no

otras? O mejor: ¿por qué es el relato de unas cosas y no de otras el que se constituye como el relato de nuestra vida? Marco Aurelio nos contaría cosas que le han ocurrido, pero en tanto *no nos cuenta su vida* —su tiempo de vida—, lo contado no puede configurar *una* identidad. Podía contarnos esas cosas como otras cualesquiera y ello nos lleva a pensar que lo que nos dice en sus *Soliloquios* no es su vida sino *retazos* de una vida que pudieran ser tanto de Marco Aurelio como de cualquier otra persona. Tan sólo el cristiano es capaz de coser lo que le ha pasado con el hilo de la esperanza en la salvación y apoyado en el bastidor de la revelación de tal promesa; sin tal hilo, sin tal bastidor ¿qué vida cabe?

III. LA VIDA SENCILLAMENTE —TREMENDAMENTE— HUMANA. Debo excusarme por este rodeo tan extenso, pero era importante para lo que deseo decir, a saber, que según lo dicho (según nuestro modo habitual de considerar el tiempo de vida, no se olvide) resultaría que el libertino no tiene vida. Pues no tiene Dios. ¿Qué tiene si no es vida? ¿Es un zombi? La respuesta no sólo agustiniana o rousseauiana, sino la respuesta más habitual de nuestro tiempo diría que, efectivamente, le falta humanidad para componer una biografía que pueda ser leída como una vida. Es relevante que, por faltarle Dios, releguemos al libertino a un estadio donde le falta también la humanidad; y lo es porque tal falta de humanidad se la atribuimos a alguien que mira a sus congéneres a los ojos, como mujeres y hombres que han de ser seducidos o convencidos. Esto es Sade que, aun quizás alejado de la humanidad, no deja de dirigir a cada quien *in individuo* sus discursos, sus argumentos, sus, también y, subrayémoslo, deseos y ganas de emanciparnos, de que seamos como él: faltos de humanidad posiblemente, pero, por ello, capaces de relacionarnos con los demás como si fueran mujeres y hombres con una vida particular, mujeres y hombres a los que hay que hablarles cara a cara, dirigiéndonos a ellos por su nombre (no por su especie) y considerándolos como seres humanos por constituir una vida que se cuenta desde sí (con sus torpezas, errores, éxitos, indecisiones... frágil en suma) en lugar de en referencia a un Dios que nos garantice nuestra humanidad (con sus derechos y leyes bien establecidos, infalibles, extensibles a todos... universales en suma).

Claro que tiene vida el libertino sadeano, claro que es capaz de contarla, ¿quién podría negar vida y capacidad de narrarla a Juliette, a Dolmance, también a Justine que no deja de ser —bien que a la inversa— una heroína sadeana? Ahora bien, ciertamente es una vida y un relato que no nos es habitual, es una vida y un relato que se establecen sin Dios y por tanto sin tiempo de vida. Tiempo tienen, por supuesto, pero es un tiempo “en tiempo real” en el cual no cabe decir “yo siempre fui así”, sino que la preocupación es simplemente por relatar lo que acontece (es decir: por procurar momentos donde acontezcan cosas) y no por buscar un relato donde “yo” aparezca en toda mi extensión (conociéndome por completo). La biografía libertina no cabe en un libro, no está interesada en hilar los sucesos a fin de que muestren que “todo lo que me ha pasado me ha

construido como soy ahora”; por el contrario, prefiere considerar que todos los sucesos deben ser relatados no porque me cuenten en toda mi extensión (auto)biográfica, sino porque “soy en todo lo que pasa”. Frente a las *Confesiones*, el interés del libertino sadeano al construir el relato de sí, no es aunar pasado y futuro, sino, más sencillamente, contarse en el presente; y una biografía en presente no es una biografía al modo en que la entendemos nosotros hoy (y con la que gustamos de construir nuestra vida); es, más bien, como todo relato de Sade, ir tomando suceso por suceso y contarlos todos exhaustivamente. Por ello es difícil cerrar la vida, es inimaginable establecerse en un remanso de la vida y contarla en un libro no ya con principio y final, sino con un principio que lleve a ese final.

