

El choque voluptuoso de los átomos, Sade y Schopenhauer o del amor perverso: Tránsitos desde el materialismo a la libertad

Christian Guillermo Gómez Vargas ¹

¹Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Tecnológico de Monterrey, CEM

Ciudad de México, México

E-mail: christiangomez@filos.unam.mx

<https://orcid.org/0000-0003-1445-9384>

Resumen: El presente texto indaga la relación entre dos autores contemporáneos, uno francés y el otro alemán, en torno a sus planteamientos que se desenvuelven en los derroteros del materialismo mecanicista de la época, aunque el de Schopenhauer resulta un caso especial. Sus meditaciones tendrán implicaciones en el pensamiento de raigambre física, psicológica, ética, filosófica y moral de los autores. A partir de dichas concepciones materialistas se plantea un universo cartografiado en una red que demanda operar en términos de necesidad mecánica, así, los agentes no son enteramente libres, puesto que sus motivaciones profundas y sus correlatos -los actos- se encuentran anclados a una Voluntad de vida irracional, en el caso de Schopenhauer, y a las pulsiones sexuales y de dominio, para Sade. De modo que, fenómenos como el amor y la libertad, en el entramado de los planteamientos de los autores, resultan implausibles o definitivamente inviables. Tal condición sumerge a los individuos a un egoísmo desmesurado por conservar su fenómeno individual y arrojándolos a una constante lucha, obnubilados por el principio de representación. Sin embargo, dos fenómenos son los que rasgan la naturaleza de las apariencias: el amor, en el caso de Schopenhauer, y la perversión que apura la disolución del fenómeno individual propio y ajeno, en el caso de Sade. Dentro del entramado de las obras de Schopenhauer y Sade, el amor y la perversión representan formas de acceso a la libertad mediante el desgarrar o la negación del entramado del mundo, en su devenir en condiciones ordinarias.

Palabras clave: Amor, maldad, mecanicismo, libertad, deseo, egoísmo.

Abstract: The present text investigates the relationship between two contemporary authors, one French and the other German, about their approaches that unfold in the paths of the mechanistic materialism of the time, although Schopenhauer's is a special case. Both of their particular meditations will have implications in different disciplines developed by each one of the authors, such as physics, psychology, ethics, philosophy and morals. Taking the materialistic conceptions as their starting point, they mapped a universe which is drawn under a net that requires it to operate in terms of mechanical necessity. Therefore the agents are not completely free, this is because their deepest motivations and correlate –their actions– are anchored to an irrational Will of life in Schopenhauer's case, whereas for Sade is about the sexual and dominium drives. With that said, phenomena such as love and freedom, in the roots of both authors' way of thinking result unfeasible or definitively implausible. Such a condition submerges the individuals in an out of proportion egoism which struggles for keeping their individual phenomenon while throwing them to a continuous fight, obnubilated by the representation principle. However there are two phenomena that manage to tear apart the appearances' nature: for Schopenhauer is love, and for Sade it will be the perversion that hastens the dissolution of the individual phenomenon, either the own or the other's. Within the works of Schopenhauer and Sade, love and perversion represent forms of access to freedom by either breaking through or denying the world's structure, in its constant becoming under ordinary conditions.

Keywords: Love, mischief, mechanismism, freedom, desire, selfishness.

*El amor es una enfermedad en un mundo en
el que lo único natural es el odio
José Emilio Pacheco*

Introducción

El presente texto tiene la finalidad de cartografiar una serie de afinidades y diferencias entre dos filosofías diversas, la de Sade y Schopenhauer, que en un primer principio parecen inconciliables. Pese a las desemejanzas de sus posturas, sobre todo en el ámbito del materialismo mecanicista, no obstante, encontramos en tales autores algunas conclusiones semejantes, partiendo desde presupuestos contrarios. Argumentos que se mueven desde la órbita de una mecánica férrea, en términos

materialistas –aunque el caso de Schopenhauer es bastante particular– en la forma de una *Providencia inconsciente* que constela todos los movimientos que acaecen en la materia, fluctuaciones, desplazamientos y entronques que configuran todo el andamiaje del universo material en términos realistas, como acaece en la concepción sadiana, o hasta la *idealidad materialista* del entramado schopenhaueriano. Asimismo, otro de los puntos que refiere el texto es la inversión de los valores sadiana, en tanto que el universo físico requiere del vicio como un engranaje que articula los entramados dialécticos del orden del cosmos. Así, las acciones malvadas únicamente poseen esa dimensión desde el horizonte de la interpretación humana, lo que indica una posición antropocéntrica. De modo que la filosofía de Sade presenta la visión de un cosmos desde su perspectiva cosmocéntrica, en el que la inexistencia del individuo no perturbaría ni un ápice la dinámica del orden mecánico universal. Entonces, la práctica de la virtud en Sade conduce al infortunio, puesto que el noble no acierta a plegarse adecuadamente a los movimientos de la física ordinaria del cosmos, indiferente a los afanes humanos, puesto que las leyes universales en su disposición natural, únicamente prevarican para solventar la existencia de los agentes y los medios de su conservación. Así, desde la más inocua criatura hasta el individuo humano, las motivaciones se configuran incorporando el andamiaje de las leyes de la naturaleza universal. Lo cual en el fenómeno más perfecto de la Voluntad¹ de vivir, para Schopenhauer, es que las motivaciones humanas devienen en un consustancial egoísmo, que sostiene y articula la dimensión psíquica del sujeto. De ahí que todas las acciones humanas posean un cariz de interés individual, lo que conduce a posturas como las de Schopenhauer y Sade, que concluyen en la formulación del egoísmo psicológico. De modo que la razón, será impotente para modificar un ápice los designios de la voluntad, en la filosofía de Schopenhauer, pero también en la de Sade. Ya que la razón únicamente funge en términos de instrumento, favoreciendo los medios más adecuados para la consumación de los fines del deseo. Se trata del mismo funcionamiento de una *razón prudente* que opera desde la filosofía de Sade. Es decir, esta corresponde a una razón que acierta a leer correctamente los movimientos de la física material del cosmos. Entonces, para ambos autores la libertad es implausible en el mundo fenoménico, puesto que este se conduce con base en la disposición natural de los cuerpos, sumergiendo al individuo a una férrea lucha por la manutención de su vida y supervivencia. Mecanismo que funciona en términos de una ilusión de la Voluntad que aparentemente se escinde en sus múltiples manifestaciones fenoménicas, producto de la función del intelecto. Así que el único acontecimiento que favorece a la superación del mundo de la necesidad y determinación natural, es la forma del *exceso*, en Sade, y *la negación de la voluntad de vivir*, en Schopenhauer, lo cual equivale al amor. Ambos

¹ Will (Voluntad). En el resto del texto cuando se escriba la palabra Voluntad con mayúscula refiere a la noción de Voluntad de corte extrafenoménico circunscrito en el ámbito ontológico en la obra de Schopenhauer. Mientras que el concepto voluntad con minúscula se refiere a la voluntad individual del sujeto expresada en los móviles del actuar a los que tiende su deseo individual.

dispositivos operan desde una órbita ajena, contrario a las operaciones del funcionamiento ordinario del mundo. Lo cual significa que la forma de la libertad adviene, en ambos pensadores, mediante el signo de la perversión.

Afinidades y diferencias entre dos filósofos materialistas

Donatien Alphonse François de Sade (1740-1814) y Arthur Schopenhauer (1788-1860) son autores contemporáneos, pese a la diferencia de edad no obstante, poseen algunas afinidades electivas en torno a sus planteamientos filosóficos -característicos de la época-, pero sobre todo son pensadores que se suscriben, desde sus diferentes vertientes y perspectivas, a la tradición filosófica del materialismo mecanicista. El materialismo mecanicista incluye a una gran variedad de corrientes filosóficas pero todas ellas consideran, básicamente, que la materia es la causa de lo existente (López Álvarez, 2003: 568-576).

No obstante, la historia del materialismo posee ciertos momentos bastante específicos, los cuales tienen su génesis en el pensamiento clásico griego de Leucipo y Demócrito en los siglos V y IV a.C. Filosofía que considera, básicamente, que la realidad puede ser reducida a una serie infinita de partículas invisibles e impenetrables -átomos- que se desplazan en el vacío. A su vez, la concepción del materialismo alude a la visión de un cosmos articulado por leyes mecánicas allende de toda causalidad final, leyes que se inscriben en las unidades básicas de la materia. Las eclosiones, adiciones y movimientos de los átomos crean los circuitos de la materia y sus diferentes vertientes fenoménicas. No obstante, aludiendo a la doctrina de Demócrito, existen una variedad infinita de átomos así como una multiplicidad de sus diferentes movimientos. Sin embargo, dicha consideración del cosmos atomista engendra, de acuerdo con Aristóteles, un sinfín de dificultades explicativas (Aristóteles, trad. 2019). El atomismo ha tenido una larga influencia como teoría explicativa imprimiendo una visión mecánica del mundo y como soporte de todo fenómeno en términos de sustancia material, asimismo impactará en las visiones políticas, económicas, filosóficas del siglo XVII y posteriores (López Álvarez, 2003: 568-576). El concepto de materialismo aparece por vez primera en la obra de Robert Boyle (1674) *The Excellence and Grounds of the Mechanical Philosophy* (Lange, 1925: 125). El término alude a una interpretación mecanicista y atomista de la naturaleza en la que Boyle defiende una noción contraria a la concepción de la escolástica aristotélica (López Álvarez, 2003: 568-576). Así también, siguiendo a López Álvarez (2003), este sostiene, partiendo de la noción de Christian Wolff, que se “llaman materialistas los filósofos que afirman que no existen más que seres materiales o cuerpos” (López Álvarez, 2003: 568-576). Podemos encontrar una dimensión moral del materialismo, orientada al placer, a la salud, al bienestar del cuerpo en términos de detonador de las acciones y motivaciones, como señala la obra de Epicuro. El rasgo esencial del materialismo clásico, que asimismo impacta sustancialmente en los posteriores materialismos -aunque no en todos- estriba en que el sustrato eterno de la materia es la fuente de la que todo proviene y todo deriva, en el que la materia se crea, destruye, confluye, divide y articula

(Haeckel, 1899/2018: 36). De modo que dicha consideración del materialismo mecanicista sostiene que el cosmos no posee ninguna causa final. Asimismo, la consideración del materialismo tiene implicaciones metodológicas en el circuito epistemológico de teorías tales como el sensualismo, empirismo, empiriocriticismo, positivo lógico, etc. (López Álvarez, 2003: 568-576). Por otro lado, en las concepciones materialistas subyace un fuerte acento ateo o anti-espiritualista, es decir, la noción de que en el trasfondo de todo el mundo visible no existe un agente inteligente que opere en términos de causa material. Igualmente, en términos generales, la perspectiva materialista desecha nociones como la inmortalidad del alma, o el dualismo mente-cuerpo. “Los contenidos anti-religiosos, clásicos en la historia del materialismo, se acentúan de manera particular a partir del siglo XVIII, en el contexto de la crítica ilustrada a las ideologías y las supersticiones²” (López Álvarez, 2003: 568-576).

De igual manera, vale la pena mencionar que existen una gran cantidad de teorías materialistas en la tradición filosófica. La mayoría consideran a la materia como una sustancia previa al sujeto, de la cual suceden todos los accidentes y fenómenos que acaecen en la naturaleza. Algunos otros materialismos suponen que la materia es un entramado fenoménico del mundo representado, al que se le inscribe el movimiento de las leyes físicas de causalidad, como sucede en el caso de la filosofía de Schopenhauer.

