

Tesis de Licenciatura

# Literatura pornográfica occidental: sadismo y masoquismo

Paola Druille

Directora: Dra. Marta Alesso

## Índice

1	<b>Introducción</b>	3
1.1	Criterio legal de la categoría obscena	6
1.2	Derecho a la igualdad contra libertad de expresión	11
1.3	La pornografía utilitarista y la identidad individual	15
1.4	El individuo aislado: definición antropológica de la pornografía comercial	17
1.5	El sujeto crítico como receptor hacedor	20
1.6	La pornografía y las vinculaciones sociales	21
1.7	El lenguaje pornográfico como factor liberador	21
2	<b>Teoría de la pornografía</b>	25
2.1	Profanación improfanable	27
3	<b>Marqués de Sade y la moral ilustrada</b>	32
3.1	Despotismo ilustrado	36
3.2	La ley del sádico	44
3.3	La religión de la ciencia	49
3.4	Elogio de la libertad: el imperativo categórico	54
3.5	<i>La filosofía en el tocador</i> : facultad demostrativa	59
4	<b>Leopold Sacher-Masoch</b>	66
4.1	<i>La Venus de las pieles</i>	68
4.2	Dialéctica del siervo y el señor	73
4.3	El lenguaje de la descripción: fetichismo	79
4.4	La Afrodita y las mujeres de Masoch	85
4.5	Contrato sexual	89
5	<b>Epílogo</b>	98
6	<b>Bibliografía</b>	100

## 1. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Todo esto se explica por la importancia del papel que desempeña en el mundo la relación de los sexos, resorte oculto de toda actividad humana, y que se transparenta por doquier pese al velo con que la encubrimos [...] lo que le da un viso cómico que hace reír a las gentes es que, siendo un asunto capital para todos, es conducido con el mayor misterio y parecería que nadie piensa en él. Pero en la realidad de la vida es el amo legítimo del universo [...] por mucho que se afanen los hombres para domarla, para encadenarla, para disminuirla, para disimularla todo lo posible o al menos para dominarla lo bastante [...] todas esas tentativas serán siempre vanas [...] el instinto sexual es la esencia misma de la voluntad de vivir, y por tanto la concentración de todo deseo.

Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, cap. XXII: «La vida de la especie».

Mientras lo sexual se torna moneda corriente, atraviesa las redes del espacio privado y alcanza un espacio popular que nunca dejó de frecuentar, la desnudez del mundo deja perplejo hasta al más osado de sus transgresores. Desde una perspectiva genérica, la sexualidad implica tanto el impulso sexual, dirigido al placer inmediato y la reproducción, como los diferentes aspectos de la relación psicológica con el propio cuerpo, en concordancia con las expectativas del rol social. En la vida cotidiana, incluye la finalidad reproductiva y las normas o sanciones estipuladas culturalmente.

Cuando lo sexual incauta la imaginación de quien observa y consigue conquistarla con imágenes sensuales –eufemísticas o provocativas– se ha logrado erotizar la sexualidad. Por el contrario, si la voluptuosidad y la fruición se apropian de la recreación imaginativa y los órganos sexuales activos reciben la mirada del receptor sin ningún artificio metafórico, la sexualidad erótica se torna sexualidad pornográfica.

---

<sup>1</sup> Los apartados que abarcan la Introducción que presentamos a continuación (pp. 3-22) han sido publicados a modo de artículo con el título “Teoría de la Pornografía. Estado de la Cuestión”, en *Actas de las Decimoséptimas Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas* (formato CD). Santa Rosa, EdUNLPam. ISSN 1669-7030 (2005), y con el título “Teoría de la Pornografía: las fisuras de espacio revelado”, en *Indaga. Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanas*. Tenerife. Islas Canarias. ISSN 1695-730X (2006).

Desde el comienzo, tenemos dos conceptos directamente vinculados con el campo de la sexualidad: erotismo y pornografía. Uno, analizado en todos los tiempos por distintas corrientes de la crítica literaria y otro, escasamente profundizado. Cuando la conciencia crítica traspasa los límites de la censura y de la obscenidad, revierte su intención de sondeo interno y sólo consigue un escamoteo superficial. Para evitar caer en tal dialéctica, sostenemos que la pornografía se vale de un lenguaje referencial exclusivo, cuyas construcciones eufemísticas descansan en el interior de las grietas que se abren en cualquier instancia de una producción caracterizada como inquisidora, mordaz y pecaminosa. Por su parte, sorprende la manera en que el erotismo ha erosionado sus representaciones con connotaciones obscenas. Incluso la Iglesia católica (por tomar una de las religiones más ortodoxas y con poderío global) da lugar a la incorporación, luego de débiles diatribas, de los escritos de San Agustín, Santa Teresa y San Juan de la Cruz y a la denominada literatura erótica<sup>2</sup>.

No obstante, la pornografía y el erotismo no se limitan al acto sexual con o sin eufemismos. El discurso político nos seduce con su lenguaje erótico persuadiéndonos para la ejecución de una acción. Así, el lenguaje obsceno propio de la pornografía permite la explicación clara y límpida de imágenes sicalípticas tanto en el discurso literario como en el periodístico serio o canónico.

En suma, el erotismo connota, sugiere, implica, mientras que la pornografía denota, muestra, revela. Tanto en un caso como en otro, la decodificación de sus representaciones en imágenes posibles parte del receptor-lector que asume un papel voyeurista. Aunque toda literatura procede de la intención del autor, tal intencionalidad se limita a la escritura, a la producción del aparato de significación investido del contexto paratextual del que surge el hacedor. El lector decodifica las circunstancias de ensamblaje textual utilizando su sistema de competencias psicológicas, sociales y literarias de manera consciente o inconsciente. Sin más, el lector-voyeur decide cuándo una representación es pornográfica y cuándo es erótica, consideración que varía de acuerdo a la precognición de cada concepto en particular.

Más allá de la censura exterior, la mirada del lector colabora con la recreación visual de un lenguaje imaginativo que engendra, silenciosamente, el sitio de la trasgresión. De

---

<sup>2</sup> Nos referimos, como es obvio, a la primera parte de las *Confesiones* de Agustín de Hipona, a la descripción de la experiencia mística de Santa Teresa de ascenso a Dios de las *Moradas*, y al “Cántico espiritual” de San Juan.

esta manera podemos suponer la existencia de otro lenguaje, el de la censura, que completa con palabras el lugar silenciado, lo cual no implica la desaparición del lenguaje silenciado de la representación imaginativa. De manera genérica, el lenguaje de la censura recurre a expresiones que inculpan de mal gusto u obscenidad a la escritura pornográfica, con el pretendido propósito de provocar una acción de rechazo en el consumidor. Por lo tanto, quien es partícipe de su existencia, escritor o lector, pasa a ser rotulado como pornógrafo por partida doble. Estos agentes acusadores del mal gusto sufragan en favor de la proliferación estética de esta tendencia, colaboran con el mercado de sexo gratuito y estéril de la mostración simple y llana del acto sexual, y terminan siendo cómplices de la postración del orden estatuido. Con estos argumentos minimalistas, el lenguaje de la censura desvaloriza obras de arte porque recurren a representaciones catalogadas como obscenas y horadan las fronteras del canon estético del buen gusto.

El problema reside en la falta de separación entre realidad objetiva y realidad ficcional. Dos mundos distintos que sólo se reúnen en la codificación del escritor y en la decodificación del receptor, pero que se excluyen del producto en tanto unidad artística. Si los censores temen por la integridad psíquica y física de quienes consumen literatura pornográfica, confunden ficción con realidad, lo cual demuestra que la verosimilitud alcanza un grado de veracidad inmanejable para quien lo juzga. Tal confusión deviene de fines del medioevo, momento en que comienza la separación entre literatura e historia. La falta de disociación entre ambos campos condujo a censuras inquisitorias carentes de objetividad.

Si las palabras desnudan la realidad figurada, lo verosímil se transforma en verídico cuando la ficción abre grietas en la realidad experiencial del sujeto lector, favoreciendo una conciente mirada esquizofrénica que le permita discernir entre un contenido latente y otro oculto. La puesta en relieve del contenido oculto a partir de la nominalización del lenguaje del silencio asiste a la desocultación de mecanismos coercitivos que tienden a disciplinar los cuerpos mediante la represión de la imaginación recreativa. De este modo, un acercamiento al material vigente sobre teoría de la pornografía permitirá arribar a una aproximación definitoria del tipo de literatura denominada pornográfica.