En buena medida, el libertino sadeano no tiene más que presente; no faltan los objetivos futuros —unas veces a largo plazo, otras a corto—, eso sí que es innegable, pero no es extraño que una vez que el libertino haya llevado a cabo su objetivo busque nuevas posturas, nuevos cuadros, nuevos fines, en una especie de repetición insaciable donde todos los tiempos son iguales y parecen decir lo mismo. Por ser presentes. Es como si los personajes de Sade fueran conscientes de la infinita capacidad de deseo de la humanidad; de tal modo las obras en las que aparecen no son sino el recontar, el enumerar mil veces las mismas situaciones, pues mil veces son deseadas y en mil diferentes modos se puede desear de nuevo. Es esto lo que lleva habitualmente a decir (y seguro que con razón) que el libertino se disipa en su actividad y por ello su tiempo fluye, se *pierde* en su realización, en la realidad que vive. Y perdido el libertino, perdida su vida. Pero curiosamente, aun sin vida, los personajes de Sade no paran de vivir. No suele haber un momento de reflexión pausada, de retirarse, de apartarse de la vida —como si ya estuviéramos muertos— y volver la vista atrás para recoger todo lo acontecido. Incluso los razonamientos filosóficos se dan en el acto, mientras los personajes están disfrutando y a la espera del orgasmo final que no siendo final no acaba nada, simplemente señala el momento de cambiar de postura o de variar la disposición de la orgía (ni siquiera hay un momento de receso porque los héroes sadeanos están tan bien dotados que tras el orgasmo se inicia una nueva aventura sin parar en descansos).

IV. LA NATURALEZA NO ES REMEDO DE DIOS. Vivir una vida a la humana manera no es exactamente lo mismo que vivirla según nuestra naturaleza humana. Es vivirla *en* la Naturaleza y ésta, para Sade, desde luego no es un remedo de Dios. No lo es por varias razones la primera de las cuales es el mismo punto de partida de su ateísmo que, recordémoslo, comienza siempre deconstruyendo lógicamente la creencia religiosa y demostrando (de una manera que no es en absoluto ajena a los filósofos ilustrados) que nuestra vida humana ni siquiera puede suponer la existencia de una causa universal. Es esta imposibilidad de que la razón humana llegue más lejos que la vida humana, la que no permite que entendamos la Naturaleza al modo deísta y la que nos lleva a no ver en ella más que el lugar donde vivimos. Ni Palabra original, ni orden

preestablecido, ni razón dan cuenta de tal Naturaleza que, además, es el resultado de un proceso fortuito donde el azar ha sido el mecanismo constitutivo primordial que ha originado —evolutivamente diríamos hoy— la realidad en la que nos encontramos.<sup>89</sup> Esto es preciso tenerlo en cuenta puesto que a partir de aquí hay que ser conscientes de que (a) la Naturaleza no quiere decirnos a nosotros, sino que simplemente nosotros estamos en ella, al igual que todos los demás seres animados e inanimados y que (b) no debemos utilizarla para rellenar el hueco que ha dejado Dios. Es importante tener ambas cosas en la cabeza cuando leemos a Sade: con la última firmamos nuestra voluntad atea que enarbola la bandera “Contra Dios” contra cualquier dios que se nos imponga; con la primera comenzamos a filosofar sabiendo que la Naturaleza, y también la naturaleza humana, realmente nos es tan incomprensible como indiferentes le somos nosotros a ella, que estamos no hermanados con la Naturaleza, sino sumidos en ella (que no somos nada para la Naturaleza —al menos nada que no sea cualquier otro habitante de la misma—). Es esta la razón que da pie a la crueldad: somos solamente humanos, no casi-divinos, y por ello vivimos en una Naturaleza que por no ocuparse de quienes en ella habitan, no les ama (aunque tampoco les odia) y en donde a poco que miremos, veremos que tan sólo vale la lucha por sobrevivir aunque ello suponga la muerte o el daño de quienes también son seres naturales. Es esta la razón, también, de que no pueda haber morales naturales a la hechura divina, ni una Ciudad de Dios idéntica a la que San Agustín tenía en mente (aunque la elaboremos con materiales más modernos): tan sólo podemos pensar que lo humano es *sencillamente* humano.<sup>90</sup> Es esta la razón, por último, de que la misma ciencia sea un conocimiento panorámico que trata de proponer el caleidoscopio de los infinitos movimientos en que nuestra finitud se mueve y no sea, en modo alguno, una representación última de lo que en sí es la realidad (no, no es casualidad que la Naturaleza, para Sade, se defina por la espontaneidad antes que por la universalidad).