Schopenhauer se distancia claramente de una explicación materialista clásica del mundo y del yo, así también de las huellas aparentemente independientes de objetos físicos existentes, ajenos a su concepto de Voluntad. Explicación del origen de la materia que “él considera semejante a que la causa de los objetos físicos se debe a un espíritu o a una mente [*ein geistiges*]” (Zöllner, 2006: 34, [Bastardillas del autor]). Empero, dentro del amplio espectro de los diferentes materialismos que estriban en la tradición filosófica, el de Schopenhauer es bastante peculiar. A diferencia de muchos materialismos, en los que la materia es causa de los fenómenos o accidentes, como sucede con los materialismos clásicos (como el de Leucipo y Demócrito) en el de Schopenhauer la materia no posee una objetividad absoluta –es decir, que se encuentre fuera del sujeto– y solamente adquiere sentido en una dimensión fenoménica. Entonces, el materialismo de Schopenhauer pertenece – más bien – a una facultad del despliegue del *principium individuationis*. En este sentido, la materia para Schopenhauer se trata de la forma de apreciación de los fenómenos existentes bajo el primado de las categorías del entendimiento (*Verstand*): tiempo, espacio y causalidad, y por tanto, corresponde a la forma soporte de la representación (Schopenhauer, 1819/2004: 81). De modo que la materia no es una *cosa en sí* –como sucede con la Voluntad– ni causa de accidentes, como podría inferirse, sino la forma del entendimiento operando en términos de elemental causalidad. Así, en

² No se alude a la ingente cantidad de nociones materialistas en la tradición filosófica, puesto que ello rebasaría con creces la intención del presente texto.

el planteamiento de Schopenhauer, un primer principio del mundo es imposible (Schopenhauer, 1813/2016: 52). La permanencia de los estados de la materia, su solidez, flexibilidad, etc., únicamente son posibles mediante la conjunción de tiempo, espacio y causalidad, puesto que la materia corresponde al correlato de las facultades del intelecto. Sin embargo, en su condición de correlato (*Korrelat*), a dichas formas de la representación, se le inscriben las leyes de todo fenómeno natural, esto es, la causalidad mecánica (Schopenhauer, 1819/2004: 57). Es decir, en el planteamiento del filósofo de Danzig existe el paradójico caso de que opera un materialismo sin materia, ya que esta última se trata de un soporte fenoménico de toda posible representación (Schopenhauer, 1813/2016). Así la materia representa el entramado en el que acaecen los hechos del mundo, cambios, modificaciones, alteraciones y desplazamientos de lo observable, operando conforme a las leyes físicas. De modo que en ese sentido se puede comprender que el *materialismo* de Schopenhauer dista en demasía de los materialismos precedentes en la tradición filosófica. Así, la materia en el sistema schopenhaueriano retiene, siguiendo a Blanco Martín (2008) “un *minimum* de metafísica” (Blanco Martín, 2008: 9-28). Ya que la materia equivale al sustrato de la causalidad de los cuerpos individuados en el espacio y tiempo, se trata solo del despliegue de una actividad, de modular la condición de posibilidad de la percepción. De modo que siguiendo a White (2006) “es evidente que Schopenhauer considera el mundo de los objetos reales como una pura creación del devenir del intelecto” (White, 2006: 76). De ahí que el cerco estriba en que no podemos movernos intelectivamente más allá de las mociones empíricas y que nuestro conocimiento de la Voluntad –si podemos denominarlo de ese modo– “es enteramente diferente de nuestro conocimiento del mundo cotidiano” (White 2006: 76). Así que la única forma de acceder al *en sí* del mundo es a través de un asalto interior y sostiene Schopenhauer “para llegar a la esencia del mundo tenemos que seguir un camino muy diferente, que nos lleve al interior de las cosas y nos permita entrar en la tan anhelada ciudadela, como si fuera un asalto a traición” (Schopenhauer, cit. en White, 2006: 76). En este sentido, aquello que nos vincula con la esencia de la naturaleza, en términos de Voluntad, es el cuerpo y su interioridad, el cual equivale al conector que está atravesado por los movimientos, pulsiones e intelecto que condicionan al mundo, pero que también determina a la materia –es decir, a la propia función del intelecto– cuando esta adviene en forma de representación. De modo que el cuerpo que concreta al mundo pertenece –al menos en su intimidad– al ámbito de la Voluntad, ya que no está condicionado en su totalidad por el intelecto, sino que más bien posee un sustrato que se resiste enteramente a las formas de la absoluta representación (Zöllner, 2006: 34). De ahí que en la filosofía de Schopenhauer, el cuerpo sea una clave para acceder a los enigmas del mundo, pero asimismo dicha clave nos indica que aquello que gobierna la vida psíquica de los individuos no se trata más que de Voluntad. Es decir, las motivaciones más profundas de los individuos, que se instalan en la interioridad del cuerpo, orbitan en términos de búsqueda de placer, fructificación de la vida, expansión y dominio, como las formas connaturales del propio desenvolvimiento motivacional del sujeto, persiguiendo el fundamental principio de supervivencia. Puesto que la forma de operación en condiciones ordinarias del principio de razón es la de confabular la dilatación de la voluntad de vida en su manifestación individual, es decir, se instala el egoísmo

como un efecto del *principio de vida*, atravesado por la matriz del intelecto. Entonces, el intelecto se trata de una forma eminentemente instrumental que provee los medios más asequibles al agente para prevaricar los objetos de su deseo individual (Schopenhauer, 1851/2009: 468). Así la vida anímica –pero también racional– del sujeto se gestiona mediante una mecánica de acción y reacción férrea que, en lo profundo, está determinada en toda su potestad, por una manifestación de vida, irracional, universal e inconmensurable que se hace presente en los móviles de acción del individuo con toda su potencia desmesurada (Suances, 1989: 23). Así, la vida del agente se gobierna bajo el entramado de un universal y descomunal egoísmo, que corresponde a una única Voluntad de vida obnubilada por sus múltiples correlatos fenoménicos. Atentar en contra de tal dinámica, ya implica la auténtica afrenta, tal como indica el concepto schopenhaueriano de la *negación de la voluntad de vivir* (Schopenhauer, 1818/2004: 455).

Sade también era un materialista, aunque *al pie de la letra* (*au pied de la lettre*), parte de una física universal llevada hasta las últimas consecuencias, en donde la vida del individuo se desenvuelve en un universo inflexible de leyes naturales en las que el grito humano le resulta enteramente indiferente. De modo que dicho mecanismo cósmico –de acción y reacción de leyes rígidas– impacta con toda su prepotencia en la frágil piel de los sujetos (Fonseca, 2019). Sin embargo, siguiendo a Fonseca (2019), para Sade, el cuerpo representa una cosa en sí, producto eminentemente de la intervención de la materia y sus leyes, de modo que ambos materialismos son incompatibles en sentido estricto (Fonseca, 2019: 88). De ahí que Sade, para Schopenhauer, “sería un caso de alguien que llega a conclusiones verdaderas a partir de premisas falsas, precisamente por su posición de materialista radical que ignora *la idealidad del mundo* y sobre todo, fundamenta el en-sí del mundo en la materia” (Fonseca, 2019: 89)³. Sin embargo, existe un parangón secundario –en la concepción del materialismo– entre ambos autores, en la forma en que aparecen los objetos del deseo a la conciencia, propiciados por un mecanismo que se inscribe en un engranaje de movimiento universal. Para Sade, las fuerzas que animan la naturaleza, son fuerzas que pertenecen al propio plexo cósmico, animando, produciendo y despedazando los distintos seres, mediante una serie de colisiones, movimientos, entronques y choques. Operando las leyes de la materia universal desde los organismos más básicos hasta los más complejos, además, vivificando la vida psíquica, pero sobre todo sexual de los individuos. Empero, se tratan de fuerzas enteramente indiferentes al drama humano y su búsqueda de orientación y sentido. No obstante, brindar –en último término– cuenta de dichas leyes que configuran el entramado del mundo, es algo que está allende de todo circuito de posible explicación para Sade (Fonseca, 2019: 90).

³ “Sade seria um caso de alguém que chega a conclusões verdadeiras a partir de premissas falsas, exatamente pela sua posição como materialista radical que ignora a idealidade do mundo e, especialmente, fundamenta o em si do mundo na matéria”. Traducción del autor.

Así, en la obra de Sade podemos encontrar muchos de los aspectos de la teoría hedonista y materialista tradicional, que alude a una armonía cosmológica. No obstante, las motivaciones humanas, al seguir el circuito indiferente del mundo que se manifiesta en forma de leyes férreas, y que en eso estriba *la justicia de la naturaleza*, la felicidad y la bienaventuranza, no son más que el resultado del correcto cálculo y regulación de la conducta –resultado de la observación– de los desplazamientos de dichas leyes, operando en el universo social y material. Lo cual resulta en un principio de prudencia cognitiva desde la filosofía de Sade.

La física desde Demócrito siguiendo a Lange (1925), postula un principio de prudencia extraído de experiencias personales que refieren a la dinámica ordinaria del mundo universal y social (Lange, 1925: 31). Leyes que rigen la vida de los individuos en forma de necesidad y determinabilidad. Asimismo, dicha constitución y orientación cósmica se hace presente sobre todo en el ámbito de la sexualidad y los deseos, como hemos mencionado, en esto también coinciden Sade y Schopenhauer. Así, de los postulados del materialismo de Sade, se puede inferir que la correcta disposición *del espíritu humano* se debe centrar en la búsqueda del placer sensual como meta suprema del agente sensible (Lange, 1925: 31).

Se puede comprender la posición materialista de Sade –al igual que la de Schopenhauer– en términos de un universo natural que no requiere, para su origen y funcionamiento, de ninguna causa sobrenatural. Postulado que se puede distinguir en el texto sadiano, *Diálogo entre un sacerdote y un hombre moribundo* (1782) donde sostiene: “Para demostrarte que todo lo que puede ser y lo que ves no obedece a ninguna causa sabia o razonable que lo impulse. Empero, los efectos naturales se deben a causas naturales, que no requieren ningún Dios, o explicación sobrenatural” (Sade, 1782/2012: 10)⁴. Así, desde un punto de vista epistemológico, Sade se ve influenciado por pensadores como La Mettrie y Condillac, sin embargo, subvierte la articulación clásica entre la razón y la sensibilidad: brinda a la razón una función inversa, es decir, la razón opera simplemente como un instrumento que apura más expeditamente los objetos del deseo que ha confabulado la imaginación (Fonseca, 2019: 90). Sade se mueve en un circuito de acción en el que “la moral se retroalimenta de la dimensión de la mecánica física” (Delon, 1990: 1170)⁵. Entonces, las motivaciones de la acción, como sucede en la filosofía de Schopenhauer, se mueven, básicamente, en forma de satisfacción de la pulsión, expansión de vida, proliferación del agente, lo que equivale a la *afirmación de la voluntad de vivir*. Que conduce con una fuerza incontenible y natural, a un contumaz y desmesurado egoísmo que sumerge al individuo en un derrotero que va desde el materialismo hasta el

⁴ “A te prouver que tout peut être ce qu’il est et ce que tu vois, sans qu’aucune cause sage et raisonnable le conduise, et que des effets naturels doivent avoir des causes naturelles, sans qu’il soit besoin de leur en supposer d’antinueles, telle que le serait ton dieu qui lui-même, ainsi que je te l’ai déjà dit, aurait besoin d’explication, sans en fournir aucune; et que, par conséquent dès que ton dieu n’est bon à rien, il est parfaitement inutile”. Traducción del autor.

⁵ “Il prend en compte la rétroaction du moral sur le physique”. Traducción del autor.

infierno, siguiendo a Sade (Airaksinen, 1991/1995: 48). Ya que los átomos que componen toda la materia, y las fuerzas externas que los arrastran, poseen una mecánica cósmica natural que es enteramente ciega a las demandas humanas, y en eso estriba su legalidad; en su ceguera e indiferencia. Así que, de las posiciones materialistas –disimiles– entre ambos autores, derivan algunas concepciones cercanas, como la del fuerte acento ilustrado y anti-ilustrado de sus textos, es decir, ambos señalan las bondades que provee el uso de la razón para elevar el conocimiento humano frente a la prepotencia de la superstición y el mito. Pero también los autores muestran la contraparte y sombras de la razón, es decir, los abismos, las vaguedades y absurdos de toda aquella región de la condición humana que no es alcanzada a cartografiarse mediante la potencia de la razón y su desvelamiento. Asimismo, Sade y Schopenhauer, con su obra, muestran la cualidad primaria o esencial de los deseos y las pulsiones frente a una razón que va a remolque suyo, en tanto que esta, la razón, únicamente justifica las elecciones de objeto *a priori* de aquellas. Entonces, la cualidad esencial de la razón es la de poseer una jerarquía secundaria frente al deseo, las pulsiones, la búsqueda de la gratificación y el placer.

Otra de las afinidades entre ambos autores es su coincidencia en la negación de una causa final como eje conductor de la historia, lo que conduciría a la civilización y a la humanidad a su postrera condición, a una paz perpetua, *Reino de los fines* como consideraba especialmente el pensamiento ilustrado de cuño kantiano-hegeliano (Kant, 1784/2004: 137-150). En un planteamiento similar a Sade y Schopenhauer, Nietzsche entronará la idea de que lo que jalona los hilos conductores de la historia no es la razón, en su condición de manifestación fenoménica del espíritu e impronta de la voluntad de la naturaleza, la cual tiende hacia el perfeccionamiento de la civilización como su meta suprema o ulterior condición; sino por el contrario, el entramado de la historia –y su motor– está configurado por los sentimientos más bajos, es decir, por las pulsiones, errores y omisiones de sus artífices (Nietzsche, 1870-1873/2011: 715). A su vez, ambos planteamientos –de Schopenhauer y Sade–, pese a sus diametrales diferencias, implementan un diagnóstico prístino de las civilizaciones actuales, que se mueven en el circuito de la mera apariencia, en el que la racionalidad, la paz, las luces de la Ilustración, recubren únicamente en forma de antifaz los impulsos más primitivos y bestiales que guían las motivaciones profundas de los individuos. De modo que la razón únicamente opera en términos de catalizador de dichos objetos del deseo cuando ya han surgido previamente en el espíritu, creando, así, los medios más expeditos para su obtención, o, en su defecto, esgrimiendo una mera justificación de dicha elección *a priori* de objeto. En este sentido, para la psicoanalista Le Brun (2008), comprender el pensamiento de Sade únicamente desde el perímetro de la realidad erótica o desde el circuito de la psicopatología es un error, puesto que es una reducción a su filosofía, en tanto que el autor, siguiendo a la psicoanalista, “intenta mostrar la realidad del deseo y de los cuerpos en todas las conductas humanas” (Le Brun, 2008: 194). Asimismo, ambos filósofos fueron muy sensibles a las formas de manifestación del deseo, la pulsión, lo irracional, el placer, lo pulsional, mecanismos apoteóticos en los que se hace presente la Voluntad absoluta, medida por la performatividad del cuerpo, esto último siguiendo a Schopenhauer (1818/2004).