## 1.1. Criterio legal de la categoría obscena

La función estética, en tanto peculiaridad inherente a toda obra de arte, ocupa un espacio protagonista o secundario de acuerdo con la intención del autor y, en especial, con los sucesos culturales conformantes del imaginario de la colectividad social. Si la función estética predomina, puede suplir otras funciones sociales, resultar suspendida por éstas o permanecer indeleble. De este modo, la presentación de un objeto propio de la infraestructura arquitectónica de una vivienda, como un sanitario, a modo de obra artística, muestra la extravagancia del autor (en este caso Marcel Duchamp), pero, fundamentalmente, el desplazamiento de la función social originaria (higiénica, práctica) por la función estética. En otras palabras, las fuerzas contradictorias permisoras de un acercamiento pasivo y un posterior alejamiento interpretativo de la obra de arte convergen en sensaciones de agrado y desagrado: choque entre la habituación a un tipo de arte representativo de un período y el desagrado proveniente del extrañamiento desautomatizante estimulado por la nueva modalidad estética emergente y trasgresora del canon vigente. La relación oscilante de la función y del valor estético con el resto de los fenómenos sociales demuestra la fluctuante relación del arte con el contexto cultural de gestación.

De esta manera, obras consideradas clásicas debido a su recurrencia en el mercado comercial y a la secuela social cincelada en el cuadro diacrónico, aumentaron en el momento de su emergencia el número de producciones prohibidas por el *Index* cultural, derogador de la posibilidad de valoración artística en razón de enclaustrar la función estética dentro de parámetros considerados lascivos, afrodisíacos u obscenos. Si *Justine* del Marqués de Sade troncó la normativa estética del ideal romántico –debido a su calidad de obscena y a su mirada séptica de la moral de la sociedad francesa de fines del siglo XVIII– la voluntad de rescate intelectual, a partir del sondeo noético del trasfondo cultural, permitió desviar la novela de la clandestinidad –peregrina en el escrutinio académico legitimador de la posición de la literatura sadeana– e incluirla en el grupo de obras literarias como emblema estético anticipatorio del realismo naturalista.

Montgomery Hyde en *Historia de la Pornografía* (1973) naufraga en un catálogo exhaustivo de distintas obras artísticas sucedidas desde la antigüedad cristiana hasta la primera mitad del siglo XX, examinando su efecto y situación social en el momento de aparición. En este sentido, encapsula dentro de la categoría pornográfica obras literarias

congénitas de la literatura erótica conforme a la normativa canónica. Conversión que abarca el *Decamerón* de Giovanni Boccaccio, *Fanny Hill*. *Memorias de una cortesana* de John Cleland, *Ulysses* de James Joyce y *El Amante de Lady Chatterley* de D. H. Lawrence. En tales casos, alterna con minuciosa especificidad las distintas instancias de repercusión consuetudinaria y legal con la interpretación de la jurisprudencia de Estados Unidos de América, en un período que abarca los colofones del siglo XVIII e incluye la reforma de la Primera Enmienda en 1959, que se constituyó en divisa legitimadora de la libertad de expresión proporcionada a las producciones intelectuales sobre la base de los parámetros legales de lo apreciado como obsceno o perjudicial para la moral pública.

Desde un principio, el término pornografía contiene una resonancia molesta: se lo asocia con una sensación consciente o inconsciente de vergüenza insinuante de un secreto culpable. Etimológicamente, el vocablo proviene del griego *pornógraphos*, definido literalmente como "escribir sobre las ramera"<sup>3</sup>. Por lo tanto, en su sentido original, la palabra refiere a la descripción de la vida, las costumbres y las maneras de las prostitutas y sus clientes. A partir de entonces, y luego de varias alteraciones circunstanciales, el *Oxford English Dictionary* delimita la pornografía en torno de la expresión y sugerencia de temas obscenos e impúdicos en obras de arte. Semejante delimitación incluye toda referencia al comportamiento deshonesto, pues el diccionario cita como ejemplos de pornografía las célebres pinturas murales de Pompeya, ilustrativas de las variadas formas de acceso carnal en habitaciones destinadas a bacanales.

Este argumento contiene en sus entrañas la valoración de la pornografía como obscena, la asocia llanamente con la función afrodisíaca y, por lo tanto, anula cualquier posibilidad de función estética. En términos estrictos, cualquier descripción gráfica del cuerpo humano que reproduzca o mencione las partes venéreas y pueda suscitar una reacción erótica en el receptor quedará registrada con el rótulo de 'pornográfica'<sup>4</sup>, incluidos los textos de carácter científico.

La cuestión siguiente gravita en saber qué significa lo obsceno. Havelock Ellis sugiere que el término deriva de una transformación del vocablo latino *scena*, y su

---

<sup>3</sup> *Porné* (prostituta) proviene a su vez del verbo *pérnemi* (vender) pues se trataba generalmente de mujeres compradas como esclavas, de categoría muy inferior y muy alejadas socialmente de las *heteras*, también antiguas esclavas o extranjeras que poseían bienes y gozaban de gran independencia y cultura, lo que les permitía participar con los hombres en los *sympósia*.

<sup>4</sup> Cf. Hyde 1973.

significado sería 'fuera de escena'. En pocas palabras, lo no presentado como normal en la escena de la vida. No obstante, si bien la pornografía es obscena, no ocurre lo mismo a la inversa. Por ejemplo, una descripción del acto de defecar puede ser clasificada indudablemente como obscena, aunque su intención no sea la de despertar apetito sexual, descartando en este caso particular las referencias sádicas<sup>5</sup>.

En Inglaterra, la Ley sobre publicaciones obscenas de 1857 no estaba destinada a examinar obras de reconocido mérito artístico o literario. Sólo se consignaba para ser aplicada, de modo exclusivo, a obras escritas que incurrieran en la falta de adular la moral de la juventud y los sentimientos decentes de una mente bien disciplinada.

En ese momento, cantidad considerable de mercancía obscena (impresa y pictórica) se fabricaba en París y se importaba a Inglaterra, por lo cual era menester que la legislación se interpusiera y salvara al público de la contaminación perentoria. El gran defecto de la Ley de 1857 radicaba en convertir al magistrado conservador inglés en censor de la moral artística y literaria, con suficiente decisión acusatoria e inquisitoria para rotular de obscena una obra y ordenar su destrucción sin que pudiese abogar su valor estético.

Una prueba sobre obscenidad vendría a coartar semejante régimen dictatorial. Hacia fines de 1868, el criterio en relación con la obscenidad, aplicado por los tribunales británicos y seguido, en términos generales, en Estados Unidos, tomaba en cuenta a una hipotética niña de colegio. En el caso de obras escritas o pictóricas se utilizaba la siguiente prueba judicial: la obra acusada de obscenidad debía contener la contingencia de corromper y pervertir las mentes susceptibles a ser desmoralizadas, los niños y adolescentes. El efecto de tal criterio judicial residió en la negación de todo propósito literario, mérito científico o educativo en la obra o en el autor procesado. De esta manera, según una estricta interpretación del procedimiento judicial, un libro podía ser condenado por la existencia de un solo pasaje o incidente, y por la utilización de una o dos palabras obscenas, aunque en términos generales, por su valor artístico y literario, la obra fuera inatacable.

El siguiente paso importante acaeció en Estados Unidos en 1933, cuando se levantó la prohibición esgrimida sobre el *Ulysses* de James Joyce y se estableció una nueva prueba de obscenidad: el efecto se mediría sobre *l'homme moyen sensuel*, abandonando

---

<sup>5</sup> *Ídem*, pp. 7-10.



la imagen de la colegiala, tal vez por temor a ser acusados de pedofilia. Poco después, se rechazó la costumbre de juzgar un libro por un pasaje o pasajes aislados, pues la prueba suficiente para saber si un libro incidía en la obscenidad o no residía en determinar si la función dominante de una publicación tomada en su conjunto contenía efecto libidinoso. (El libro de Joyce quedó absuelto; se declaró que en su conjunto no se consideraba pornográfico y, aunque se inclinaba hacia lo obsceno por su carácter blasfemo e injurioso, no promovía la lujuria. Los pasajes eróticos quedaron minimizados por lo cotextual, y perdieron su especificidad lasciva).

La permutación efectiva de la ley se produjo al proclamarse el acta sobre publicaciones obscenas de 1957. Aunque continuó con los lineamientos expuestos en la enmienda de 1933, se incluyó un aspecto tendiente a particularizar las distintas circunstancias del asunto. Una obra podrá pecar de lujuria en caso de pervertir la mente de un individuo determinado a partir del examen psicológico de su personalidad.

Mientras tanto la magnitud de la pena disminuyó alertando acerca del cambio de concepción social y cultural. En 1952 la pena máxima por publicación de material obsceno o importación ilegal radicaba en cinco años de cárcel. En 1959 la condena se asentó en una multa indefinida o tres años de cárcel como máximo, o ambas sanciones.

Durante este tiempo, la Corte Suprema dio un paso más, declarando que la obscenidad ideológica no merecía censura, pues cualquier acción contraria violaba la garantía esencial de la constitución: la libertad de expresión, médula de su accionar liberal. Las reacciones ante semejante decisión de la Corte de los Estados Unidos resultaron anatema para los tutores de la censura, quienes alegaron contra esta medida injuriándola como anticristiana y de inspiración judía y comunista, momento histórico en que se sospechaba una conexión razonable entre la literatura pornográfica y los elementos subversivos del país<sup>6</sup>.