V. EL DERECHO DESDE EL AZAR Y LA VIDA. He puesto en claro qué entendía Sade por Naturaleza, con el fin de que se viera que sin Dios y con una naturaleza sin Dios, compuesta por azar y donde no somos el “ojito derecho” de nadie, no nos queda sino hacer y narrar la propia vida sin referencia a ningún relato que la organice o componga (o convierta en *una* auto-biografía). Como se puede apreciar, narrar, aquí, es mucho más que narrar: es reclamar el derecho a hacerlo porque, al menos en la narración sadeana, la identidad aparece no sólo como el relato autobiográfico de la vida de cada quien; en tal relato, *además*, forjamos y reclamamos el derecho de cada quien —i.e., de todos— a poder constituirnos sin Dios, sin Palabra que exceda nuestra particular vida.

---

<sup>89</sup> Cfr. P. MENGUE, *L'ordre sadien*, París, Éditions Kimé, 1996, p. 43.

<sup>90</sup> Cfr. N. SCLIPPA, *Le Jeu de la Sphinge. Sade et la Philosophie des Lumières*, Nueva York, Meter Lang, 2000, p. 38.

¿Tal derecho es universal? Bien, es de cada mujer y hombre en el momento en que viven en la Naturaleza.

Por eso el libertino sadeano no para de hablar. Como está interesado en proponer un mundo nuevo, dice —y dice en muchas ocasiones—; y ello no porque sea un pesado, sino porque sólo hablando se reclama el derecho a hablar (a componer la propia vida). Puesto que ya no está Dios con nosotros, puesto que no hay una Palabra que nos preceda —ni tampoco que nos continúe tras nuestra muerte que, de hecho, es el completo silencio—, tan sólo hablando se consigue el derecho a no callar, a decirme en todos lados. Bien que de modo frágil, bien que sin someterme a una gran necesidad, orden u organización, pero constituyéndome siempre como este, mujer u hombre, que soy aquí y ahora. Cuando callo, el derecho se esfuma. Y no se debe olvidar algo que en este momento no voy sino a recordar: hablar y hacer son sinónimos para Sade. Rememórese que los grandes discursos (y la mayoría de los que en este libro se acaban de leer) aparecen siempre entre orgasmo y orgasmo o como parte de las posturas en las relaciones sexuales; recuérdese que la vitalidad viril se despierta con estos discursos y que con ellos se trata también de convencer y excitar a aquellos que son reacios a aceptar la *humanidad* del sexo; reléase a Sade para no olvidar que el cuerpo reúne en acto la narración y la acción (pues, como afirma A. Le Brun, no hay “más justa ni más grandiosa empresa para fundar el ateísmo que recordarnos que no hay idea sin cuerpo ni cuerpo sin idea, o por decirlo de otro modo: que la libertad nunca es una abstracción.”<sup>91</sup>

VI. LA REPÚBLICA. “FRANCESES, UN ESFUERZO MÁS ...” Contra dios porque la vida es y debe ser humana. Es humana: nos contamos, *como seres humanos*, sin Dios (y así configuramos nuestra identidad humana) y ello supone no tener un gran relato que unifique nuestra (auto)biografía; supone nuestro *interés* por vivir como mujeres y hombres (terrenales, con cuerpo, con deseos e intereses). Supone, también, que el relato con el que nos decimos es un relato experimental, que se teje y se desteje de una manera continua, que se interpreta a sí mismo y nunca tiene ni un pasado uniforme ni un futuro fijo. Sabemos que el presente (y esto es lo primero que aprendemos con Sade) es fuerte, bien organizado, merecedor de lealtad y confianza, pero al mismo tiempo reconocemos que tal presente sin merma de su propia cohesión actual está presto a cambiar y a interpretar de diferente modo su vida pasada. El cuento sadeano no tiene *un* inicio ni *un* final (siquiera mejorables ambos), sino que es una foto en un proceso que sabemos que es contingente hasta en el hecho de haberlo fotografiado, de haber encuadrado el objetivo aquí y no dos años o tres después. La humana manera de contar no es desorganizada, por supuesto, pero su orden no es el divino y puede romperse o recomponerse con otra forma. Lo cual no obstaculiza que seamos leales a tal orden puesto que en su contingencia se dice nuestra vida.