Las filosofías de Sade y Schopenhauer se mueven, en cierto sentido, en las postrimerías de los planteamientos del Siglo de las *Luces*, época histórica que señala el fin de las tinieblas, mediante la consigna kantiana *sapere aude* (Kant, 1784/2004: 33). El exceso de culto a la razón y sus epígonos en manifestaciones positivas en torno al porvenir histórico, pronto creó sus resistencias y antítesis (López Castellón, 2013: 9). La razón y su séquito de expresiones dejaban en gran medida fuera de su perímetro la potencia de la naturaleza ciega, salvaje y descomunal: Voluntad (Schopenhauer, 1818/2004: 244). Ese mismo impulso -salvaje y descomunal- fue el que inspiró a muchos revolucionarios en esos vuelcos de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX (López Castellón, 2013: 20-23). La naturaleza, desde la perspectiva de Sade y Schopenhauer, se inscribe en un andamiaje de bases materialistas con las que opera todo fenómeno físico, siguiendo las propias leyes de la mecánica universal.

La Providencia inconsciente

La voluntad de la naturaleza, concepto emanado de autores ilustrados y románticos, se desplaza conforme a una vector amoral, es decir, más allá del bien y del mal. La voluntad de la naturaleza, además, posee un matiz semejante al universo estoico -asimismo como el de muchos otros materialismos- en tanto que el cosmos se trata de un dispositivo mecánico que obedece a leyes de la física para soportar todo el andamiaje concreto del mundo natural. Física férrea indiferente a las necesidades humanas. Así también, alude a un mundo en el que los despliegues de la materia están gestados conforme al natural arreglo de cimientos universales. De modo que aquí opera una inversión de los valores, como acaece en gran medida en la obra de Sade. Se trata de un anacronismo de la relación del individuo con respecto a la naturaleza y el cosmos, puesto que la relación de este con aquella ya no es de dominio -como expresa en gran medida el paradigma de conocimiento en términos de explotación sobre el mundo que se gesta en el pensamiento moderno-, sino que se desplaza una visión humana de la realidad a “[...] otra visión ‘natural’ de las cosas que sitúa cada acontecimiento en la perspectiva de la naturaleza universal” (Hadot, 2006: 35), tal como sostenía la representación estoica del cosmos. La naturaleza, en este sentido, opera conforme a una mecánica universal indiferente a la tragedia humana. Sensible a dicha realidad, alude la expresión del personaje del Papa a la desventurada Justine, en la novela *Los inconvenientes de la virtud* (1791) de Sade, enunciando la fórmula esencial del andamiaje del mundo, en la cual resuena la carencia de necesidad de la existencia de Dios:

Si todas las producciones de la naturaleza no son más que los efectos de las acciones derivadas de las leyes que la cautivan; si su acción y su reacción perpetuas suponen el movimiento necesario para configurar su esencia, ¿en qué se convierte el soberano Ser al que le rinden pleitesía los tontos? (Sade, 1791/2019: 78)⁶

Es así que la Providencia se comporta como un gigantesco mecanismo de relojería que ejecuta sus movimientos en un péndulo de acción y reacción. Alude a un andamiaje de movimientos enteramente inconscientes, los cuales no requieren ningún agente en términos de causa final. De modo que la noción del fenecimiento de Dios, que se instala en los avatares del siglo XVIII, momento en el que el cielo se vacía de toda certidumbre y el sistema de representación clásica se fractura; comienza, asimismo, a surgir en el imaginario la noción de máquina como modelo de representación del universo (Le Brun, 2008: 211). Leyes de la naturaleza ciegas y eternas, y que justamente por esa condición se inscriben -también- en el propio corazón humano. En este sentido, el corazón humano “es en sí mismo un enigma cuya solución no puedes ofrecer” (Le Brun, 2008: 211). De ahí que, para Le Brun (2008), “la vehemencia blasfematoria de Sade esté profundamente ligada a esa especie de insurrección mental que no abandonará durante toda su vida para seguir pensando ese universo en movimiento del que se siente partícipe en lo más profundo de sí mismo” (Le Brun, 2008: 71). El ateísmo en Sade se debe al profundo materialismo y mecanicismo de sus postulados como un hecho coherente dentro de su propio sistema. Sin embargo, siguiendo a Klossowski (1947/1970), en ocasiones el ateísmo afecta la consciencia del libertino de tal manera que sus ejecuciones son una provocación que demanda a manifestar la existencia de Dios, y sostiene Sade:

Si hubiera un dios y si ese dios tuviese poderío, ¿permitiría que la virtud que lo honra y de la que hacéis profesión fuese sacrificada, como va a serlo, al vicio y al libertinaje; [...] permitiría, repito, que esta criatura lo insultara, lo escarneciera, lo ridiculizara, lo desafiara y lo ofendiera [...]? (Sade cit. en Klossowski, 1947/1970: 80)

El ateísmo materialista -que profesan los contemporáneos enciclopedistas de Sade- admite que la materia se encuentra en movimiento perpetuo como agente universal de todos los fenómenos que acaecen en la naturaleza. El conocimiento de las leyes de la materia, al menos para los enciclopedistas, permitiría una moral individual y un orden social mejor a una moral instituida con fundamentos teológicos (Klossowski, 1947/1970: 86-87). Sin embargo, dicha posición ilustrada -típica de la secularización moderna- conduce a desencantar el mundo, tal como lo expresa la fórmula weberiana de la jaula de hierro (Weber, 1905/2001: 80). De modo que tal condición configura a la materia -a la naturaleza- como mero sustrato, *res extensa*, y la única relación posible del sujeto

⁶ “Si toutes les productions de la nature sont des effets résultatifs des lois qui la captivent; si son action et sa réaction perpétuelles supposent le mouvement nécessaire à son essence, que devient le souverain aître que lui prêtent gratuitement les sots?”. Traducción del autor.

con esta, es a través de la explotación y el dominio. Así, la naturaleza pierde su aura sagrada y deviene materia prima, concebida en tanto que sustrato de dominio. Sin embargo, Klossowsky (1947/1970), en sentido nietzscheano, infiere que tal desplazamiento de Dios por la naturaleza desencantada posee impactos en la dimensión moral:

[...] los argumentos de La Mettrie, Helvetius, D'Holbach adquieren, en contacto con el pensamiento de Sade, un desarrollo inesperado: para Sade la sustitución de Dios por la Naturaleza en estado de movimiento perpetuo significa, no el advenimiento de una era más feliz para la humanidad sino solamente el comienzo de la tragedia, su aceptación consciente y voluntaria: se presiente el motivo nietzscheano [...]. Este es el sentido oculto de su ateísmo, que lo distingue nítidamente de sus contemporáneos. Admitir la materia en estado de movimiento perpetuo como sólo y único agente universal equivale a consentir en vivir como individuo en un estado de movimiento perpetuo. [*Y en este contexto sostiene Sade*] “No bien un cuerpo parece haber perdido el movimiento al pasar de un estado de vida al que se llama impropia-mente muerte, tiende en ese mismo instante a la disolución, es un gran estado de movimiento. Por lo tanto no existe ningún instante en que el cuerpo del animal esté en reposo: no muere jamás [...]. Que se pesen bien estas verdades y se verá a dónde conducen y qué desmentido dan a la moral de los hombres”. (Sade cit. en Klossowski, 1947/1970: 86-87, [Bastardillas del autor])

En este sentido, las bases materialistas en las que se inscribe la filosofía de Sade articulan las motivaciones humanas y sus correlatos -las acciones-, en tanto que los agentes humanos, no se tratan más que de un epifenómeno material que obedece a las mismas leyes con las que opera todo objeto mediado por la física del cosmos. Así, el materialismo de Sade es eminentemente de corte realista, pues como señala Blanco Martín (2008) a propósito del materialismo naturalista que “quiere tragarse el sujeto. Lo disuelve en un océano homogéneo, [*de*] la materia” (Blanco Martín, 2008: 9-28, [Bastardillas del autor]). Es decir, los cuerpos se encuentran sometidos a una irritabilidad, excitabilidad, causalidad mecánica, etc., que redundan en las motivaciones internas y, por tanto, en los actos de los individuos. De modo que estos no son más que el resultado de mecanismos autómatas de acción y reacción. Así, los actos cometidos por los individuos carecen -desde esta interpretación- de completa autonomía y, por tanto, de entera responsabilidad, en el planteamiento sadiano. De esta manera, la obra de Sade se enmarca, como un efecto secundario, dentro del ya añejo planteamiento entre el determinismo y la libertad que se sigue de parte de los postulados del mecanicismo materialista. Las motivaciones humanas -en su compleción natural- advienen en un dispositivo ciego de acción y reacción indiferente a toda trascendencia ulterior del circuito de determinabilidad física, entonces, acontecimientos tales como la compasión, el amor, la equidad, etc., dentro de este esquema, son acontecimientos inviables. En este sentido, la psicología humana se desdobra y opera en las formas y correlatos de la necesidad mecánica, de modo que todo criterio moral deviene relativo, una forma consensual de contrato entre los hablantes, se trata de un procedimiento de

acuerdos que busca el beneficio común, sin un trasfondo mayor. Entonces, los hechos y acontecimientos representan solamente el desplazamiento de las coaliciones, eclosiones, transferencias y entronques donde la multiplicidad de cuerpos son mediados por leyes naturales, en términos de un circuito mecánico implausible. La naturaleza y sus leyes, por lo tanto, corresponden a un movimiento perpetuo que “[...] nos ha servido sino para llevar el misterio y la incompreensión de Dios a entidades metafísicas sin resolver ni agotar ese misterio del ser: la posibilidad del mal y de la nada” (Klossowski, 1947/1970: 105). Entonces la justicia de todo este entramado de relaciones estriba en que los movimientos son ciegos e imparciales. Sin embargo, en el razonamiento de Sade, este péndulo de movimientos beneficia a los perversos, debido a que estos últimos conducen sus acciones conforme al correcto arreglo de la corriente de causalidad mecánica, tal como señala la maliciosa Dubois, personaje de la prosa sadiana:

Te equivocas –dijo la Dubois [*a Justine*]- no creas que la Providencia favorece siempre a la virtud, que un corto instante de prosperidad no te ciegue en este punto. Para mantener las leyes la Providencia lo mismo le da que alguien se arroje a los brazos de la virtud o del vicio, es necesario que la naturaleza sea indiferente tanto a uno como a otro. Y el ejercicio del crimen, más que el de la virtud, es lo más indiferente al mundo. (Sade, 1791/2019: 70, [Bastardillas del autor])⁷

De modo que, en la lógica de Dubois, el mundo deviene en una mecánica férrea de interacciones que favorece al vicioso, puesto que este último divisa perspicazmente -y en eso estriba su saber práctico- las leyes y movimientos físicos y de la materia, y por tanto, sus cristalizaciones en las motivaciones y demandas de los individuos conforme a un plexo eminentemente lógico de circulación. Es decir, el malvado adquiere un tipo de conocimiento, sabiduría, que pone en práctica. De modo que este alcanza la *eudaimonía* apeándose a la voluntad de la naturaleza, que se manifiesta como un epifenómeno de la Voluntad general, en esto siguiendo a Schopenhauer (1818/2004: 212). Voluntad que se hace presente también en las demandas sociales. Sin embargo, pese a que el vicioso no encuentre la felicidad y la dicha, por medio de su ardid que actúa conforme a las demandas naturales y necesidades sociales, ya sea por un error de cálculo, no obstante, puede resarcirse inmediatamente debido a que los individuos -en el razonamiento de Dubois- tienden al vicio, como una inclinación psicológica. Entonces la corriente de dicha atmósfera de motivaciones permite establecer una armonía *a priori* que beneficia a los viciosos, y, por tanto, resarce inmediatamente al malvado que no ha atinado a calcular bien las intenciones de su actuar. Tal como sucede con Leonia, ciudad del cuento de Italo Calvino, en la que se gesta: “un sistema económico de alguna manera vicioso pero no privado de armonía” (Calvino, 1972: 114-116). Una ciudad que siempre,

⁷ “Erreur, me dit la Dubois, ne t’imagine pas que la providence favorise toujours la vertu ; qu’un court instant de prospérité ne t’aveugle pas à ce point. Il est égal au maintien des lois de la providence que Paul suive le mal, pendant que Pierre se livre au bien ; il faut à la nature une somme égale de l’un et de l’autre, et l’exercice du crime plutôt que celui de la vertu est la chose au monde qui lui est le plus indifférente”. Traducción del autor.

en nombre del bien común, prevaricaba “por vía ilícita” (Calvino, 1972: 114-116) para que el malvado recuperara al instante lo que acababa de perder y alcanzara la felicidad gracias a “la víctima de nuestro libertinaje que es, por tanto, absolutamente igual a la satisfacción de nuestros sentidos” (Sade, 1791/2019: 196)⁸. Entonces, tal como sucede en la ciudad de Leonia de Calvino, el vicio solo es perjudicial para el virtuoso, puesto que este último, con su actuar, fractura la armonía previa de aquellos habitantes que tienden hacia el mal, que en Leonia son casi la totalidad de ellos.

El infortunio de la virtud

En el universo sadiano las acciones honestas contrarían la dinámica de los movimientos y eclosiones sociales en correspondencia con las *leyes físicas del universo*. Tal como lo enuncia Dubois: “En una sociedad mixta los intereses son diversos, ello es la fuente de un número infinito de desgracias [...]. En una asociación de viciosos, los intereses de cada individuo tienden a las mismas inclinaciones, por eso alcanzan la felicidad” (Sade, 1791/2019: 120)⁹.