En los tiempos actuales, la mayoría de los países occidentales han desplegado acciones punitivas para contrarrestar la sedición de la obscenidad. En Argentina, según el Código Penal –modificado por Ley 25.087, de 1999–, las penas resultan lacónicas con respecto a la historia de las sanciones estadounidenses de la primera mitad del siglo XX. La justicia de falta cohibe con prisión de sólo quince días a un año para cualquier individuo que publique, fabrique o reproduzca libros, escritos, imágenes u objetos

---

<sup>6</sup> *Ídem*, pp. 20-41 y pp. 177-235.

obscenos, incluso si los expone, distribuye o hace circular. La represión con multa se aplica a todo individuo que, en sitio público, ejecute o haga ejecutar a otro exhibiciones obscenas.

En el Código mencionado no se registra alusión que implique de manera directa a la categoría pornográfica y su regulación respectiva. Si bien la legislación argentina tiende a proteger, tácitamente, la integridad mental del individuo con riesgo de quedar expuesto ante una peripecia obscena, sus formulaciones constitucionales no se apoyan en pruebas psicofísicas y sólo se dirigen a sancionar sin voluntad de inspeccionar el valor artístico de la obra o el acto en cuestión, pues ni siquiera existe una precisión sobre lo estimado como obsceno.

Siguiendo la evolución de la pornografía en materia legislativa estadounidense, se puede colegir que la sugestión que provoca la pornografía estriba en las restricciones a que está sujeta en las distintas culturas, junto con la manera subrepticia de su propagación y la clandestinidad como modalidad de difusión. Pues mientras el disfrute de la pornografía sea una forma de actividad sexual extramarital, la infracción a las leyes para obtener este material formará parte del placer inherente.

No obstante, como efecto dominó, la nulidad de la función estética por parte del juez-censor de turno provoca en el receptor –inmerso en la misma colectividad– una incapacidad de valoración estética más allá del juicio moral determinante para una permanencia o destrucción de la obra en cuestión dentro de una comunidad determinada. El individuo debe ser educado sobre la base de perspectivas críticas facilitadoras de una interpretación tolerante de la autonomía del arte como campo relativamente alterado por las esferas sociales, pero no abolido por éstas.

## **1.2. Derecho a la igualdad contra libertad de expresión**

Si bien la categoría de persona como entidad holística, preparada para abordar perspectivas críticas sobre la base de un eclecticismo ordenado por las estructuras sistemáticas de las distintas instancias de cognición –y con actitud facultativa de elección circunstancial–, constituyó el tipo de sujeto que los pensadores de la modernidad intentaron instaurar a través de la educación para una vida civilizada, en el sector occidental las feministas nos advierten acerca de una verdad: tal actitud de

mejoramiento intelectual provenía de un discurso masculino que excluía a la mujer como posible sujeto pensante dentro de una sociedad misógina y fuertemente patriarcal.

La mujer consigue ocupar un papel distorsionado y dependiente respecto del actuar masculino. Relación desigual con el otro que suspende sus ventajas individuales y define su sexualidad como entelequia social. El yo desvirtuado, recluso, carente de independencia, abandona su voluntad de gozo en pro de la felicidad de la mayoría, mientras subsiste sin espacio para el desarrollo personal. Pues todo discurso que se intenta absorber ha sido construido por la erecta virilidad masculina. La palabra femenina se confina en un espacio tácito del significante saussureano, de gesticulación onomatopéyica, sin significado ideológico, sin participación política o institucional, hacinada en lo doméstico y víctima de la esclavitud como objeto de erotización fetichista y violenta.

En este sentido, MacKinnon y Posner (1997) en *Derecho y Pornografía* nos acercan dos análisis antitéticos, con aproximaciones intelectuales contundentes. Por un lado, la mirada feminista vitupera contra la situación de la mujer contemporánea en una sociedad que le saquea el derecho a la igualdad de género, mientras la convierte en objeto estéticamente erótico como argumento justificatorio de la sumisión inconsciente al poder patriarcal de la pornografía actual. Por otro, la visión masculina tonifica el debate feminista al intentar explorar la reproducción pornográfica desde un enfoque histórico y con función estética, abarcadora de las producciones de la cultura, para evitar la valoración axiológica, institutriz de la capacidad cognitiva sin fundamento.

La ideología feminista aparece plasmada en la candorosa argumentación de Catherine A. MacKinnon (1983) quien en su estudio «La pornografía no es un asunto moral»<sup>7</sup> no concibe la participación pasiva de la mujer dentro del campo de la pornografía, en tanto aparato corruptor de la integridad física y política de la mujer. En la otra vereda, Richard Posner (1992) en «Arte erótico, pornografía y desnudez»<sup>8</sup> examina la funcionalidad de la pornografía contemporánea a partir de una perspectiva estética y apoya la existencia de un arte erótico y pornográfico que no tiende expresamente a una denigración femenina, sino a cimentar un espacio de participación

---

<sup>7</sup> Capítulo en MacKinnon y Posner 1997.

<sup>8</sup> Capítulo en MacKinnon y Posner (1997), libro que expone dos posturas antagónicas: Posner hace una clara diferencia entre la obscenidad y expresión artística y MacKinnon considera la pornografía como un atentado contra la igualdad de los géneros.

crítica igualitaria, tomando al hombre y a la mujer como receptores activos de los cambios culturales.

Para comenzar, el feminismo niega el argumento fascista que supone como inevitable la superioridad del hombre tanto en el ámbito profesional como en el personal, dominación masculina sobre la mujer que no surge de una superioridad física o intelectual, sino de una amplia gama de estereotipos culturales relativos al sexo. En este sentido, la crítica a la pornografía y al discurso del liberalismo constituye la base de la crítica feminista. Sólo desde esta perspectiva se consigue denunciar el silencio forzado de las mujeres, además de los vicios del sistema liberal, como la mendacidad y la avaricia de poder.

Sobre este contexto, las tentativas caducas por definir el término obscenidad resultan comunes en el momento de proteger la participación femenina en el campo de la pornografía. Perenne vaguedad revelada por el feminismo con este procaz argumento: la legislación contra la obscenidad se ocupa de la moral, entendida desde el punto de vista masculino y su apetito viril de dominación<sup>9</sup>. Mientras la moral refiere a lo bueno y lo malo, neta valoración axiológica e inactiva para ejercer una acción oficial inclinada a proteger a la persona de los daños impuestos por terceros, la crítica feminista a la pornografía se establece como un problema político y representa la visión de la subordinación de las mujeres a los hombres. La obscenidad, sin más, es una idea moral y la pornografía una práctica bio-política de dominación: la primera se queda en la pura abstracción mientras la pornografía aglomera la concreción más explícita.

El aporte de Richard Posner en materia pornográfica resulta significativo como visión ecléctica e inherente a la totalidad de los aspectos vitales de la experiencia. Para el teórico estadounidense los términos ‘erótico’, ‘pornográfico’ y ‘obsceno’ se entrecruzan de manera confusa. La palabra ‘erótico’ describe las presentaciones que, en algún sentido, refieren a la actividad sexual y aparecen en la pornografía a modo de representaciones eróticas que contradicen la moral cultural. En tanto el término ‘obsceno’ remite a los trabajos pornográficos que la ley intenta reprimir.

Posner utiliza la categoría general de representación erótica y le impone distintas funciones: la función metafórica alude a categorías eróticas, no necesariamente sexuales, que actúan como aparato de mostración de la decadencia y la desecación de la

---

<sup>9</sup> Cf. MacKinnon en MacKinnon y Posner 1997: 48.

sociedad moderna, des-erotizando la representación al añadirle una dimensión formal de compromiso social; la informativa, satisface la necesidad de conocimientos registrados sobre el campo de la sexualidad (variedad de cuerpos desnudos, diferentes formas y tamaño de los órganos sexuales y prácticas sexuales) y busca persuadir a partir de la creciente acumulación de hechos prefigurados en la trama narrativa<sup>10</sup>.

Estas funciones relacionan el término erótico con lo sexual pero no con la función de excitación inclinada a la concreción por medio de la violación, el daño corporal o la masturbación, como supone el feminismo radical. Sin embargo, una de las funciones dominantes y performativas de las representaciones eróticas es la estimulación del deseo sexual. En este caso, Posner incurre en la falta de discutir acerca de la función afrodisíaca de lo erótico sólo en términos del consumidor masculino, y lo justifica con explicaciones provenientes del ámbito de la biología. Los hombres contienen mayor fuerza del instinto sexual comparada con las mujeres, y le procuran mayor importancia a las señales visuales para la receptividad sexual. Perspectiva masculina dependiente de un pensamiento satiriásico tributario de la condición lasciva del hombre adulto. No resulta difícil imaginar la respuesta feminista sobre esta condición reluctante, receptora del poderío masculino que amilana su inconfiscable supremacía.