<sup>91</sup> A. LE BRUN, *On n'échaîne pas les volcans*, cit., p. 103.

Debe ser humana: si queremos ser modernos, debemos atrevernos a emanciparnos, a salir de casa, a asumir nuestra mayoría de edad. Y ello implica atreverse a no ser sino lo que aquí, en este mundo, somos. Y ello implica el derecho a poseer nuestra vida, con sus fracasos y éxitos, porque es precisamente donde nos contamos. Si no nos decimos ya con las palabras y esperanzas de nuestros mayores, sino con las nuestras propias por frágiles que sean, qué menos que cuidar y reclamar el camino que con nuestro paso por el mundo hemos recorrido. No es mucho, quizás, pero en la reclamación del derecho a narrarnos sin Dios aparece por vez primera la exigencia de reconocer nuestra vida humana (su humanidad). Sin tal reconocimiento no nos conocemos; y en esta reclamación aparece, ni más ni menos, el cambio con el que surgió nuestro mundo: tenemos derecho a ser solamente humanos.

¿Ser sólo humanos? ¿Podemos vivir sin una ley que nos preceda y organice de antemano, sin unas esperanzas bien fundadas y fundamentadas, sin al menos la seguridad de que lo que hacemos bien está bien hecho? Si ya la vida se cuenta por referencia sólo a sí misma —a su humanidad—, ¿acaso todo es posible si puede ser vivido y contado? Sin Dios, al menos parece que todo puede ser posible y que cualquier vida puede ser vivida (y además tiene derecho a ello). Este era el gran problema que le apareció a San Agustín cuando puso el fundamento del tiempo de la vida y de la historia en el alma de cada quien: ¿es válida la vida del malo? Ya conocemos la contestación del de Hipona: no, el malo al no ser cristiano no tiene vida. Ya conocemos la contestación de Sade: vale la vida humana que cuando se vive como tal no cabe calificarla ni de mala ni de buena, es, simplemente, vida. Es en este momento cuando la pregunta agustiniana que en definitiva es una pregunta por cómo dar cuenta del mal en la vida, se transforma en una preocupación por cómo poder integrar esa humanización de la vida en la nueva República. ¿Cómo el reconocimiento de la contingencia y la humanidad de nuestras vidas no obstaculiza una República bien ordenada, justa y en la que deseemos vivir? Es el momento de “hacer un esfuerzo más” si queremos ser republicanos.

\* \* \*

Los ideales republicanos de Sade parten de su deseo de establecer un nuevo mundo que comienza negando a Dios cuando se afirma la *mera* humanidad de mujeres y hombres y que termina, como es lógico, planteando la organización de la nueva ciudad que se edifica con tales mujeres y hombres. No hay mejor concepción de la ciudadanía: aquella apuesta que nos ofrece modelos de configuración de la identidad particular y social. Y esta mezcla de antropología y política es la que fundó el moralismo con el que la Ilustración propuso nuestro mundo. Entiéndase por moralismo el discurso que Dolmance lanza bajo el título “Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos” (en *La filosofía en el tocador*) en el que propone un orden político tras haber asumido un

concepto moderno de humanidad. Ambos términos —política y humanidad— pasan por asumir una vida finita y netamente humana (i.e.: contra Dios).

Llegados aquí no voy a dar muchas vueltas al ideario republicano de Sade. Tengámosle por un demócrata radical que reconoce que el fundamento de la ley es el acuerdo de aquellos que la van a tomar como suya; que sabe que, por ello y debido a que nuestra vida cambia y así lo harán nuestros propósitos, la ley puede variar, puede acertar y errar. Por este motivo se trata de ajustarla de modo continuo, lo cual supone, al mismo tiempo, que la República de las mujeres y de los hombres modernos es cualquier cosa menos algo tranquilo, apaciguado; por el contrario, necesita siempre de “un esfuerzo más”: es un proyecto de trabajo continuo donde se explicita el continuo relato de la vida.