Así, en la lógica de Dubois la justificación de la justicia solo sirve al débil puesto que este, en un sentido muy nietzscheano, es incapaz de proveerse por su propia fuerza la seguridad, salud o salvación, leyendo correctamente los movimientos de toda mecánica natural. De modo que los débiles emplearán todo discurso, ya sea religioso o encantado, para brindarse la seguridad que no pueden proveerse por propia mano. A diferencia de los fuertes, quienes emplean su astucia, fuerza y habilidad:

No es la elección que el individuo hace de la virtud lo que le procura la bienaventuranza, querida niña, pues la virtud es, como el vicio, sólo una forma de comportarse frente al mundo, así que no se trata de perseguir un camino en vez de otro el otro. Pero ¿cómo no vas a fracasar en el mundo *-Justine-* si caminas en dirección contraria a la general?, solo se equivoca quien se desvía de la corriente ordinaria. (Sade, 1791/2019: 311, [Bastardillas del autor])¹⁰

Así, en palabras de Klossowski, Sade “llevará la explicación mecanicista del hombre hasta el delirio y mostrará su aplicación práctica entre las manos de aquellos que, precisamente, el sentido común

⁸ “La situation heureuse ou malheureuse de la victime de notre débauche est donc absolument égale à la satisfaction de nos sens”. Traducción del autor.

⁹ “Dans une société mixte, tous les intérêts sont divers: c’est la source d’un nombre infini de malheurs [...]. Dans l’autre association, tous les intérêts sont égaux, chaque individu qui la compose est doté des mêmes goûts est doté des mêmes goûts, des mêmes inclinations, tous marchent vers le même but, tous sont heureux”. Traducción del autor.

¹⁰ “Ce n’est pas le choix que l’homme fait de la vertu qui lui fait trouver le bonheur, chère fille, car la vertu n’est, comme le vice, qu’une des manières de se conduire dans le monde; il ne s’agit donc pas de suivre plutôt l’un que l’autre; il n’est question que de marcher dans la route générale; celui qui s’en écarte a toujours tort”. Traducción del autor.

desconoce” (Klossowski, 1947/1970: 73). Entonces, el vicio y el mal, en Sade, corresponden a como lo definió Weil (2001: 109): “con la licencia”, es decir, se trata de asimiliarse y acomodarse a las modulaciones convencionales del movimiento natural del cosmos. Puesto que las pendulaciones perpetuas del cosmos se cristalizan en sus formaciones materiales, motivaciones internas y, por ende, demandas sociales, en tanto que la materia termina adquiriendo una multiplicidad de convenciones, despedazándose, componiéndose y sosteniéndose –en un ciclo indeterminado–, como si se tratara de una danza en el vacío de las diferentes manifestaciones de la voluntad de vida (Schopenhauer, 1818/2004: 475). Movimiento perpetuo que posee parecidos de familia con el sistema del Samsara hindú o con la rueda de Ixión de los trabajos forzados (Klossowski, 1947/1970: 97). En este sentido, la consciencia sadista, en su reflexión, describe el movimiento perenne de la naturaleza, que crea una serie de andamiajes y estructuras en el que la libertad, paradójicamente, apunta allende de dicho almacén de automatismos físicos. En cierto sentido, implica un quiebre del mundo de la necesidad mecánica. Sin embargo, tanto en Sade como en Schopenhauer, la libertad cobra una dimensión negativa, es decir, se trata de una inversión de la voluntad de vida, acontecimiento contrario al devenir de la naturaleza en condiciones ordinarias (Schopenhauer, 1818/2004: 423). Los valores de la virtud, en este sentido, corresponden a lo negativo, aquello que contraviene a las reglas de toda dinámica natural, de modo que su práctica condesciende un ejercicio ulterior a las formas de toda determinación positiva. Es así que sucede la superación del escollo determinismo-libertad, en el que se encuentra anclado el eje del mundo fenoménico, lo cual conduce, en ambos autores, a un ascenso hacia la indeterminación, hacia la muerte fenoménica (Schopenhauer, 1818/2004: 468). Así, las virtudes cristianas, con un cierto acento nietzscheano, para Sade –a través de las diferentes desavenencias de Justine– representan una ilusión que engaña a los individuos y los conduce a no plegarse eficientemente a las demandas fenoménicas del mundo. Así que tales virtudes como *el amor*, la compasión, la fe, la beneficencia, etc., operan como fantasmas que rondan allende de los hechos de la mecánica natural del universo. De modo que la *inocencia* de Justine prevarica contra su propio perjuicio, puesto que, al anteponerse al flujo perpetuo del devenir y su necesidad mecánica, esta aparece en forma de naturaleza abrupta que desgarras su frágil piel (Le Brun, 2008: 189). Es así que el mal se manifiesta como el correlato natural del mundo, un signo o “el único elemento del Dios ausente” (Klossowski, 1947/1970: 88). Es decir, el mal –para Sade– es la forma de la necesidad causal en su desnudez plena. En este sentido, siguiendo a Klossowski, la actitud de Sade –de ir más allá de la necesidad– se trata de una esperanza que abandona la concepción de rebelión esgrimida eminentemente en términos antropocéntricos (Klossowski, 1947/1970: 88).

Así, los personajes del corpus sadiano, –como sucede con las viciosas Juliette o Dubois en *Los infortunios de la virtud* (1791) o el libertino banquero Durcet, personaje de *Los 120 días de Sodoma* (1785), por mencionar algunos ejemplos– atienden adecuadamente los signos de la materia y, por tanto, actúan en consonancia con su sabiduría interna, en términos de causalidad, ya que los viciosos gestionan sus motivaciones y actuaciones más allá del horizonte de interpretación, validez y

valor eminentemente humanos. En tanto que las acciones malvadas y viciosas únicamente adquieren ese cariz en el horizonte de una interpretación de la moralidad humana -posición antropocéntrica-, puesto que vistas estas desde la perspectiva del cosmos -visión cosmocéntrica-, estas, las acciones, pierden sentido, ya que las leyes del mundo son enteramente indiferentes a las reglas de validez humanas. Sin embargo, considerar a la naturaleza exclusivamente malvada caería en la noción marcionista -gnóstica dualista- en la que existen dos dioses, uno bueno y otro malvado. El malo es el que crea la materia, por tanto, la condición fenoménica del mundo estriba en su maldad (Knox, 1942: 13). Tal noción alude a una satanización de la naturaleza, en la que el mal es producto de un demiurgo malvado que organiza la materia en el mundo (Klossowski, 1947/1970: 81). Semejante demiurgo constituiría un “monstruo, execrable, que pudo crear un mundo tan extraño, que sólo puede sostener el universo por el mal, perpetuarlo sólo por el mal; y no permite a la criatura que exista sino impregnada de mal” (Klossowski, 1947/1970: 81). Empero, de dicho planteamiento marcionista se infiere que todo debe ser malo, bárbaro e inhumano para existir.

[...] estos son los vicios que debe adoptar el que quiera complacerlo, sin tener de todos modos ninguna esperanza de lograrlo; pues el mal que perjudica siempre, el mal que es la esencia de Dios, no puede ser capaz de amor, ni de agradecimiento. (Klossowski, 1947/1970: 81)

Sin embargo, tal condición suprimiría las condiciones de posibilidad de toda existencia humana, puesto que, en la filosofía de Sade, se requiere -paradójicamente- de una unidad de contrarios, armonía y límite de la naturaleza en constante tensión, en un sentido bastante griego. De modo que, aun los que se oponen con su actuar a los propios despliegues de la física del cosmos -como en el caso de Justine-, se encuentran obrando conforme a los hilos ocultos de la voluntad de la naturaleza, puesto que la naturaleza necesita oposiciones, pugnas y resistencias, es decir, fuerzas antagónicas, para prevaricar el orden y posibilidad de andamiaje de lo existente. Entonces, en la lógica de Sade, el mundo requiere de la virtud, como sucede en el caso de Justine, para que esta sea arrebatada y fustigada por el crimen, en un ciclo eterno de lo mismo. Tal como sostiene Airaksinen (1991/1995): “Una persona malvada necesita la moral para convertirse en subversivo” (Airaksinen, 1991/1995: 101)¹¹. Dicha condición introduce en el mundo una dialéctica de soporte y constante tensión. Un punto de unión y quiebre que crea una armonía oculta de la naturaleza, ya que el universo humano así lo requiere, como condición de posibilidad de límite y medida, es decir, de resistencia. Y en este sentido opera la virtud, la cual tiene que ser fracturada continuamente, de modo que se engendre una armonía que deviene en una especie de caja de resonancia universal (Sade, 1791/2019: 269-270). Es decir, la negatividad -que en este caso representaría la virtud- y su superación, en la forma del mal, apunta a la edificación del *mejor de los mundos posibles* (Sade,

¹¹ “An evil person needs morality in order to become subversive”. Traducción del autor.

1791/2019: 91). De modo que dicha perspectiva permite interpretar a la historia, como la representación de un carnaval de múltiples horrores ante un desierto de astros indiferentes al grito humano.

El pensamiento ilustrado, siguiendo a Sade, ha interpretado dicha oposición de la naturaleza –positividad y negatividad– en términos de progreso hacia mejor, como creía Kant (1784/2004: 22). El filósofo de Königsberg sostenía que la intención oculta de la naturaleza se presenta fenoménicamente en las motivaciones de los pueblos, pero más aún, en las inclinaciones de los propios individuos, como si fuera un hilo conductor de los acontecimientos que acaecen en la historia. No obstante, pese a que dicha voluntad es desconocida por los individuos, empero, sus acciones reproducen inconscientemente dicha voluntad de la naturaleza, y, aun conociéndola, poco les importaría (Kant, 1784/2004: 18). La providencial naturaleza requiere de diferentes perspectivas o puntos de vista para llevar a cabo sus designios (Kant, 1784/2004: 31). Sin embargo, aún para el propio Kant, la voluntad de la naturaleza no se manifiesta solamente a través de las ideas de la razón que impelen al sujeto a las motivaciones más loables, sino más bien, y en un sentido bastante nietzscheano, la voluntad de la naturaleza se guía, en gran medida, por la torpeza y la vanidad pueril, la maldad y el afán de destrucción (Kant, 1784/2004: 18). Sin embargo, en Kant, la naturaleza no opera de manera ciega e impersonal como podría sugerir el planteamiento mecánico de Sade, sino que se articula con una estructura teleológica que tiene la finalidad de buscar el perfeccionamiento del individuo y de la humanidad, en términos de un destino que atiende la forma de la razón. De ahí que el perfeccionamiento de la humanidad requiere, también, de resistencias y oposiciones –negatividad– para engendrar sus derroteros. Dicho de otro modo, el mundo requiere de la guerra, el mal y la violencia, para que este *sea*, el mal funciona como condición de posibilidad del progreso. Y, en este sentido cercano, sostiene Sade, a través de otro de sus personajes en la obra *Obsequios filosóficos* (1782):

Pretendes que el universo entero sea virtuoso y no percibes que todo perecería al instante si sólo hubiese virtudes sobre la tierra; no quieres entender que, dado que es preciso que existan vicios, también es injusto para ti castigarlos como lo sería burlarte de un tuerto [...] (Sade cit. en Le Brun, 2008: 61).

Puesto que la carencia de negatividad, en un cariz muy hegeliano, imposibilitaría el andamiaje del mundo, en tanto que este se trata como si fuera una caja de resonancia que se sostiene con sus oposiciones (Le Brun, 2008: 58). Y este sentido lo expresa otros de los héroes sadianos en *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo* (1782):

Somos arrastrados por la fuerza irresistible, y ni por un instante somos dueños de poder determinar por algo que no sea el costado al cual nos sentimos inclinados. No hay una sola virtud que no le resulte necesaria a la naturaleza y, a la inversa, no hay un sólo crimen que

esta no necesite, y toda su ciencia consiste en el perfecto equilibrio que mantiene entre las unas y los otros. ¿pero podemos ser culpables del lado en el cual nos arroja? (Sade cit. en Le Brun, 2008: 65)

En este sentido, siguiendo a Klossowski (1947/1970) en Sade podemos encontrar un nihilismo reactivo en términos del encumbramiento del valor del vicio vertido en forma de egoísmo máximo. Puesto que lo único que prevalece en el mundo, en términos de valor sumo, es la conservación del propio agente. Dicho de otro modo, la cultura, la civilización y los valores se justifican en tanto que brindan a los individuos un antifaz, para encubrir sus auténticas motivaciones orientadas a conservar su fenómeno individual. Se trata del enmascaramiento de la civilización, la cultura y la comunidad como fachadas de las pulsiones egoístas o destructivas, tanáticas en sentido freudiano. Egoísmo descomunal el cual en la obra de Schopenhauer se describe de manera magistral. Egoísmo que adquiere matices metafísicos y que se hace presente en el individuo manifestando toda la impronta de voluntad de vida (Schopenhauer, 1818/2004: 338). Fundamento que descansa como sustrato de todo fenómeno. Así, ante la carencia de toda trascendencia divina, las motivaciones humanas están precedidas por el interés de vida. Es decir, por la conservación, dilatación, y proliferación del fenómeno individual, en términos de la expresión natural del mecanicismo de objetivación de la voluntad mediado por el *principium individuationis*. Lo que deviene en una consideración del egoísmo metafísico y psicológico cuando este último es pensado desde la dimensión de la motivación humana.