El daño que la pornografía ejerce sobre la integridad física y psicológica de las mujeres ha sido abordado en un marco legal, en especial en Estados Unidos, gracias a la presión ejercida por los grupos del feminismo radical. Con este parámetro, se discute acerca de la protección de la pornografía, amparada por el derecho a la libertad de expresión consignada en la Primera Enmienda, y del derecho a la igualdad consignada en la Decimocuarta Enmienda. No obstante, la cosmovisión jurídica no resguarda a las mujeres del detrimento físico y psicológico que la sexualidad pornográfica impone como unívoca posibilidad de relación sexual.

La preocupación feminista en relación con este punto se concentra en el circuito vicioso de la oferta y la demanda en el mercado occidental: venta de sexo forzado con mujeres reales que genera ganancias e incita a más sexo forzado, operando como el origen de actitudes y conductas violentas y discriminatorias que definen el lugar que ha de ocupar la mujer en el mundo. Así, la pornografía termina siendo un patronato de la desigualdad de sexos.

---

<sup>10</sup> Cf. Posner en MacKinnon y Posner 1997: 86-93.

MacKinnon considera que las mujeres en la producción pornográfica –expuestas en la pantalla de televisión, al usar una cámara o una imprenta– representan objetos predispuestos a ser violados y poseídos, doblemente cosificadas por el emisor-receptor masculino, cuya percepción erotiza el sometimiento de la mujer. En este sentido, para Andrea Dworkin (1981) la sexualidad deviene en una construcción social ancorada en el género. La pornografía reproduce la realidad sexual<sup>11</sup>. En su libro, *Pornography: Men Possessing Women*, presenta una teoría sexual de la desigualdad de género en la que la pornografía se erige como la práctica constitutiva central. En tanto produce su propio significado, la pornografía construye las categorías de hombre y mujer, basada en una desigualdad genérica de los sexos.

En consideración de Posner, toda obscenidad impresa, las fotografías viejas, los trabajos de artistas reconocidos y los trabajos de artistas desconocidos con mérito artístico (ubicados canónicamente en la mal reputada cultura baja) deberían estar eximidos de prohibición, aunque no de la regulación tendiente a proteger a las audiencias o a los niños de una exposición no deseada. Así pues, la Primera Enmienda protege las representaciones ideológicas amparadas por el derecho a la libertad de expresión. Las obras artísticas que provengan de un proyecto intelectual y estético cuya decodificación abarque algunas de las funciones antes expuestas, merecen ser resguardadas por su calidad artística y analizadas en torno de tales categorías ideológicas. Por tal razón, Posner pretende soliviantar la protección del arte contra los efectos devastadores de la censura<sup>12</sup>.

En el razonamiento de MacKinnon la pornografía no puede ser reformada, suprimida o prohibida, y menos resguardada o protegida en tanto emblema de la institucionalización de la superioridad del hombre<sup>13</sup>. Sólo puede ser cambiada. Actividad abordada por una doctrina legal incompetente, protectora de la libertad de expresión infuncional en tanto obstáculo central del proceso de salvaguardia de la integridad personal, libertad que escamotea la esclavitud femenina. De esta manera, la sexualidad pornográfica priva de la categoría de humano a la mujer, mientras la sexualidad erótica se iguala con la labor masculina deshumanizante.

---

<sup>11</sup> Cf. p. 18.

<sup>12</sup> Cf. Posner en MacKinnon y Posner 1997: 129-130.

<sup>13</sup> Cf. MacKinnon en MacKinnon y Posner 1997: 46.

En nuestra consideración, existe una tendencia generalizada a explicar la pornografía en términos minimalistas y sólo abarcadora de un mercado visual anulador, en la mente del espectador, de toda voluntad de decodificación crítica, orientado hacia la inmediatez de la satisfacción libidinosa a través del bombardeo explícito de cuerpos grotescos, seccionados y voluptuosamente sexualizados. Tal mercado carnavalesco, sumido en la inversión sexual de sus participantes al pretender representar a la mujer como imagen bufonesca y legitimadora de la superioridad masculina, también presupone un espectador-objeto deshumanizado, computador de imágenes sin discernimiento intelectual. El receptor objetualizado deriva en habitáculo dual, tutor inconsciente de la dinámica intencional de la macro-estructura del mercado capitalista de la producción pornográfica.

Semejante problemática se dilata más allá de la falta de definición de los conceptos pornografía y obscenidad. La raíz del conflicto no se puede transformar ni extirpar sobre la base de normas jurídicas como pretende MacKinnon pues, como sabemos, la práctica clandestina es una actividad normal desde los tiempos inquisitorios. Una alternativa gravitaría en suministrar a la sociedad alternativas culturales que le permitan al individuo alejarse de la hostil cultura hegemónica, represiva y misógina, hacia distintos ámbitos que ofrezcan recreación y catarsis de tensión.

### **1.3. La pornografía utilitarista y la identidad individual**

Si la sexualidad se extiende sobre prácticas no consensuadas, silenciadas por una sociedad que las condena como desviadas, la pornografía emerge como una práctica sexual sancionada como obscena y situada al margen de los límites consuetudinarios.

Desde la perspectiva de ciertas corrientes psicológicas, la pornografía deviene como desviación del yo del sujeto practicante. Frances Ferguson (2004), en *Pornography, the Theory. What Utilitarianism Did to Action* vincula esta forma de despersonalización con el utilitarismo de Jeremy Bentham. La filosofía utilitaria permite a Ferguson entablar una comparación entre el sistema jerárquico y social postulado por tal corriente y la pornografía literaria, en particular la literatura del Marqués de Sade.

El utilitarismo, en teoría, supone llevar a cabo acciones que procuren felicidad para el mayor número posible de personas. Bentham y su Panóptico germinan como la puesta en práctica de tal razonamiento.

En un siglo gobernado por las luces, el Panóptico tiende a incrementar la bibliografía escrita sobre ley criminal. Su propuesta: colocar al criminal, y a otros individuos con similar conducta, en un espacio cerrado y disciplinado. El objetivo consiste en mejorar el comportamiento desviado del reo a partir de su interrelación comunitaria, siempre bajo la vigilancia de un superior que gobierne su accionar.

De esta manera, el Panóptico es parte de lo que Foucault denominó 'bio-política' o 'disciplina de los cuerpos', pues se convirtió en una máquina de fomentar y manipular acciones plurales. La individualidad se traviste de colectividad. La mutilación del yo, entendida como cancelación del accionar normal dentro de los roles civiles, se reconoce en la incautación del tiempo dentro de un espacio que *objetiva* las percepciones del sujeto. El sujeto pasa a constituir un eslabón más del sistema jerárquico. El valor de sus acciones deja de personalizarlo, sólo importan los valores que benefician a los demás: el sujeto modifica su identidad individual para subordinarse a la felicidad de la mayoría.

El análisis de Ferguson nos ayuda a entender el funcionamiento de la maquinaria política puesta en marcha durante el siglo XVIII, manipulada por corrientes filosóficas que buscaban una perfección idealizada de la conducta humana por demás alejada de la realidad concreta. La filosofía utilitarista y la sadeana entran en comunión en el momento de la escritura (ambas filosofías pertenecen a un mismo tiempo de producción; se descarta la posibilidad de que Sade y Bentham hayan puesto en contacto sus ideologías, por esto se deduce la importancia que reviste el conocimiento de la cosmovisión cultural vigente en el momento de elaboración del proyecto intelectual de cada autor, si se pretende su interpretación), y ahí reside el acierto de Ferguson, pues consideramos esencial comprender la literatura sobre la base del contexto social, político y filosófico de producción, en cuyo caso la literatura pornográfica adopta una actitud contestataria, formulada a través de la manipulación exagerada (como se lee en las obras del Marqués de Sade) del lenguaje obsceno con la intención de denunciar las maniobras coercitivas puestas en funcionamiento por una política dictatorial.

Finalmente, la posibilidad de un cambio de identidad mediante la desviación del yo da lugar a la consecuente alternativa de participar en distintos roles dentro de la jerarquía social. En una palabra, el lenguaje pornográfico cambia de superestructura participando tanto del discurso cotidiano como del formal y literario.



#### **1.4. El individuo aislado: definición antropológica de la pornografía comercial**

Recordemos que la acepción corriente considera a la pornografía como una representación de un acto obsceno, especializado en imágenes que alteran la integridad psicológica y social de la persona cuando experimenta situaciones de naturaleza sexual. La alteración de la integridad individual conduce a una modificación de la identidad social, y viceversa pues el individuo es producto y productor de lo social-cultural. En este sentido ¿cuándo un objeto, cosa o acto puede calificarse como obsceno, inmoral o efectivamente artístico? No existe un consenso al respecto. Sin embargo parece claro que la pornografía es antes que nada un producto comercial –y como tal un producto social-cultural- y, por consecuencia, fabricado para ser vendido. De esta forma, la pornografía pone en peligro la manutención de las relaciones con el grupo social y por tanto de las buenas costumbres.