Como se aprecia fácilmente, la República sadeana nada tiene que ver con el habitante de nuestras democracias liberales que supone que en la democracia está ya todo hecho: la constitución y las leyes ya se discutieron en su día y ya tienen hoy quienes las defiendan, los objetivos de la misma democracia se establecieron en algún lugar y en todo caso son cometido de unos políticos que andan discutiendo cosas extrañas para definir tales objetivos. Que el establecimiento de las democracias tenga este efecto o que ello acontezca por cuestiones de imposición de un modelo económico cada vez más abstracto y etéreo, es algo que puede llevar a una larga discusión; valga ahora simplemente constatar que el habitante de nuestras democracias suele comportarse como un ciudadano impecable para quien la democracia es un tipo de gobierno que autoriza a sus ciudadanos a desinteresarse por el destino de su república, un ciudadano que exige que la democracia esté ahí para nosotros, sin que nosotros estemos ahí para ella: ya está todo hecho, ya todo dicho, la democracia es vivir y dejar vivir.<sup>92</sup> La misma positivación de los derechos humanos tiene este efecto. En el momento en que ya los tenemos establecidos, que hasta existen tribunales que los establecen y organismos que los defienden, poco podemos decir de ellos. Bien es posible que no sepamos para qué ni por qué están ahí, pero el hecho es que decimos que son nuestros —y nos lo creemos— aun sin realizar ningún esfuerzo para defenderlos ni para proveer para ellos.

Esto nada tiene que ver con el mundo de Sade que siempre sospechó que una República que no se hiciera con el trabajo terreno y continuo de sus ciudadanos, acabaría por ser cualquier cosa menos una República moderna (y sus ciudadanos cualquier cosa excepto ciudadanos republicanos). Pues bien, si el libertino ha de vivir en el presente, si no tiene vida sino como el recolectar todos y cada uno de sus movimientos y si, además, reclama el derecho a narrarlos, a decirlos y actuarlos —actualizarlos, realizarlos—, la República que perseguimos es la que exige esfuerzo. Al menos el esfuerzo de vivir y contar la vida por nosotros

---

<sup>92</sup> La noción de ciudadano impecable la tomo de R. DEL ÁGUILA, *La senda del mal: política y razón de estado*, Madrid, Taurus, 2000.

mismos. Jamás ningún libertino sadeano deja de contar su vida, de vivir; sería, pues, absurdo que sus sociedades lo hicieran, que se detuvieran en un buen orden. El buen orden nunca se logra y quien crea lo contrario, tan sólo busca imponernos de nuevo a Dios y su Ciudad. Una política cerrada y lograda con sus esperanzas bien establecidas y su historia trabada y sin posibilidad de reescritura, nada tiene que ver con las políticas que, como las que gobiernan el orden sadeano, se definen no en un gran ideario, sino en su desarrollo particular en un momento y lugar dado. La Política, como todo aquello que se escribe con mayúsculas, recuerda demasiado a (y no es sino un remedo de) Dios.

La autoridad de la ley proviene de su humanidad, va de la mano de su fragilidad y contingencia, pero, eso sí —y aquí no hay más que ver las sociedades libertinas establecidas en cualquier novela sadeana—, mientras dura dura (y es bien dura). Sade nos presenta libertinos que se unen, que se separan, que se organizan aquí para, a poco, partir a otro sitio donde constituir una nueva sociedad porque es bien cierto que no hay libertino que viva en solitario, sin constituir —y constituirse— en una ciudad por pequeña y aislada que sea; lo interesante es que aun sabiendo de tal contingencia y finitud rara vez pelean o disputan entre ellos (al menos no en público) y sus relaciones sociales funcionan tan bien, ordenada y emancipadoramente como la mejor Ciudad de Dios. Son contingentes, por supuesto, quedan sometidas a la finitud humana; pero esta se muestra capaz de dar cuenta, por sí sola, de la vida que los modernos nos conformamos con llevar. Una vida simplemente humana.

Quisiera recordar lo dicho al principio. Sin Dios, se acusa a Sade de no tener vida, de perderse en los sucesos que componen una vida sin que estos constituyan *una* vida, una *identidad*. Sade reiría ante tal acusación pues su apuesta es por la configuración de una identidad netamente humana. Quizás nos sea difícil componer una gran historia de vida, pero es en el esfuerzo por tratar de decirnos con cada momento de vida donde conseguimos emanciparnos, alcanzar la mayoría de edad (y eso era la Ilustración, no lo olvidemos). Oponerse, pues, a Dios es, sencillamente, pedir un esfuerzo más si queremos ser humanos.