El egoísmo metafísico

El egoísmo es, en el sistema schopenhaueriano de la objetivación de la voluntad, ilimitado. Debido a que el hombre desea conservar su existencia y bienestar incondicionalmente, libre de todo dolor, angustia, preocupaciones, necesidades. El individuo quiere proveerse la mayor suma de placeres de los que es capaz. Su lema sería: “todo para mí, nada para los demás” (Schopenhauer, 1839-1840/1998: 222). El egoísmo representa el espíritu absoluto, es la ley que domina los asuntos humanos y, por tanto, designa el hilo conductor de los acontecimientos históricos. Puesto que cada uno hace de sí mismo el centro del universo en el que gravita todo lo existente. Schopenhauer (1818/2004) explica que todos los seres representan diferentes grados de la manifestación de la Voluntad de vivir, desde las más elementales leyes físicas, que corresponderían a las formas de andamiaje cósmico que estructuran y sostienen el armazón del mundo, hasta alcanzar la perfectibilidad en los individuos particulares, *principium individuationis*, cumbre álgida - monte de Olimpo - momento en que la autoconciencia se hace presente en el sujeto. Lo cual representa el estadio más perfecto de la manifestación de la voluntad de vivir. “Así pues, en el hombre la voluntad puede alcanzar la plena autoconciencia, el claro y exhaustivo conocimiento de su propia esencia, tal y

como se refleja en el mundo entero” (Schopenhauer, 1818/2004: 344). El sujeto, en este sentido, representa el último estadio de la manifestación de la voluntad de vivir. Así, cada individuo representa un cúmulo gigantesco de la potencia de vida, el egoísmo es monumental. El individuo únicamente es el epifenómeno de la Voluntad absoluta atravesada por la matriz de las formas de toda representación individual: tiempo, espacio y causalidad (Schopenhauer, 1813/2016: 52). El egoísmo es el espíritu absoluto, producto de la Voluntad que se hace presente en el mundo fenoménico, es decir, en el mundo de la mecánica natural de las acciones (Schopenhauer, 2014: 104). Empero, cuando acaece el conocimiento sobre las acciones y motivaciones humanas, lo que nos muestra la ética de Schopenhauer es que no somos enteramente libres, puesto que estamos irremediabilmente condenados a seguir los dictados de la voluntad profunda que se hace presente mediante las motivaciones -pulsiones- que estructuran las condiciones psicológicas del sujeto. Dicho de otro modo, tanto en la obra de Sade, como en la de Schopenhauer, no existe lo que se denomina la *libertad de la voluntad* (*liberum arbitrium indifferentiae*), puesto que en el universo de la mecánica física -aunque en el caso schopenhaueriano se trata de una condición fenoménica- no existe un efecto sin una causa, y la causa permanente en las acciones humanas se encuentra anclada en la esfera de la Voluntad, es decir, en el principio de vida, que al adquirir un matiz individual, confrontada con las formas fenoménicas de la representación, adquiere toda su prepotencia.

Todo el contenido de la naturaleza, todos sus fenómenos, son, pues, absolutamente necesarios; y la necesidad de cada parte, de cada fenómeno, de cada acontecimiento, se puede siempre demostrar, ya que siempre se tiene que poder encontrar la razón de la que se sigue como consecuencia. Esto no sufre ninguna excepción: se sigue de la ilimitada validez del principio de razón. Pero, por otra parte, para nosotros este mismo con todos sus fenómenos es objetividad de la voluntad. (Schopenhauer, 1818/2004: 343)

Dado que hasta los actos morales se encuentran mediados por el tiempo, no pueden dejar de responder al imperativo de la ley de la causalidad. Nuestros actos son una respuesta tamizada por el entendimiento que supone a la motivación -Voluntad- en lo profundo. Una acción enteramente libre sería similar a que una bola de billar sea movida sin recibir ningún impulso previo, así también, un hombre no es capaz de levantarse de una silla a menos de que lo determine un motivo, de tal modo que si lo determina un motivo se levantará de su asiento irremediabilmente. De ahí que, esperar a que alguien realice una acción sin interés, es como esperar que un trozo de madera se mueva por sí mismo y sin ningún estímulo exterior (Rodríguez Aramayo, 2001: XXV). En este sentido, Klossowski (1947/1970), fiel al principio del egoísmo metafísico, sostiene que “aún cuando el hombre sólo creyese obedecer conscientemente a su egoísmo, obedecerá siempre, en uno y otro caso, a las fuerzas impenetrables de la razón” (Klossowski, 1947/1970: 80). Entonces, para Schopenhauer, así también para Sade, siguiendo a Klossowski, la razón humana responde a las motivaciones profundas de la voluntad en forma de servidumbre o justificación de las elecciones de objeto *a priori* a los que tiende la voluntad. Entonces, tanto el procedimiento teórico de Sade como el de

Schopenhauer, aludiendo a los determinismos mecanicistas de la época, sostienen que el hombre no puede actuar de otro modo a como lo hace (Le Brun, 2008: 80). Es por ello que Sade afirmaba que el hombre se encuentra recluso dentro del teatro de su cuerpo, de modo que: "Todas estas cosas dependen de nuestra conformación, de nuestros órganos, de la manera en que son afectados, y no somos dueños de cambiar nuestros gustos como tampoco lo somos de variar las formas de nuestros cuerpos" (Le Brun, 2008: 19). Así también para Schopenhauer (1818/2004), el carácter -del cual el cuerpo solo representa el sustrato de la Voluntad- es inmodificable:

[...] que el carácter inteligible de cada hombre se ha de considerar como un acto de voluntad extratemporal, por lo tanto indivisible e inmutable, cuyo fenómeno, desarrollado y disgregado en el espacio, el tiempo y todas las formas del principio de razón, es el carácter empírico tal y como se presenta empíricamente en toda la conducta y el curso vital de ese hombre. (Schopenhauer, 1818/2004: 346)

Razón instrumental y la rueda de Ixión de los trabajos forzados

Entonces en el pensamiento de Sade y Schopenhauer los actos libres implican una forma disruptiva de las condiciones fenoménicas de todo acaecer *normal* (Schopenhauer, 1818/2004: 346). Así, en este contexto, la obra de Sade, siguiendo a Horkheimer y Adorno, representa la apoteosis de expresión de una razón instrumental, y sostienen:

Kant, Sade y Nietzsche, inflexibles ejecutores de la Ilustración, y en él se muestra cómo el dominio de todo lo natural bajo el sujeto dueño de sí mismo culmina justamente en el dominio de la ciega objetividad, es decir, de la naturaleza". (Horkheimer y Adorno, 1944/1998: 56)

De esta manera, la razón opera en términos de un mecanismo puesto al servicio de las pulsiones más bajas, de los deseos más desmesurados, así como también de los sentimientos egoístas, y su función únicamente estriba en facilitar la consumación entre deseo y su alcance, es decir, se desenvuelve en la estela del dominio. Puesto que la razón tiene que ver con el órgano del cálculo, significa el instrumento de la planificación, funciona como un mecanismo que prevarica la obtención de los medios más óptimos para la satisfacción de la necesidad y el placer. Es decir, en la óptica de Sade, -desde la posición del materialismo mecanicista- el sujeto está reducido al sistema de la naturaleza, en tanto que este se encuentra sumergido a la física de acción, reacción y conservación. Así, también siguiendo a Schopenhauer, los individuos invadidos por el influjo de la Voluntad absoluta tienden a considerar a:

[...] cada individuo en particular se tiene a sí mismo por el ombligo del mundo, anteponiendo su propia existencia y bienestar a cualquier otra cosa, hasta el punto de hallarse dispuesto a

sacrificar todo cuanto no sea él y destruir el mundo, con tal de prolongar un instante la existencia de su propia individualidad, de esa gota en el mar [...]. Este talante es el del egoísmo que resulta consustancial a todas las cosas inmersas en la naturaleza. (Schopenhauer, (1841/2001: 59)

El egoísmo es la forma natural de acción y reacción de las acciones humanas, mediadas por la física de la naturaleza, o, dicho de otro modo, en el mundo fenoménico de las apariencias, lo cual paradójicamente termina fundiendo al sujeto en el propio circuito de acción de la naturaleza, ulterior de toda autonomía y libertad. En este tenor, se podría mencionar que la obra de Sade se trata de un desplazamiento de un antropocentrismo a un *cosmocentrismo*, obra que a su vez apunta a un vector de la entropía más allá de un sentido humano. Lo cual equivale, siguiendo a Le Brun (2008) a que “Sade fue el primero, si no el único, que pensó seriamente el universo sin el hombre: “El hombre”, escribe Sade, “podría aniquilar totalmente su especie sin que el universo experimentara la más ligera alteración”” (Le Brun, 2008: 206). De hecho, la mecánica sadiana presiente un universo que, en sus propios movimientos, tiende a una conflagración, a un devenir que desemboca en la nada (Le Brun, 2008: 209). Así, la obra de Sade, apunta a un sentimiento de radical extrañeza con respecto al ser humano y el cosmos, en tanto que el ser humano es algo que no debería de existir, pero que existe. Puesto que el humano se trata de una anomalía, una disonancia en las eternas fluctuaciones de un universo enteramente indiferente a las necesidades humanas. Por lo tanto, en este sentido, el individuo deviene migrante, extranjero, se reconoce en un mundo foráneo con respecto a sus demandas. Lo cual pone en tela de juicio la posición antropocentrista de la Ilustración con respecto al universo. Y en este sentido, apunta Dubois, heroína del corpus sadiano, que interpreta la Providencia cósmica como la causa de injusticias e irregularidades, impasible al dolor humano y sostiene: “[...] ¿quién sino la Providencia envía la guerra, la peste y el hambre a los hombres, habiendo formado un universo vicioso [...]? Por lo demás quién no es sino ella que conduce a los individuos hacia el vicio” (Sade, 1791/2019: 312)¹². Sade ubica las propias motivaciones de las acciones humanas en los movimientos involuntarios de la naturaleza, y para evidenciarlo invoca a Dubois:

¿Y qué pasa con esos movimientos que nos llevan al mal? ¿No es su mano la que los proporciona? ¿No hay una sola de nuestras sensaciones o de nuestros deseos que no sea una obra suya? ¿Es razonable decir que nos dejaría o nos proveería inclinaciones por algo que la perjudicaría, o que le sería inútil? Si los vicios se aferran a ella, ¿por qué querríamos resistirnos a

¹² “Ne te donne-t-elle pas sans cesse des exemples de ses injustices et de ses irrégularités? Est-ce en envoyant aux hommes la guerre, la peste et la famine, est-ce en ayant formé un univers vicieux dans toutes ses parties [...]? Pourquoi veux-tu que les individus vicieux lui déplaisent, puisqu'elle n'agit elle-même que par des vices; que tout est vice et corruption dans ses œuvres; que tout est crime et désordre dans ses volontés?”. Traducción del autor.

ellos? ¿Por qué nos esforzamos en destruirlos? y ¿por qué reprimimos su voz? (Sade, 1791/2019: 313)¹³

De modo que la inversión de los valores que plantea Sade, es que la Providencia, la naturaleza y sus leyes solamente se tratan de una fuerza bestial de acción y reacción, de modo que, oponerse a sus propias motilidades amenaza con destrozarse al agente. “¿Qué derecho tenemos de trabajar para destruirlos? ¿Desde dónde desoímos su voz?” (Sade, 1791/2019: 313)¹⁴. Así, al asistir al espectáculo de la manifestación de la naturaleza violenta se asiste como espectador a la visión del propio espíritu del mundo, en un señalamiento bastante romántico. De modo que Sade se “[...] acerca secretamente no sólo a los gnósticos de la antigüedad cristiana, sino a esos gnósticos alemanes que eran *Naturphilosophen* y en particular Schelling y Hegel, en quienes la naturaleza es una procesión dramática del espíritu” (Klossowski, 1947/1970: 106). Movimiento dramático del espíritu que se hace presente en forma de deseo, en forma de voluntad, para Schopenhauer. Aunque esta no representa -como en Hegel- una procesión dramática del espíritu vertida en la historia, sino que, más bien, en el fondo la voluntad es irracional. Es pura potencia de manifestación de vida. En su condición de esencia del mundo que anima todos los fenómenos, corresponde al soporte del entramado de la representación (Schopenhauer, 1818/2004: 73). Entonces, para Schopenhauer -pero también cercana a la concepción del deseo en Sade- nuestra existencia se desliza entre una serie de necesidades férreas nunca apuradas, lo que nos instala en una comarca del yo encerrada en el sí mismo, *principium individuationis*. Entre la representación del deseo y la búsqueda de su consecución, como si fuera una rueda de Ixión que nunca se detiene (Schopenhauer, 1841/2001: 120). En el despliegue de la Voluntad universal se hace presente, con todo su ímpetu, la voluntad individual, y esta es cognoscible al sujeto. “Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos [...]” (Schopenhauer, 1841/2001: 152). En este sentido, el estatuto del yo se guía y conduce -a suerte de brújula- a través de las pulsiones de conservación y dilatación de su voluntad que tiende al dominio de *todo lo otro*. El cuerpo humano, compuesto también de materia -desde una noción fenoménica, es decir, causal, en Schopenhauer-, representa la estabilidad de sus flujos múltiples mediante un intercambio de las leyes que cristalizan las formas del mundo. De modo que sus fuelles aparecen al interior del cuerpo en forma de pulsiones que estructuran la vida psíquica del sujeto y sus motivaciones. Empero, detrás del *velo* de las apariencias (forma fenoménica de la representación) se encuentra una Voluntad metafísica, el deseo de vivir, que somete a los individuos debajo de una

¹³ “Mais de qui tenons-nous d'ailleurs ces mouvements qui nous entraînent au mal? N'est-ce pas sa main qui nous les donne? Est-il une seule de nos sensations qui ne vienne d'elle? Un seul de nos désirs qui ne soit son ouvrage? Est-il donc raisonnable de dire qu'elle nous laisserait ou nous donnerait des penchants pour une chose qui lui nuirait, ou qui lui serait inutile? Si donc les vices lui serrent, pourquoi voudrions-nous y résister? De quel droit travaillerions-nous à les détruire? Et d'où vient que nous étoufferions leur voix?”. Traducción del autor.