La definición debe tener en cuenta, por ende, el contexto de recepción. En este caso, el objeto mismo tiene menos importancia que las circunstancias que lo rodean. Lo esencial resulta de la relación entre el contenido y el contexto, pues la obscenidad deviene de la cercanía del producto a lo público.

La pornografía recorre una línea fronteriza entre lo individual y lo colectivo, la marginalidad es parte de su atractivo. Bernard Arcand (1991), en *Antropología de la pornografía. El jaguar y el oso hormiguero*, nos acerca una definición primaria de pornografía: el sexo sin otro artificio<sup>14</sup>. Justo en el momento en que se le agrega otra cosa, un contexto literario, un marco artístico, lo sexual comienza a integrar un todo de significación, lo contextual y lo cotextual adquiere predominancia. Sin más, el sexo sin otro artificio perjudica la moral pública de la cultura tradicional cuando se utilizan niños o ciertos personajes sagrados para la representación. En este caso particular, debemos seguir la evolución de la censura, sistema portador de la decisión final. De esta manera, la pornografía termina vinculándose con la política, con el poder del estado. En una palabra, no es el sexo sino la conjunción lo que parece intolerable.

Las prohibiciones provenientes del Estado con el propósito de preservar la moral pública, no hacen más que mostrarnos la situación actual de las sociedades en que tales interdictos se ejecutan. Para Arcand las verdaderas prohibiciones no necesitan ser

---

<sup>14</sup> Cf. Arcand 1991: 30.

develadas o sancionadas por la censura, descansan en el imaginario colectivo de la comunidad. La censura se aplica a las cosas que están todavía subyacentes y de las que se quiere ahogar la emergencia, o bien a lo que ha obtenido consenso afortunado por largo tiempo y ahora se pretende silenciar.

Si bien el censor determina, siguiendo la moralidad vigente para cada época particular, cuáles hechos o acciones deben catalogarse como obscenas, no podemos deducir de sus calificaciones una definición sobre pornografía –como pretende Arcand. A pesar de que el Marqués de Sade haya sido encarcelado (o internado por demencia) por escribir acerca de temas sexuales que atentaban contra la moral social de la Francia del siglo XVIII, en la actualidad se lo revaloriza en razón de haber fundado un proyecto contestatario, fiel a su necesidad de decirlo todo, de contravenir las leyes imperantes en la monarquía, en la república y en el imperio de Bonaparte.

Una segunda definición: la pornografía designa un argumento<sup>15</sup>. En el campo literario funciona como encauce positivo, como máquina artística productora de inversión: mostrar el acto sexual y la desnudez humana para despojar al cuerpo social de todos los prejuicios que hegemónicamente recarga sobre la incorporación cultural del aprendizaje de la sexualidad. En este sentido, con el surgimiento de la idea de individuo moderno –en filosofía, individualismo– el sujeto se dirige hacia sí mismo en busca de algunas verdades fundamentales: si lo decente se encuentra estipulado por la moral vigente, lo esencial debe encontrarse por debajo de esa aparente decencia que no hace más que sumirnos en la constante represión de nuestros deseos. De esta manera, la pornografía propone la autoerotización del sujeto, libera el imaginario y hace descubrir la riqueza de la autosexualidad, que conduce al hombre a una mayor soledad, automarginación que arrastra al sujeto hacia el aislamiento social<sup>16</sup>.

Arcand, situado en la década de 1990, no avizora un futuro próspero para el campo de la pornografía si los inversores interesados en tales demandas no transforman su visión del sujeto con el fin de sacarlo del aislamiento eterno, reinsertarlo en la sociedad y favorecer la comunicación emocional con los otros. En suma, la pornografía no ayuda al hombre a evadir los problemas que el aprendizaje cultural de lo sexual le ha ocasionado, dando lugar a una libertad vigilada y destructora de la libre elección. Por tal

---

<sup>15</sup> Cf. Arcand 1991: 61.

<sup>16</sup> Cf. Arcand 1991: 235-266.

motivo, la pornografía surge como una mentira, pues no permite la liberación del sujeto, sino la represión, termina por considerar como perverso y desviado todo acto contrario a la moral pública.

Sin embargo, concluimos que la pornografía no conduce a la represión del sujeto ni a su automarginación. Existe el sujeto crítico, evaluador de las acciones que el imaginario hegemónico estipula como obscenas. La obscenidad parte del sujeto pensante. La pornografía comercial –del mundo tecnológico de Internet, de los videos o de los DVD– aún permanece vigente en el nuevo milenio, y su demanda permanecerá inalterable mientras las personas sigan manteniendo relaciones sexuales y su eficacia necesite de fantasías recreadas por las imágenes virtuales.

La eterna confusión entre lo real y lo virtual conduce a suponer que el sujeto se encuentra cada vez más recluso en su espacio personal pensando o consumiendo material pornográfico y autocomplaciéndose en la más íntima soledad. Se teme así, no por la pérdida de la seducción, como una forma de relacionarse con el otro, sino por el peligro que puede sufrir el fenómeno de la reproducción. Pues desde siempre (como bien lo argumentara San Agustín en los primeros siglos del cristianismo) la comunión sexual entre el hombre y la mujer debe efectuarse con el sólo fin de la reproducción, no como simple y oscuro placer carnal. La realidad demuestra que cada vez son más las mujeres que eligen reproducirse o no, tendencia *in crescendo*, si se estudian las estadísticas actuales.

### **1.5. El sujeto crítico como receptor hacedor**

La pornografía no persuade hacia la autorreclusión; por el contrario, la autosexualidad del sujeto permite develar secretos profundos tapados por los telones levantados por el teatro occidental de la moral social. El anillo de significaciones que rodea nuestro imaginario permite desnudar nuestro cuerpo, el cuerpo de nuestra sociedad, con el fin de dismantelar las ideologías que nos arrastran a la constante apariencia de la libertad de expresión profesada por aquellos gobiernos respetados como democráticos.

En otras palabras, el sujeto decide cuándo una obra es pornográfica o erótica. Carlos Pérez Jara (2005), en «La pornografía, o el erotismo del otro», estima absurdo tratar de establecer una división exhaustiva entre pornografía y erotismo. Ambos conceptos merecen la referencia a la definición de lo obsceno. En todo caso, el peligro reside en

fijar la frontera, es decir, dónde comienza o termina lo obsceno. Una obra de arte, de literatura u otra especie, deja de ser considerada obscena cuando se le atribuye el adjetivo 'artístico', esto es, cuando su valor estético supera, según el crítico-censor de turno, el artificio obsceno.

A pesar de la gran cantidad de estudios que analizan profundamente tales temas, se continúa calificando al erotismo como sublime y estético, mientras se acusa a la pornografía de regodearse en lo vulgar, oscuro e indeseable.

Tales observaciones se acumulan como resultado implícito de una falsa conciencia. En consecuencia, la obscenidad no necesita de ninguna definición absoluta, pues presume una condición de las competencias psíquicas, fisiológicas y sociales del sujeto receptor. Finalmente, el erotismo es la pornografía del otro, acción que sólo se alcanza cuando el sujeto crítico muta en receptor hacedor de su propio imaginario de representaciones.

La vocación voyeurista conforma la parte fundamental de la transformación. La práctica del voyeurismo, saturada de imágenes absorbidas de la pantalla de televisión o del cine, es el núcleo de la pornografía moderna (Pérez Jara) y el mismo acto que nos conduce a la evasión completa de la realidad (Arcand). A este punto también alude Ferguson cuando trata el proceso de control social como vigilancia de los actos de sociabilidad.

### **1.6. La pornografía y sus vinculaciones sociales**

La sexualidad, en definitiva, no debe apartarse de dos principios fundamentales: el mutuo consentimiento y la superación de la autocensura, para que cada individuo se acepte a sí mismo, aunque esto exija a veces lograr el difícil equilibrio entre las inclinaciones individuales y ciertos prejuicios y atavismos sociales.

Michel Foucault (1991, 1ª ed. 1976), en *Historia de la sexualidad*, rastrea las etapas por las que la gente ha llegado a comprenderse a sí misma en las sociedades occidentales como seres sexuales, y relaciona el concepto sexual que cada uno tiene de sí mismo con la vida moral y ética del individuo. La libertad individual no es patrimonio de la cultura, pertenece a la conformación innata del sujeto. El esfuerzo por conseguir la libertad se dirige, por tanto, hacia determinadas formas y exigencias de la cultura, o contra ella en general. En este caso, Sigmund Freud (1996, 1ª ed. 1930), en

«El malestar en la cultura», examina el sistema cultural y lo reconoce en las alteraciones que emprende en las disposiciones pulsionales de los seres humanos cuando los obliga a sublimar sus deseos. La cultura se edifica, legítimamente, sobre la renuncia de lo pulsional, mediante la represión. La acción de lo cultural dilata la posibilidad de satisfacción sexual.

Esta prohibición cultural domina el ámbito de los vínculos sociales entre los sujetos. La cultura nos limita el amor sexual por medio del tabú, de la ley y de las costumbres. La estructura económica de la sociedad, de igual forma, influye sobre la medida de la libertad sexual restante, explota a la sexualidad y le resta energía para su accionar íntimo y personal<sup>17</sup>. La inquietud ante una eventual rebelión de los oprimidos impulsa a adoptar severas medidas preventivas, como bien lo manifiesta la cultura occidental. Como resultado, los individuos volcarán su energía libidinosa, o intereses sexuales personales, por los canales que se dejaron abiertos<sup>18</sup>.

### **1.7. El lenguaje pornográfico como factor liberador**

El hombre, cuando no soporta la cohibición de la libertad identitaria que lo constituye como individuo, busca manifestar su descontento hacia la sociedad coercitiva. En este sentido, deducimos que el proceso cultural incorporado en el sujeto sufre fisuras por las cuales emana una actitud contestataria: se desnuda de las investiduras sociales que ha descubierto falsas. Este proceso edípico de anagnórisis, no es más que la exaltación latente del inconsciente reprimido al ser percibido por la conciencia. En otras palabras, el artificio pornográfico asiste a la ruptura cultural que acontece en la conciencia del individuo. Semejante actitud de develamiento estimula una rápida proyección en los sujetos que logran percibir su intención y una consecuente identificación amparadora de una posterior desinhibición social.

En consecuencia, y sin exagerar en generalizaciones, toda actitud de revelación adquiere connotación de obscena por acaecer contraria a los preceptos que la cultura enseña. La obscenidad de la palabra no es más que la desnudez del código de la lengua mediante un acto de extrañamiento encargado de desautomatizar el accionar normal del

---

<sup>17</sup> Cf. Freud 1996: 96

<sup>18</sup> Uno de estos canales, por ejemplo la sublimación, le permite al sujeto pasar de lo físico a la fantasía erótica.

individuo. En otras palabras, la representación del acto sexual libre de eufemismos abstentores provoca un síntoma de extrañamiento en la conciencia del sujeto social y lo ayuda a desnudarse sin temor al ridículo.

La actitud de descubrimiento conduce, en primera instancia, a una fragmentación del yo hacinado en la cultura contenedora y pasa, en una segunda instancia, al reconocimiento de múltiples fisuras a través de las cuales se expresa el accionar silenciado. El lenguaje pornográfico se carga de palabras consideradas obscenas con la intención de descubrir los mecanismos de disciplina bio-política coercitiva llevados a cabo por la maquinaria cultural.

De esta manera, se pretende desmentir un fragmento de realidad efectiva. En la literatura pornográfica, las fisuras se manifiestan como palabras desnudas de artificios metafóricos, pues tiende a la pura referencialidad de las representaciones que el conciente ha conseguido discernir del inconsciente, proceso que sume a la hegemonía cultural en una permanente amenaza de disolución.

En último lugar, el desocultamiento de nuestro cuerpo nos ayuda a develar el funcionamiento de un sistema de vigilancia bio-político impuesto por un poder hegemónico generador de ideologías morales socialmente aceptadas como únicas verdaderas, y a exteriorizar las verdades profundas hacinadas en las fisuras de un sistema semiológico-cultural vigente desde el surgimiento del cristianismo, reforzadas y reformuladas por la filosofía religiosa y política dominante.

\*\*\*

Presentadas las distintas áreas que tratan sobre lo pornográfico desde una perspectiva interdisciplinar, nos proponemos abordar el campo de la literatura pornográfica a partir de las dos grandes áreas psicopatológicas a las que dieron lugar los escritos literarios: sadismo y masoquismo. Si bien en diferentes estudios ambas disciplinas se encuentran tratadas como unidad, estableciendo ciertas diferencias pero ubicándolas en una constante retroalimentación que hace imposible su separación, la literatura demuestra que ambas esferas corresponden a dos modos de usar la sexualidad que aportan elementos, tópicos y lenguajes distintos a la pornografía contemporánea. En este sentido, la hipótesis que postulo consiste en que las patologías conocidas como sádicas y masoquistas y la sintomatología que las revela corresponden primeramente a

invenciones virtuales, ficcionales, nacen desde la escritura y se construyen primero como objeto de trasgresión social y cultural y no necesariamente sexual<sup>19</sup>. En el s. XX comienzan a observarse como entidades peligrosas y se percibe la necesidad de su sanción, en especial, porque comienzan a ser explotadas por la industria cultural, quitándoles la originalidad primigenia y reproduciendo su capacidad sediciosa por un público amplio. De esta manera la pornografía como objeto de estudio obtiene su inicio con esta reproducción cultural masiva de sus prácticas. Prácticas gráficas, visuales, que penetran en el imaginario social y per-vierten sus costumbres. Luego el uso gráfico es retomado por lo literario desde una posición vanguardista y de denuncia social y política que recurre al uso del lenguaje pornográfico para evidenciar hechos represivos y de abuso del poder estatal (tal el caso de la literatura argentina de los años 1960-1980<sup>20</sup>). El sadismo y el masoquismo corresponden a invenciones de la historiografía literaria y científica, no nacen con tal denominación sino que la teoría forja sus mecanismos de producción. Actividades sediciosas que los críticos actuales consideran nocivas, violentas, coercitivas de la libertad individual y discriminatorias. No obstante, la pornografía literaria actual nace en aquellas prácticas narradas por el Marqués de Sade y Leopold Sacher-Masoch, como reconstrucción de la moral del poder, pero también como marcas de cambios abruptos que se suceden en la realidad, estableciendo una epistemología subjetiva del sujeto sexual que busca expresar su disconformidad a través de lo sexual.

La pornografía, “monstruo semiológico” de la crítica occidental cuyo abordaje intenta buscar fases de sentido que escapan a lo sexual, se corresponde por entero con las singulares entidades clínicas del sadismo y el masoquismo en tanto signos ficcionales de la pornografía occidental moderna. Para su equiparación con lo literario, dice Gilles Deleuze, “se debe volver a empezar todo por un punto situado fuera de la clínica, el conjunto literario, desde donde fueron nombradas las perversiones” pues “las enfermedades son denominadas por sus síntomas antes que en función de sus causas. La

---

<sup>19</sup> El sadismo y el masoquismo nacen como ficción o invención literaria. Ambas patologías surgen de un proceso de escritura (acto virtual y diferido) y, con posterioridad, comienzan a ser analizadas como perversiones sexuales. Este problema moral surge en el momento en que no existe un discernimiento claro entre realidad y ficción, por lo tanto se tiende a tomar a los personajes narrativos como sujetos reales. Tal actitud también permite descubrir en la literatura síntomas que revelan una patología. Por tal razón analizo las obras de Sade y Masoch para devolver las terminologías clínicas a su fuente originaria, es decir, a la literatura.

<sup>20</sup> Como *El Frasquito* de Luis Gusmán y el *El Fiord* de Osvaldo Lamborghini.

etiología, que es la parte científica o experimental de la medicina, debe subordinarse a la sintomatología, que es su parte literaria, artística”<sup>21</sup>. Esta revalorización de la literatura pornográfica como origen de las perversiones pornográficas modernas demuestra la revalorización y la resignificación que debe elaborarse sobre la literatura pornográfica no en desmedro de su lenguaje procaz sino en consonancia con tal lenguaje para realizar un abordaje veraz del discurso pornográfico actual que acepta la inclusión de lo gráfico en el campo de lo pornográfico pero sigue tratando la literatura como erótica, sin relevar el prejuicio que tal interés conlleva.

---

<sup>21</sup> Cf. Deleuze 1991: 16.



## 2. TEORÍA DE LA PORNOGRAFÍA

¿Qué es lo pornográfico?, o para especificar nuestra disciplina en estudio ¿qué es la pornografía? En un sentido genérico, todo aquello que viola la intimidad del sujeto. Esto es, lo pornográfico va más allá de infringir o quebrantar una ley, supone acceder sobre lo ajeno en contra de su voluntad o aprovechando la carencia de sentido o discernimiento, es decir, se profana un lugar sagrado desluciendo la subjetividad construida para resguardo de la intimidad: la escenificación de aquello considerado por cada uno como indecente, malo, escandaloso o simplemente obsceno. En un sentido restringido, comprende la percepción de la actividad figurativa de la acción genital a la vista del público.