¹⁴ “De quel droit travaillerions-nous à les détruire? & d'où vient étoufferions-nous leur voix?”. Traducción del autor.

cubierta fenoménica individual. Entonces, la individualidad es sostenida, configurada y estructurada con base en una sola Voluntad, vertida en una multiplicidad de agentes. Entonces la Voluntad corresponde a una Voluntad que se devora a sí misma, en una lucha constante, mediante sus múltiples manifestaciones fenoménicas (Schopenhauer, 1818/2004:208). Esto conduce a los individuos únicamente a la búsqueda de conservación de su fenómeno individual a través de los mecanismos de la guerra, astucia y violencia, arrojando a la condición humana semejante al *bellum omnium contra omnes* hobbesiano. Formulación íntimamente cercana a la que señalará posteriormente Sartre a propósito de la sensibilidad moderna proliferante de la sociedad contemporánea: “El infierno son los otros [*L'enfer c'est les Autres*]” (Sartre, 1947: 93, [Bastardillas del autor]). En este contexto, hasta la consideración del “asesinato es un sentimiento natural, una inclinación de las acciones del sujeto” (Le Brun, 2008: 102). De ahí que, para los autores de la teoría crítica es necesario un ejercicio de criticismo sobre una razón que tiende a cristalizarse en vehículos de la autoconservación y el dominio. Así también para Schopenhauer, para quien la razón únicamente sirve los dictados de la voluntad de vida:

[...] el intelecto [...] es un simple esclavo y siervo de la voluntad y no es, como ésta, *αυτόματος* ni actúa por su fuerza e impulso propios; de ahí que la voluntad lo empuje fácilmente a un lado y lo deje parado con un simple aviso; mientras que él, por su parte, con el mayor esfuerzo apenas consigue dar una breve pausa a la voluntad para tomar él la palabra. (Schopenhauer, 1818/2005: 178)

La danza en el vacío del entramado de la representación

El mundo, para Schopenhauer, está configurado con base en una voluntad de vida que estructura todos los fenómenos, se trata de una especie de *danza en el vacío* en el que las diferentes pulsiones de los individuos sostienen el *entramado de espejos* de la representación. En el que los individuos, obnubilados por el influjo de la representación fenoménica, consideran su individualidad como la única y verdadera. Así, los seres humanos se encuentran arrojados a la continua lucha por expandir su voluntad frente al otro, inflexión del poder y persecución de su mantenimiento. De esta manera, el individuo vive su existencia entre el miedo y la carencia, y a menudo sufre de grandes tragedias y tormentos hasta que por fin es cubierto por el manto de la muerte (Schopenhauer, 1818/2004: 331). La descripción que hace Schopenhauer de las motivaciones del sujeto parece describir sucintamente las motivaciones epítomes del individuo de la modernidad tardía, que podrían ser explicadas mediante la expresión de las formas economicistas del *ethos* actual, que coinciden en comprender los móviles fundamentales de las conductas humanas en términos de un procaz egoísmo e individualismo. Así también, el sujeto de la modernidad tardía se conduce -principalmente- expoliado por la obtención del máximo beneficio económico, lo que le consiente en gran medida el poder sumo. El individuo, envuelto mediante la forma de la apariencia, experimenta una absoluta esci-

sión, dique y muralla conforme al resto de los individuos, producto de las formas de la representación. Ello le imposibilita a reconocer que en el fondo subyace algo esencial y uniforme en todos, ulterior de sus distinciones accidentales y fenoménicas (Schopenhauer, 1818/2004: 331). De modo que la razón, en este sentido, siguiendo a Schopenhauer, es un dispositivo que opera conforme a las diferentes formas de la representación y el entendimiento, y que obtiene sus motivaciones desde la interioridad del fenómeno humano, desde el cuerpo. Sin embargo, la razón en Schopenhauer, a diferencia del movimiento ilustrado, que representa un mecanismo de la voluntad de la naturaleza para conducir a la humanidad a su perfeccionamiento (Kant, 1784/2004: 100) -y en esto coincide con Sade-, no es más que un vehículo de la voluntad para procurarse eficientemente los mecanismos más expeditos que dan consecución a los objetos de deseo, como se ha mencionado más arriba. Así, el único fin de la razón, para Sade y Schopenhauer, es procurar al individuo los caminos más accesibles para dar rienda suelta a sus apetitos. De modo que la historia no avanza hacia su progreso, sino que se desplaza, a lo sumo, en un *eterno retorno de lo mismo*, o, más probablemente, hacia lo peor. Puesto que la subjetividad se confecciona con base en un juego de reglas, en donde su correlato es la esfera del dominio. Tal como acaece con el actual proceso técnico, en el que la razón, para Horkheimer y Adorno, ha devenido únicamente en un instrumento útil para el andamiaje y funcionamiento del aparato económico (Horkheimer y Adorno, 1944/1998: 83). En este sentido, situamos tanto a Schopenhauer como a Sade como pensadores pesimistas, puesto que, para ellos, aquello que sostiene la propia constitución humana es una fuerza gravitatoria y descomunal que, obnubilada por el *principium individuationis*, prevarica el origen de toda guerra, *perpetuum bellum*. En el fenómeno más perfecto de la voluntad -en el que la autoconciencia es posible- siguiendo a Schopenhauer, (1818/2004: 340), se erige la forma de la razón en tanto dispositivo de la conservación y la supervivencia, eminentemente un mecanismo instrumental. Un dispositivo que favorece las vías más proclives para el dominio de los elementos (Schopenhauer, 1818/2005: 178). En este sentido, la razón que era entendida como la facultad del conocer en general, deviene en algo secundario al sujeto, y no una facultad primaria, como había indicado el movimiento de la Ilustración. Su labor básicamente estriba en presentar motivos a la voluntad mediante el conocimiento abstracto, es decir, por mediación de los conceptos. El conocimiento, en este sentido, es siempre interesado, busca el propio bien del agente, ya que solamente opera al nivel de elección de medios y responde a un fin específico: a los motivos que están directamente conectados con el deseo y la voluntad (Schopenhauer, 1841/2001: 32). En este tenor, la razón se encuentra esclavizada a la relación medios-fines, tiende a concebir a *todo lo otro* como un simple medio para la consecución de un determinado fin. En un sentido semejante al planteado, Dalville, uno de los personajes de la prosa de Sade, en su obra *Los infortunios de la virtud* (1791), declara a la desventurada Justine que, en un mundo desencantado, lo único que acaece es la lucha por el poder y su mantenimiento: “El hombre más rico deviene en el hombre más fuerte, mientras que el más pobre, en el más débil” (Sade, 1791/2019)¹⁵. La civilización, en este sentido, se reduce a un mero sustrato

¹⁵ “l’homme le plus riche devint le plus fort, le plus pauvre devint le plus faible”. Traducción del autor.

sustentado en voluntad de poder, violencia, odio, egoísmo, envidia, guerra, irracionalidad y dolor; condiciones oriundas por antonomasia de la existencia humana. Circuito en el que la existencia del débil solo sirve de presa para el fuerte. Puesto que, en el sentido ya mencionado más arriba, el fuerte, es decir, el virtuoso –desde la inversión sadiana–, se atiende y acierta a leer correctamente los signos del despliegue del cosmos, en tanto que su saber estriba en una epistemología que sucede en una sabiduría práctica. Esto con cierta resonancia a la Razón Universal estoica (Hadot, 2013: 117). Sin embargo, en este contexto, Hadot sostiene que la lógica de la física estoica requiere, en su plan, la libertad, es decir, la resistencia de aquellos que se oponen a los dictados de la Razón del cosmos (Hadot, 2013: 117). Tal como sucede con la figura del noble -vicioso- desde la perspectiva de Sade, se requiere de su intromisión en el mundo fenoménico. Su presencia es una resistencia que se opone a los desplazamientos de la mecánica natural del mundo para generar entramados de tensión, vector que posibilita el andamiaje del cosmos fenoménico, del universo humano. La naturaleza requiere al débil y al fuerte, el primero como presa del segundo para articular un horizonte de armonía, y sostiene Sade:

En una palabra, los asesinos son en la naturaleza como la guerra, la peste y la carestía; son uno de los medios de la naturaleza, como todas las plagas con que nos agobia. De modo que cuando se llega a decir que un asesino ofende a la naturaleza, se dice un absurdo tan grande como si se dijera que la peste, la guerra o la carestía irritan a la naturaleza o cometen crímenes; es absolutamente lo mismo. Pero no podemos torturar ni quemar a la peste o la carestía, y podemos hacer ambas cosas con el hombre: he ahí el motivo de su culpa. Verán que siempre se miden las culpas no por la magnitud de la ofensa, sino por la debilidad del agresor; y de allí surge que las riquezas y el prestigio [...]. (Sade en Le Brun, 2008: 101)

En este tenor, el perverso, con sus crímenes, “no solamente ayuda a la Naturaleza a obtener fines que ella jamás alcanzaría a cumplir, sino que hasta ayuda a las leyes que los reinos recibieron desde el primer impulso” (Klossowski, 1970: 93). De modo que el principio de vida en el que todos los seres animados están anclados, a su vez, se estructura en *el principio de muerte*, pues recibimos y nos nutrimos de ambas pulsiones (Klossowski, 1947/1970: 93). “En ese instante que llamamos muerte, todo parece disolverse, lo creemos por la excesiva diferencia que se encuentra entonces en esa porción de materia que ya no se parece” (Klossowski, 1947/1970: 93). Así, los fenómenos como la putrefacción, disolución, corrupción, agotamiento y aniquilación, en Sade, poseen un significado tanto físico como moral (Klossowski, 1947/1970: 93). Así, el crimen en el horizonte sadiano, y hasta schopenhaueriano, aparece como un fantasma que gravita en el fondo del corazón humano, que, debiendo permanecer oculto, se hace presente. De modo que la razón es impotente para obstruir el móvil principal de las acciones humanas, que se yergue en términos de egoísmo. Condición, la cual, considerada desde las estructuras internas de la motivación humana, se gesta la postura del egoísmo psicológico.

Egoísmo psicológico

La consideración del egoísmo psicológico sostiene que las motivaciones más profundas de los sujetos están animadas debido a una tensión psicológica en la que las acciones de los individuos únicamente están medidas por el interés. La teoría del egoísmo psicológico obedece a un modelo descriptivo de los motivos que anteceden a los actos, los cuales estriban únicamente en servir al propio interés del agente. En este sentido, Hobbes sostenía que la caridad no obedece más que a la satisfacción de un individuo de experimentar su propio poder frente al otro, vulnerable y que requiere una guía, ayuda o intervención para su subsistencia (Hobbes 1651/2018: 190). Es así que el sujeto caritativo descubre que no solamente puede abastecer sus propios deseos, sino facilitar la obtención de los deseos de los demás. Asimismo, la compasión obedece a un recordatorio constante de que los infortunios de los otros podrían desplazarse a nosotros. Y sostiene Hobbes: “La compasión es la imaginación o la ficción de una calamidad futura para nosotros, y que surge de sentir las calamidades de otro hombre” (Hobbes cit. en Rachels, 2006: 113). Sin embargo, para Hobbes, el egoísmo es plausible en tanto que genera comportamientos individuales que pueden repercutir beneficiosamente a la sociedad, es decir, al igual que Sade, considera que el egoísmo puede redundar al bien común. Ya que el egoísmo gesta toda una gama de sentimientos que se desenvuelven desde el egocentrismo espontáneo, hasta el egoísmo reflexivo –el cual puede apurar al bien general–, “culminando hasta en la actitud depredadora de la bestia humana” (Deprun, 1990: LXIV). La noción de Hobbes de las acciones morales parte desde la visión antropológica de la naturaleza humana, la cual coincide con la visión schopenhaueriana de que aquello que espolea las acciones humanas, en lo profundo, se debe a un vector de la autoconservación, potencialización del deseo y fructificación. Lo que conduce a que los seres humanos sean por *naturaleza* egoístas. Así, la condición humana sigue:

[...] un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada. (Hobbes, 1651/2018: 106)

En este sentido, la procura de placer también obedece a una norma de la razón que posibilita los medios para conservar la vida de manera más plausible. De ahí que, Dalville, personaje de la obra de Sade, al traicionar a su benefactora Justine, quien le salva la vida, únicamente está siguiendo su propio interés, por lo tanto, su forma de obtención de placer es más directa y *natural* que la de Justine, puesto que esta última, con un rodeo en busca de la gratificación, representa una *perversión* de los propios motivos del obrar:

¿Qué entiendes tú por agradecimiento [...]? dijo Dalville. Razona mejor, criatura insignificante; ¿Qué estabas haciendo cuando viniste a rescatarme? Entre la posibilidad de seguir tu

camino y el de venir a socorrerme, ¿no elegiste este último como el resultado de un movimiento inspirado de tu corazón? ¿Te has concedido el gusto de un placer? ¿Por qué crees que estoy obligado a recompensarte por los placeres que te has procurado? ¿Cómo has podido concebir, que un hombre como yo, que nada en oro y en opulencia se digne a deber algo a una miserable de tu clase? Aún si me hubieras devuelto la vida, no te debería nada, desde el momento en que has obrado persiguiendo tu goce. ¡A trabajar, esclava!, ¡a trabajar! Aprende que la civilización, al modificar las instituciones de la naturaleza, no le priva en nada sus derechos [...]. (Sade, 1791/2019: 277)¹⁶

Dalville entiende que Justine únicamente sigue el cauce de sus propios deseos y su satisfacción, aunque estos conspiran al final en contra de la propia protagonista. De modo que esta únicamente siguió su propio placer al ayudar a Dalville. Justine sintió un alivio -inconfesado- que nace de un sentimiento de superioridad al gestionar apuradamente sus propias demandas volitivas y atender - en términos de señorío- las del otro. De tal manera que, en la lógica de Dalville, el sentimiento de superioridad sobre otro al ayudarlo, ya es suficiente gratificación, puesto que esta ha demostrado su poder y superioridad ante el desvalido¹⁷. Dalville, en términos nietzscheanos, sostiene que la naturaleza ha generado seres fuertes y débiles con la intención de que estos últimos sirvan a los primeros, “Pregúntale al lobo para qué sirve el cordero: Para alimentarme, responderá. Lobos comen corderos, estos últimos sirven para ser devorados [...]. El débil es víctima del fuerte, así es la naturaleza, así es su plan, una perpetua acción y reacción” (Sade, 1791/2019: 201)¹⁸. Si bien, la explicación de egoísmo psicológico que ofrece Dalville no es enteramente satisfactoria, en términos de que prueba que no podemos actuar verdaderamente más allá de nuestro propio interés personal,

¹⁶ “Qu’entends-tu, je te prie [...] dit Roland. Raisonne mieux, chétive créature; que faisais-tu quand tu vins à mon secours? Entre la possibilité de suivre ton chemin et celle de venir avec moi, n’as-tu pas choisi le dernier comme un mouvement inspiré par ton cœur? Tu te livrais donc à une jouissance? Par où diable prétends-tu que je sois obligé de te récompenser des plaisirs que tu te donnes? Et comment te vint-il jamais dans l’esprit qu’un homme qui, comme moi, nage dans l’or et l’opulence, daigne s’abaisser à devoir quelque chose à une misérable de ton espèce? M’eusses-tu rendu la vie, je ne te devrais rien, dès que tu n’as agi que pour toi : au travail, esclave, au travail ! apprends que la civilisation, en bouleversant les principes de la nature, ne lui enlève pourtant point ses droits [...]”. Traducción del autor

¹⁷ No obstante, se podría objetar a propósito de la argumentación de Dalville, siguiendo a Feinberg (1974), que el hecho de tener motivos personales no es concluyente en torno a la naturaleza de los mismos. Es decir, no hay una conexión de necesidad entre los motivos que guían nuestras acciones y la naturaleza profunda de estos. La mera descripción de la acción mecánica no parece ser una explicación enteramente satisfactoria de las acciones en un circuito explicativo de egoísmo psicológico. A su vez, dicha posición mecanicista de los deseos omite condiciones cognitivas y medioambientales de los agentes (Feinberg, 1974). Sin embargo, por rebasar el propósito del presente texto, las objeciones a la teoría del egoísmo psicológico dentro de cierta parte de la tradición filosófica, serán tratadas en otro documento.

¹⁸ “[...] interroge l’agneau, il n’entendra pas non plus que le loup puisse le dévorer; demande au loup à quoi sert l’agneau: ‘A me nourrir’, répondra-t-il. Des loups qui mangent des agneaux, des agneaux dévorés par les loups, le fort qui sacrifie le faible, le faible la victime du fort, voilà la nature, voilà ses vues, voilà ses plan ; une action et une réaction perpétuelles [...]”. Traducción del autor.

sí funciona para justificar las acciones de los agentes cuando estas redundan en su propio beneficio. Es decir, la razón, en este sentido, deviene instrumental, únicamente es el órgano que apura el cauce más expedito del deseo, pero a su vez justificador de la acción. Empero, la perversión que Dalville emplea frente a su benefactora representa una pasión peligrosa, es decir, se trata de un excedente de maldad, un egoísmo brutal, que no repercute en el bien general, en el mantenimiento del entramado social y mecánica natural del mundo. Dicho de otro modo, se trata de una pasión desmesurada que rompe el propio orden y armonía estructurada en términos de egoísmo. Puesto que el egoísmo de Dalville se trata, de forma expedita, de una forma de *la perversión* que implica un más allá de la sujeción y dominio del otro, es decir, apunta a la completa pulverización y supresión de la otredad, sin posibilidad de síntesis o entramados dialécticos.

El amor perverso de Sade: el desgarre del velo de las apariencias

Siguiendo a Laplanche y Pontialis (2004), en las escuelas psicoanalíticas de corte freudiano -como sucede, por ejemplo, con la psicología del yo-, las perversiones en el lenguaje psicoanalítico se han designado sobre todo al ámbito sexual, también llamadas *parafilias*. Las perversiones sexuales son síntomas psicopatológicos que indican una condición que rebasa el perímetro de una “sexualidad normal” en la “vida ordinaria”, entonces tales prácticas extranormales reemplazan a las prácticas consuetudinarias y “sanas” (Laplanche y Pontialis, 2004: 218).

Krafft-Ebing fue el primero en describir, de forma muy completa, la perversión sexual a la que dio un nombre derivado del de Sacher Masoch. “Se mencionan allí todas las manifestaciones clínicas: dolor físico por pinchazo, golpes, flagelación; humillación moral por actitud de sumisión servil a la mujer, acompañada del castigo corporal considerado indispensable. El papel de los fantasmas masoquistas no le pasó desapercibido a Krafft-Ebing. Señala, además, este autor las relaciones entre el masoquismo y la perversión opuesta, el sadismo, y no vacila en considerar el conjunto del masoquismo como un aumento patológico de elementos psíquicos [...] como un refuerzo morboso [...]”. (Freud cit. en Laplanche y Pontialis, 2004: 218)

El erotismo en Sade y, más aún, la perversión sexual, es una forma de quiebre y ruptura de una sexualidad en condiciones ortodoxas, de modo que corresponde con la caracterización freudiana de la perversión (Laplanche y Pontialis, 2004: 273). Así, la perversión se mueve en el circuito del excedente y fractura de placer, es una forma disruptiva, pero no a contracorriente de la mecánica natural (Klossowski, 1947/1970) que corresponde a la concepción de la física del placer, sino, más bien, el lugar del exceso, es el espacio en el que se desemboca -peligrosamente- en el infinito de la voluptuosidad, que se orienta en términos de disolución de los amantes. Y sostiene Le Brun: “la mecánica sadiana, que copia su principio del avance del universo y que consiste en reconducir todo hacia su aniquilación” (Le Brun, 2008: 209). La forma del exceso es una extensión de la voluntad de vivir, que por momentos se confunde con la forma de la pulsión de muerte, siguiendo a Bataille

(1981), y sostiene este último autor: “el erotismo surge de la dialéctica entre lo continuo (ser) y lo discontinuo (el sujeto) que experimenta el deseo de continuidad (que no puede sino ser deseo de muerte)” (Bataille, 1981: 10). Siguiendo a Bataille, la sensación de finitud, fragilidad del sujeto, lo lanza a una búsqueda de totalidad y plenitud, es decir, de desintegración del sujeto en la totalidad, lo que apunta -paradójicamente- a una condición ontológica pre-orgánica, pre-individual, esto es, cuando aún el individuo no se constituía en sujeto, sino que pertenecía al continuo orgánico. El erotismo para Bataille coincide con la disolución de las formas constituidas, *principium individuationis*, de los seres (Bataille, 1981). De modo que la perversión no representa una discontinuidad de las leyes que gobiernan el mundo -mecánica natural- sino una continuidad excedente que amenaza con su desgarrar y disipación. La perversión para Sade, siguiendo a Klossowski (1947/1970), representa un movimiento que va más allá del sustrato de la necesidad del circuito de autoconservación del propio agente, razón instrumental, y apunta a la negación y horadación del otro. Cercana al despliegue de la afirmación de vida que describe Schopenhauer (1818/2004), cuando traspasa sus cauces fenoménicos, lo que termina negando la voluntad del prójimo (Schopenhauer, 1818/2004: 176). Y en este sentido, sostiene Klossowski:

[...] la consciencia queda fijada a la realidad del prójimo que aspira a negar, pero que no hace sino intensificar por el amor-odio que le profesa: el malvado permanece atado a la víctima de su lujuria, a la individualidad de esa víctima cuyos sufrimientos quisiera prolongar ‘más allá de los límites de la eternidad, si pudiera tenerlos’. (Klossowski, 1947/1970: 84)

Es decir, la perversión representa una forma de escapar por momentos de las leyes de la pura necesidad mecánica de la naturaleza. El exceso en Sade equivale a una manifestación de la libertad, allende de la determinación de la mera causalidad física. Esto en cierto modo implica, como sucede en el caso de la estética y la ética de Schopenhauer, penetrar en la esencia del mundo. Ello significa una ruptura del velo de las apariencias fenoménicas. Sin embargo, a diferencia de la ascesis schopenhaueriana, el perverso jamás acalla el tránsito de su deseo, sino que al destruir al objeto del deseo suspende por instantes el circuito de la necesidad. En este contexto, el otro deviene únicamente estadio para situar momentáneamente su deseo hasta consumarlo como objeto (Klossowski, 1947/1970: 102) y repetir el ciclo indefinidamente, siempre apuntando en el exceso al más allá de toda relación objetual. Dicho de otro modo, la perversión en Sade condesciende una vía de acceso ulterior del mundo de las determinaciones fenoménicas, se trata de un dispositivo aquietador de la voluntad de vida, en tanto que el perverso se confunde, intermitentemente, con el objeto horadado, ello implica un atisbo hacia el tránsito de la nada, más allá de toda determinación fenoménica. La forma de la perversión en la que el yo se anula al mismo tiempo que anula el fenómeno del otro, “en el que el goce se disocia de la destrucción, en que por fin, la destrucción se identifica con la pureza del deseo” (Klossowski, 1947/1970: 104).

Sade y Schopenhauer son ambos pensadores materialistas y deterministas, aunque con grandes matices. Los personajes sadianos representan el ejemplo epítome de la voluntad de vivir y, aún más allá, en la forma de la perversión. De tal manera que, para Le Brun (2008), la perversión, crueldad y sexualidad desmesurada de los personajes del *corpus sadiano* aluden a un mecanismo de insurrección mental, en que dichos personajes tratan de apurar la imaginación hasta sus últimas consecuencias, ulterior de las formas de toda necesidad física (Le Brun, 2008: 72), es decir, la perversión mienta una apertura a la libertad, más allá de toda causalidad mecánica.

El amor y la perversión en Schopenhauer

El amor, la compasión y la caridad para Sade representan antivalores necesarios para que el universo *sea*, pero totalmente contrarios a las leyes de la mera mecánica desnuda del universo. Estos anti-valores representan auténticos escollos para todo aquel que aspirase a alcanzar la bienaventuranza, puesto que en la lógica de Dalville, este erige su fortuna “entre aquellos que no se atreven a abolir las ruinas de los más ridículos prejuicios de la sociedad” (Sade, 1791/2019: 306). Y continúa dicho personaje:

He consolidado mi fortuna burlándome de las leyes divinas y humanas; sacrificando siempre a los débiles cuando los encontraba en mi camino, prevaricando contra la buena fe pública y credulidad de los otros, arruinando al pobre y robando al rico, es así como arribe al empinado templo de la deidad que estaba incensado. ¿Por qué no me imitas Justine?” (Sade, 1791/2019: 306)¹⁹

Sin embargo, el amor auténtico, *ágape*, para Schopenhauer representa la antítesis de la postura de Sade. Para el filósofo alemán, el amor condesciende una grieta devastadora e ingente que apura la visión de lo otro, se trata de un auténtico desgarrar del velo del mundo de las apariencias (Schopenhauer, 1818/2004: 416). Sin embargo, la coincidencia entre ambos autores estriba en que la propiedad del yo -garante de la agencia y de la autonomía- en el proceso que desemboca en la libertad, queda totalmente abolida, mediante la negación de la voluntad de vivir en Schopenhauer, y la forma de la perversión en Sade. Perversión que apunta a una ruptura fenoménica allende de los límites y fronteras de la piel, la cual protege frágilmente de la fractura. De ahí que, el amor -en Schopenhauer (1818/2004) - representa la negación de las pulsiones que configuran el entramado del mundo. El amor, en el sistema schopenhaueriano, implica una anomalía en el sistema perfecto de la objetivación de la voluntad de vivir (Schopenhauer, 1841/2001: 183). Para Schopenhauer el

¹⁹ “[...] si j’ai consolidé le mien, ce n’est que sur les débris de tous ces infâmes préjugés de l’homme; c’est en me moquant des lois divines et humaines; c’est en sacrifiant toujours le faible quand je le trouvais dans mon chemin ; c’est en abusant de la bonne foi publique; c’est en ruinant le pauvre et volant le riche, que je suis parvenu au temple escarpé de la divinité que j’incensais; que ne m’imitais-tu?”. Traducción del autor.

amor es el único móvil moral auténtico, puesto que este escapa de las formas de la motivación natural. La compasión -el amor- es el único móvil moral que condesciende la forma de lo otro. La compasión se sitúa como un punto medio entre la afirmación de la voluntad que todo lo quiere y su negación, dicho de otra manera, entre el egoísmo y el abismo de la nada.