Tal vez lo problemático de lo pornográfico –o *con* lo pornográfico- deba desviarse de su cauce normal, pues lo normal es su vinculación con lo moral, sólo así se define e identifica lo obsceno (síntoma primario de la apercepción –proximidad con- o identificación, moción provocada por lo ajeno- pornografía). La problemática ocupa el llamado “complejo del *homo sapiens*”, derivado del “complejo de la generación de la ilustración”, esto es, la asumida aberración por lo irracional entendido como lo animal propiamente. Complejo generador de un conjunto de ideas, emociones y tendencias generalmente reprimidas y asociadas a experiencias del sujeto que perturban su comportamiento, acentúan su obsesión metafísica y generan una ideología abstrusa que atenta contra los límites de la razón y su poder inmaculado sobre la voluntad de acción cognitiva y social. Todo se reduce a una imposibilidad de comprender la existencia sensorial de estímulos orgánicos que no se pueden controlar a partir de la razón.

La literatura pornográfica incorpora como temática el accionar sexual del sujeto, lo expurga de su estado de alienación y lo vuelve sujeto conciente de su producción: la satisfacción de las necesidades de la racionalidad utilitaria.

El debate sobre la disciplina “literatura pornográfica” adopta perspectivas que nos trasladan hacia un estado ideal de inocencia o asepsia espiritual que difícilmente soporte el escrutinio de la norma que las engendra: la moralidad. La Moral (del latín *mos* y equivalente al griego *ἥθος*, costumbre), entendida como el conjunto de costumbres, creencias, valores y normas de una persona o grupo social determinado que ofician de guía para el obrar, es decir, que orientan acerca del bien o del mal —correcto o incorrecto— de una acción, es generalizada y codificada en una cultura o grupo y, por

tanto, sirve para regular el comportamiento de sus miembros. Al conjunto de las normas morales se les llama *moralidad objetiva*, porque estas normas existen como hechos sociales independientemente de que un sujeto quiera acatarlas o no. Los actos mediante los cuales el individuo acata o infringe la norma moral constituyen la *moralidad subjetiva*.

Conviene diferenciar, no obstante, los términos ética y moral. Aunque en el habla común suelen ser tomados como sinónimos se reserva la palabra ética para aludir al intento racional (o filosófico) de asentar la moral entendida en cuanto fenómeno del *éthos* («carácter, manera de ser»<sup>22</sup>). En otras palabras, la ética es una tematización del *éthos*, el proyecto de crear una moral racional, universalizable y, en consecuencia, transcultural. Por lo tanto, la ética estudia la moral y determina qué es lo bueno y, desde este punto de vista, cómo se *debe* actuar. Es decir, es la teoría o la ciencia del comportamiento moral de los hombres.

La civilización depende del uso generalizado de la moral para su existencia. Existencia codificada a partir del sistema lingüístico. Sistema que la racionalidad occidental refuerza durante la modernidad con una visión panóptica o utilitaria, esto es, funcional, afianzada en el sistema capitalista. De esta manera, dentro del sistema moral cada sujeto adquiere un *valor de cambio*, condición social asignada por el mercado lingüístico que controla el intercambio comunicativo con otros sujetos, y un *valor de uso*, a partir del cual el sujeto aparece como un ‘bien’ determinado por sus condiciones naturales de acuerdo con la aptitud que posea para satisfacer una necesidad. Por lo tanto, la importancia del sujeto reside en la utilidad que se pueda obtener de su obrar. El sujeto se torna objeto moral determinado por la moralidad objetiva.

Lo sexual erótico no escapa a tal subordinación. Si bien su análisis se estructura, dentro del campo de estudio de la psicología individual, como aquel fenómeno inaprensible, irracional y pulsional, la racionalidad utilitaria desarrolla los mecanismos de aprehensión necesarios para tornar funcional tal irracionalidad. En este sentido, la psicología individual freudiana aprehende la sexualidad del sujeto, y se constituye en el sistema de la irracionalidad capturada por el ojo clínico de la modernidad. Analiza el obrar sexual del sujeto, elabora y codifica los imperativos corporales de su accionar y aliena la genitalidad: el sujeto no consigue captar el valor de su producción excretal.

---

<sup>22</sup> Es decir, otra acepción de *ἦθος*.

## 2.1. Profanación improfanable

Podríamos decir, junto con Giorgio Agamben (en artículos de la década de 1970 editados en Buenos Aires en 2005) que el capitalismo, llevando al extremo una tendencia ya presente en el cristianismo, generaliza y absolutiza en cada ámbito la estructura de la separación que define la religión. En el lugar donde el sacrificio señalaba el paso de lo profano a lo sagrado y de lo sagrado a lo profano, ahora hay un único, multiforme, incesante proceso de separación, que inviste cada cosa, cada lugar, cada actividad humana, para dividirla de sí misma y que es completamente indiferente a la cesura sacro/profana, divino/humano. En su forma extrema, la religión capitalista realiza la pura forma de la separación, sin que haya nada que separar. Una profanación absoluta y sin residuos coincide ahora con una consagración igualmente vacua e integral. Y, como en la mercancía, la separación es inherente a la forma misma del objeto, que se escinde en valor de uso y valor de cambio y se transforma en fetiche inaprensible, así ahora todo lo que es actuado, producido y vivido –incluso el cuerpo humano, incluso la sexualidad, el lenguaje– son divididos de sí mismos y desplazados en una esfera separada que ya no define alguna división sustancial y en la cual cada uso se vuelve duramente imposible. Esta esfera es el consumo. Si llamamos espectáculo a la fase extrema del capitalismo que estamos viviendo, en la cual cada cosa es exhibida en su separación de sí misma, entonces espectáculo y consumo son las dos caras de una única imposibilidad de usar. Lo que no puede ser usado es consignado al consumo o la exhibición espectacular. Pero significa que profanar se ha vuelto imposible o exige procedimientos especiales. Si profanar significa devolver al uso común lo que fue separado en la esfera de lo sagrado, la religión capitalista en su fase extrema apunta a la creación de un absolutamente improfanable<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Cf. Agamben (2005: 106-107), quien en “Elogio de la profanación” afirma: “El canon teológico del consumo como imposibilidad de uso fue fijado en el s. XIII por la Curia romana en el contexto del conflicto que la opuso a la orden franciscana. En su reivindicación de la ‘altísima pobreza’, los franciscanos afirmaban la posibilidad de un uso completamente sustraído a la esfera del derecho, que ellos, para distinguirlo del usufructo y de todo otro derecho de uso, llamaron *usus facti*, uso de hecho (o del hecho). Contra ellos, Juan XXII, adversario implacable de la orden, emana su bula *Ad conditorem canonum*. En las cosas como objeto de consumo como la comida, los vestidos, etc., no puede existir un uso distinto de la propiedad, porque él se resuelve integralmente en el acto de su consumo, es decir de su destrucción (*abusus*). El consumo, que destruye necesariamente la cosa es la imposibilidad o la negación del uso, que presupone que la sustancia de la cosa quede intacta (*salva rei substantia*). Y no sólo eso: un simple uso de hecho, distinguido de la propiedad, no existe en la naturaleza, no es en ningún modo algo que se pueda ‘tener’. El acto mismo del uso no existe en la naturaleza antes de ejercitarlo, mientras se lo

El puro uso aparece no tanto como algo inexistente -existe instantáneamente en el acto de consumo- sino como algo que no se puede tener, que no puede constituir nunca una propiedad (*dominium*). El uso es, así, siempre relación con un inapropiable; se refiere a las cosas en cuanto no puede convertirse en objeto de posesión. Pero, de este modo, el uso también desnuda la verdadera naturaleza de propiedad, que no es otra que el dispositivo que desplaza el libre uso de los hombres a una esfera separada, en la cual se convierte en derecho. Si hoy los consumidores en las sociedades de masas son infelices, no es sólo porque consumen objetos que han incorporado su propia imposibilidad de ser usados, sino también porque creen ejercer su derecho de propiedad sobre ellos, porque se han vuelto incapaces de profanarlos<sup>24</sup>.

La imposibilidad de usar tiene su lugar en el museo. La museificación del arte es un hecho consumado. El museo designa la exposición de una imposibilidad de usar, de habitar, de hacer experiencia. Si los dispositivos del culto capitalista son tan eficaces, es porque actúan, no sólo y no tanto sobre los comportamientos primarios, como sobre los medios puros, es decir, sobre comportamientos que le han sido separados de sí mismos y, de este modo, desligados de su relación con un fin. En su fase extrema, el capitalismo no es más que un gigantesco dispositivo de captura de los medios puros, es decir, de los comportamientos profanatorios. La nulificación de los medios puros que más que ningún otro parece haber realizado el sueño capitalista de la producción de un improfanable: la pornografía. Aquello que en las imágenes de la literatura pornográfica funciona como estímulo sexual o pornotopía, no es tanto la imagen de la desnudez, como la idea del fetiche del cuerpo desnudo o de la piel. En 1935 Benjamin, para caracterizar la transformación que sufre la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, creó el concepto “valor de exposición” (*Ausstellungswert*)<sup>25</sup>. Este concepto caracteriza la nueva condición de los objetos y hasta del cuerpo humano en la edad del capitalismo. En la oposición marxiana entre valor de uso y valor de cambio, el valor de exposición insinúa un tercer término, que no deja reducir a los dos primeros. No es valor de uso, porque lo que está expuesto es, en tanto tal, sustraído a la esfera del uso; no es valor de cambio, porque no mide en modo alguno una fuerza de

---

ejercita ni después de haberlo ejercitado. El consumo, en efecto, aún en el acto de su ejercicio, es siempre ya pasado o futuro, como tal, no se puede decir que exista en la naturaleza, sino sólo en la memoria o en la expectativa. Por lo tanto, no se lo puede tener sino en el instante de su desaparición” (p. 108).