[...] lo único que puede mover a las buenas acciones y las obras de la caridad es el conocimiento del sufrimiento ajeno que se hace inmediatamente comprensible a partir del propio y se equipara a él. Pero de ahí resulta que el amor puro (αγάπε, *caritas*) es por naturaleza compasión sea grande o pequeño el sufrimiento que mitiga [...]. Por eso, no tendremos reparo en oponernos directamente a Kant, que pretendió reconocer como verdadera bondad y virtud exclusivamente la nacida de la reflexión abstracta, en particular del concepto del deber y del imperativo categórico, y calificó la compasión de debilidad y en modo alguno de virtud, así pues, frente a Kant diremos: el mero concepto es tan estéril para la auténtica virtud [...], todo amor verdadero y puro es compasión, y todo amor que no sea compasión es egoísmo. El egoísmo es ερως, la compasión es la ἀγάπη. (Schopenhauer, 1818/2004: 437)

La compasión, amor, en la filosofía de Schopenhauer implica, en cierto sentido, *una perversión* -ruptura, desviación- de las motivaciones naturales del actuar. La perversión representa la transgresión del engaño de la especie, *principium individuationis*. Un afán de continuidad, frente a lo discontinuo. Esto es expresado mediante un lenguaje que solo puede narrarse negativamente, de forma poética, mística (Schopenhauer, 1818/2004: 305). Asimismo, para Sade, la perversión representa “la sombra, lo innombrable de lo que se confiesa en el examen de conciencia” (Klossowski, 1947/1970: 25). Es así, que el amor -la compasión en el sistema de Schopenhauer- es el único contra-poder que puede oponerse al monumental egoísmo, significa una revelación de que el tú y el yo no son más que una y la misma cosa esencialmente.

La expresión directa la encontramos en los Vedas, [...] cuyo núcleo nos ha llegado finalmente en las Upanishads, [...] cada uno se pronuncia aquella palabra convertida en fórmula y en cuanto tal denominada *Mahavakya Tatoumes*, más correctamente, *tat twam asi*, que significa ‘eso eres tú’. (Schopenhauer, 1818/2004: 416)

Fenómeno extraño y milagroso que es contrario a la naturaleza egoísta y que posibilita la negación del mal radical del mundo. Además, hace ostensible la libertad en el primado de la necesidad mecánica del mundo (Schopenhauer, 1818/2004: 358). En sentido schopenhaueriano, la ética implica una ruptura, transgresión y escisión del *sistema perfecto de la objetivación de la voluntad*, es decir, se trata del ámbito de perversión. Tal como menciona Dalville, personaje vicioso -virtuoso- en términos de la inversión de los valores de la prosa sadiana: “¿Acaso has visto entre los animales,

que pueden servirnos de ejemplo, esos sentimientos –de amor y compasión– de los que tú reclamas?” (Sade, 1791/2019: 278)²⁰. El amor, en la lógica de Dalville, actúa contrario al arreglo de la naturaleza, se trata de una anomalía en el mundo objetivo de los fenómenos gravitatorios, incluso se trata de una falla en la manifestación perfecta de la voluntad de vivir, siguiendo a Schopenhauer. El amor –*ἀγάπη*– en Schopenhauer representa una desgarradura en el velo de las apariencias, que condesciende la posibilidad de apurar la libertad en un mundo configurado en clave de poder y dominio. A semeja a una deconstrucción de los móviles de actuar del individuo, lo que condesciende una apertura allende de la voluntad, equivale a un exceso, a una perversión, es decir, se trata de una avenida que apunta hacia la supresión del fenómeno individual, orientándose a *la nada* como meta suprema (Schopenhauer, 1839-1840/1993: 224). En este sentido, el amor representa un acontecimiento *milagroso*, que no debería de existir, pero que acaece.

Conclusiones.

A través de las filosofías schopenhaueriana y sadiana, pese a la gran diversidad de sus conceptos y acepciones –sobre todo en el ámbito del materialismo–, encontramos una serie de semejanzas en lo tocante al problema del mal y de la libertad. Ambos autores son pesimistas en torno a las proclamas de las luces de la Ilustración, que postulan la construcción del mejor de los mundos posibles mediante el vehículo de la razón. A través de una lógica que desplaza a las antiguas deidades y coloca en su nicho al progreso como forma de corolario del *mejor de los mundos posibles* por venir. Sin embargo, hemos expuesto que para ambos autores, la razón proyecta sus sombras en términos de dominio del mundo y de los otros, puesto que la forma de la razón, siguiendo los postulados epistemológicos de ambos autores, únicamente se dedica a trazar las formas más expeditas al sujeto para garantizar los objetos a los que tiende su volición. Puesto que las motivaciones humanas, que prestan –a su vez– forma al intelecto, siguiendo a Schopenhauer, se encuentran ancladas en lo profundo a la Voluntad de vida, o a la mecánica realista de un universo que persigue sus propios movimientos, indiferente a la fatalidad humana, pero sí configurando los estímulos más oriundos de los individuos, como indica Sade. De modo que dichas pendulaciones mecánicas sumergen a los sujetos a la búsqueda de la conservación de su fenómeno individual, a la búsqueda del placer y el poder, que representan las formas de encubrimiento de la voluntad de vida. De ahí que los actos humanos posean un matiz, por antonomasia, egoísta. Lo que sumerge a los individuos en una lucha constante por el poder y la supervivencia. Así, la razón es impotente para producir un mundo mejor, puesto que esta opera expoliada por los mecanismos de la física natural, presentando solo medios para la consecución de los objetos del deseo que ha trazado previamente la imaginación. Entonces, tanto en el planteamiento de Schopenhauer, como en el de Sade, la libertad en sentido estricto, es imposible. No es posible escapar, en la lógica de ambos autores, de dicho engranaje de

²⁰ “Vois-tu chez les animaux, qui nous servent d'exemples, ces sentiments que tu réclames?”. Traducción del autor.

acción y reacción motivacional. Sin embargo, en el planteamiento de Sade, se requiere de la debilidad –de la virtud– como un antivalor, para que sea fracturada constantemente por el vicio, lo que permite la concurrencia del andamiaje armónico del cosmos. En este sentido, la libertad representaría una perversión del almacén de condiciones naturales del mundo, que se articula como mero sustrato de la necesidad mecánica de la naturaleza. Así, el exceso, en Sade, equivale a una ruptura de la armonía cósmica que se modula en términos del resultado de un más allá del mero circuito de la causalidad material. En este sentido, el perverso se confunde intermitentemente con el objeto horadado, prevarica un atisbo ulterior de toda determinación fenoménica, apunta hacia un tránsito de la nada, previo –o posterior– al *principium individuationis*. Así, la libertad en Sade, posee un cariz de entropía de las leyes de toda determinación natural. Sin embargo, para Schopenhauer, que parte de distintos presupuestos, pero que arriba a conclusiones semejantes, la forma de la libertad está gestada en términos de *amor*, que representa el único móvil moral que resulta ajeno a la determinación de las motivaciones esgrimidas por la Voluntad. Lo cual implica un desgarramiento del mundo de las apariencias, es decir, se trata también –como en Sade– de una perversión, en la que dejan de operar los movimientos de la naturaleza en condiciones ordinarias, esto conforme a su universal arreglo de disposiciones físicas. Para ambos autores, para que acaezca la libertad, es necesario que el sujeto, que es el guardián de la voluntad individual y en el cual se gesta el descomunal egoísmo, se vea reducido a escombros. Ya sea mediante la confusión entre el objeto y sujeto horadado, en la forma de la perversión sadiana, o en el signo de la negación de la Voluntad schopenhaueriana, que ya también representa una perversión de las disposiciones naturales. Se trata de dos formas de fracturar al yo, como condición de posibilidad de la libertad –de lo otro– desde ámbitos contrarios, pero cuyo procedimiento refleja, como si se tratara de un espejo invertido, la misma figura perversa pero desde perspectivas inversas. ¶

BIBLIOGRAFÍA:

ARISTÓTELES (2019). *Sobre el alma*. José Manuel García Valverde (Trad.). Madrid: Editorial CSIC.

AIRAKSINEN, Timo 1991 (1995). *The philosophy of Marquis de Sade* [La filosofía de Marqués de Sade]. London: Routledge.

BATAILLE, George (1981). *Breve historia del erotismo*. Montevideo: Ediciones Calden.

BLANCO Martín, Carlos Javier (2008) “El Materialismo de Schopenhauer”. *Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica*. Madrid. Vol. 29, N° 81.

CALVINO, Italo (1974). *Invisible Cities* [Ciudades invisibles]. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.

DELON, Michel (1990). “Notices, notes et variantes” [Avisos, notas y variantes]. En Sade, *Œuvres* [Obras]. Michel Delon (Ed.). París: Gallimard.

DEPRUN, Jean (1990). “Sade philosophe” [Sade como filósofo]. En Sade, *Œuvres* [Obras]. Michel Delon (Ed.). París: Gallimard.

FEINBERG, Joel (1970). *Doing and deserving: Essays in the theory of responsibility* [Hacer y merecer: Ensayos sobre la teoría de la responsabilidad]. Princeton: Princeton University Press.

FONSECA, Eduardo (2019). “Sade e Schopenhauer: matéria e metafísica” [Sade y Schopenhauer: materia y metafísica]. *Naturaleza humana*. São Paulo. Vol. 21, N° 3. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302019000300007

HADOT, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.

HADOT, Pierre (2013). *La ciudadela interior: Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*. Salamanca: Alpha Decay.

HAECKEL, Ernst (2018). *The history of creation or the Development of the Earth and its Inhabitants by the Action of Natural Causes* [La historia de la creación o el desarrollo de la Tierra y sus habitantes por la acción de causas naturales.]. London: Routledge. Vol. 1.

HOBBS, Thomas 1651 (2018). *Leviatán o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Barcelona: Deusto.

HORKHEIMER Max y Adorno, Theodor 1944 (1998). *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.

KANT, Immanuel 1784 (2004). *Filosofía de la historia: Qué es la Ilustración*. La Plata: Terramar.

KLOSSOWSKI, Pierre 1947 (1970). *Sade mi prójimo. Precedido por el filósofo Malvado*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

KNOX, John (1942). *Marcion and the New Testament* [Marción y el Nuevo Testamento]. Chicago: The University of Chicago Press.

LANGE, Frederik (1925). *The history of the materialism. And criticism of its present importance* [La historia del materialismo. Y la crítica de su importancia actual]. Bertrand Russell (Introd.). London: International Library of psychology, philosophy and scientific method.

LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean-Bertrand (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

LE BRUN, Annie (2008). *Sade, de pronto un bloque de abismo*. Buenos Aires: El cuenco de Plata.

LÓPEZ Álvarez, Pablo (2003). “Materialismo”. En Muñoz, Jacobo (Dir.). *Diccionario Espasa de Filosofía*. Madrid: Espasa-Calpe.

LÓPEZ Castellón, Enrique (2013). “Estudio preliminar”. En Marqués de Sade. *Obras selectas*. Grupo Editorial Edimat (Trad.). Madrid: Edimat Libros.

NIETZSCHE, Friedrich 1870-1873 (2011). *Obras completas. Volumen I. Escritos de Juventud*. Diego Sánchez Meca (Ed. y Trad.), Joan B. Lunares y Luis E. de Santiago Guervós (Trads.). Madrid: Tecnos.

RACHELS, James (2006). *Introducción a la filosofía Moral*. Gustavo Ortiz Millán (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

RODRÍGUEZ Aramayo, Roberto (2001). “Estudio preliminar”. En Schopenhauer, Arthur (2001). *Metafísica de las costumbres*. Roberto R. Aramayo (Ed.). Madrid: Trotta.

SADE, Marquis de 1785 (1990). “Les cent vingt journées de sodomie ou l'école du libertinage” [Los ciento veinte días de Sodoma o de la escuela del libertinaje]. En Sade, *Œuvres* [Obras]. Michel Delon (Ed.). París: Gallimard.

SADE, Marquis de 1782 (2012). *Dialogue entre un prêtre et un moribond* [Diálogo entre un sacerdote y un moribundo]. París: FV Éditions.

SADE, Marquis de 1791 (2019). *Justine. Les malheurs de la vertu* [Justine. Los infortunios de la virtud]. París: Éditions Synapses.

SARTRE, Jean-Paul (1947). *Huis clos, suivi de Les Mouches* [A puerta cerrada, seguido de Las moscas]. París: Gallimard.

SCHOPENHAUER, Arthur 1839-1840 (1993). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Pilar López de Santa María. (Trad.). Madrid: Siglo XXI.

SCHOPENHAUER, Arthur 1841 (2001). *Metafísica de las costumbres*. Roberto R. Aramayo (Ed.). Madrid: Trotta.

SCHOPENHAUER, Arthur 1818 (2004). *El mundo como voluntad y representación I*. Pilar López de Santa María (Trad.). Madrid: Trotta.

SCHOPENHAUER, Arthur 1844 (2005). *El mundo como voluntad y representación II*. Pilar López de Santa María (Trad.). Madrid: Trotta.

SCHOPENHAUER, Arthur 1851 (2009). *Parerga y paralipomena I*. Pilar López de Santa María (Trad.). Madrid: Trotta.

SCHOPENHAUER, Arthur 1813 (2016). *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: Eine philosophische Abhandlung* [Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente: un tratado filosófico]. Berlín: Hofenberg.

SUANCES, Marcos Manuel (1989). *Schopenhauer Arthur, Religión y Metafísica de la Voluntad*. Barcelona: Herder.

WEBER, Max 1905 (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

WEIL, Simone (2001). *Cuadernos*. Madrid: Trotta.

WHITE, F. C. (2006). "The Fourfold Root" [La cuádruple raíz]. En Christopher Janaway (Ed.). *The Cambridge companion of Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press.

ZÖLLER, Günther (2006). "Schopenhauer on the Self" [Schopenhauer sobre el Yo]. En Christopher Janaway (Ed.). *The Cambridge companion of Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>