<sup>24</sup> *Idem* p. 108-109.

<sup>25</sup> En escritos que se conocieron a partir de la reproducción que de ellos hizo Adorno en 1955.

trabajo. Es el valor de exposición del placer donde la cercanía del goce se hace posible pero no experimentable. Todo se transforma en puro medio sin posibilidad de posesión efectiva, es decir, sin fin. La pornografía neutraliza el potencial profanatorio. Como un nuevo uso colectivo de la sexualidad, la pornografía interviene en este punto para bloquear y desviar la intención profanatoria: el consumo solitario y desesperado de la imagen pornográfica sustituye la promesa de un nuevo uso.

El uso de la energía extraída del acto eyaculatorio tiene una finalidad pedagógica: es la cuota de plusvalía, la extracción de mayor ganancia a partir del conocimiento inculcado en la absorción del semen. El medio sexual, entonces, no queda vacío, no contiene un simple valor de exposición, sino una finalidad en sí mismo: del lenguaje del dolor resulta el valor de placer y de goce. Los protagonistas principales de *La Filosofía en el tocador* mantienen un diálogo continuo, y sólo del diálogo surge la ejecución y experiencia del goce y del placer. Gozar del usufructo, tener y poseer algo útil y agradable, mientras se profana el lenguaje de la Ilustración=placer.

Este gozo y usufructo supone la existencia de un producto. Cuando la sexualidad comienza a ser censurada e institucionaliza por la ciencia, lo genital pierde su preciado terreno orgánico y su disfrute se traslada hacia los productos ajenos elaborados por la industria. Durante este proceso de derivación funcional de lo orgánico a lo inorgánico, aparece el fetiche. El sujeto deriva en un objeto la sexualidad erótica que antes le pertenecía, el objeto se subjetiviza con los sentidos y aquello que antes poseía un valor corporal cambia. Esta transformación de la mentalidad desarrolla un nuevo imaginario cargado de inversiones. Aquello que en un pasado era simple producto natural o de elaboración mercantil, ahora se incluye dentro del discurso de lo sexual con otro signo: la negación. El discurso de lo negativo se origina en el momento en que se niega lo genital, se lo oscurece, y lo erótico ocupa su lugar. Lo erótico, en este caso, recibe el nombre de fetichismo, valor negativo de lo sexual reprimido. Todo aquello ajeno es fetiche, el semen es fetiche, pero también el orgasmo una vez concretado y expulsado del cuerpo genital. Por lo tanto, los mecanismos que conducen a la alienación (*alienus*, de *alius*, 'otro') del sujeto innovan en la elaboración del fetichismo.

Lo pornográfico y lo erótico corresponden a ejercicios espectacularizados de la modernidad. Se levanta ante los ojos del espectador aquello que el mismo espectador considera obsceno. Se lo sirve en una bandeja inmoral cuando en los hechos tal proceso

se condice con la formalización del *éthos* moderno. Entonces, si ambos procesos, erotismo y pornografía son incluidos por el discurso de la modernidad como campos improfanables elaborados por el mercado industrial para el puro consumo ¿dónde se encuentra el límite entre ambos? es decir, ¿cuándo una literatura es pornográfica, y cuándo erótica? Esta problemática asumida desde el inicio no encuentra resolución segura, aunque podemos decir que lo erótico puede ser considerado pornográfico pero no ocurre lo mismo a la inversa. Durante las secuencias de índole erótica los eufemismos lingüísticos se suceden sin cesar, todo resulta cubierto por un velo moral que inculpa al lector por la osadía de su lectura, pues no la prosa, sino el decodificador debe des-tapar el cuerpo desnudo, percibir la manera en que el pene penetra en la vagina de la mujer repetidas veces, pues sólo se logra percibir la imagen de la fruición sin exposición de órgano sexual activo, o se procede a la elipsis y al procedimiento del sobreentendido o entrelíneas. Esta literatura más poética en su procedimiento cobertor en ocasiones se la denomina, según el censor de turno, como pornográfica y resulta desviada del mercado con el rótulo “pornográfica”. En cambio, la pornografía no resiste eufemismos más que las metáforas propias de la construcción lingüística, pues, siguiendo a Lacan, el lenguaje es metáfora, se construye de metáforas, cuyo análisis posibilita la intervención sobre la psiquis del paciente. Pero en un lenguaje metafórico signado por el objeto en su condición literal las palabras escatológicas se suceden sin autocensura escritural, el procedimiento de construcción elabora imágenes donde la penetración expone los órganos sexuales en su función activa, y cuando no penetran sobre el otro se explica su funcionamiento particular, se los describe en su longitud o tamaño, al mejor estilo sadeano.

No obstante, lo erótico no sólo puede aproximarse a lo pornográfico, sino constituir la esencia misma de lo pornográfico cuando tratamos prácticas del tipo masoquista, donde el fetiche entra en acción, se activa como órgano sexual externo a lo orgánico. En este caso, lo pos-orgánico envuelve a lo orgánico y lo supera, pues la reminiscencia física deja de tener importancia si el cuerpo no se encuentra disuelto en elementos que lo cubren y sensualizan la imaginación del espectador. La profanación de lo sexual genital se vuelve improfanable. La mirada y la auto-posición de subordinado obtienen terreno sobre lo genital. No existe penetración ni contacto corporal *per se*. Lo inorgánico ocupa su lugar.

En síntesis, y desde el punto de vista de la moral moderna, la literatura sadeana y masoquista es pornográfica debido a las imágenes de vejación que relatan, y a su posibilidad de funcionar como modelo efectivo de instrucciones sexuales proclives de ser implementadas sobre el *otro* violando su integridad moral.

### 3. MARQUÉS DE SADE Y LA MORAL ILUSTRADA

[...] la doctrina de los intereses siniestros [...] La mayor felicidad del mayor número es la mediada de lo justo y lo injusto [...]

Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*.

Imperioso, colérico, irascible, extremo en todo, con una imaginación disoluta como nunca se ha visto, ateo al punto del fanatismo, ahí me tenéis en una cáscara de nuez... Mátenme de nuevo o tómenme como soy, porque no cambiaré.

Marqués de Sade

El pensamiento filosófico vigoroso y osado de Sade, los ejes discursivos que apelan a su misma singularidad como productor de un sistema epistemológico alterativo de enfoque crítico convocan a su constante relectura en menosprecio de su capacidad enunciativa y constructora de la nueva sexualidad que se inicia con el s. XVII y por los cambios sociales, especialmente morales, que se suceden con la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. Poner en tela de juicio los pilares fundacionales de la cultura occidental significa hurgar en la construcción de un discurso de poder y en el poder mismo, en forma lesiva para los intereses de ese mismo campo, y evidenciar como autocrítica silenciada el estadio patológico en que se encontraba, y todavía se encuentra, la especie humana durante la invención de la subjetividad alienada, producción que operaría como factor negativo para su *éthos*. Sade paga con cárcel y hospicio la extravagancia y perversión<sup>26</sup>, el riesgo que su pensamiento implicaba a los sustentos teóricos del sistema dominante; para su época cimentaba la trasgresión, aproximación flagrante al discurso subversivo del sistema. En pocas palabras, la trasgresión de Sade consistió en sostener que todos somos individuos sexualizados geníticamente, todos tenemos la necesidad vital (biológica-orgánica) de ejercitar la fruición sexual cuando los

---

<sup>26</sup> Perversión, del lat. *perversio*, *-ōnis*, es decir, inversión o trastorno, también del lat. *Pervertēre*, derribar, destruir, aniquilar: *pervertere omne officium*, “conculcar todos los deberes”, pervertir.



órganos vitales se activan y lo demandan. La elipsis o mostración de tal necesidad, es decir, el uso que se haga de la misma y la modalidad del proceso marca la sanción.

No se encuentra en Sade una voluntad de expiar por sí solo la criminalidad virtual de sus contemporáneos. Para el Marqués no se trata de reparar la criminalidad, sino de desocultarla de los telones de sentimientos con que los hombres la recubren. Consiste, como dice Annie Le Brun (1986), de una voluntad de mirar para no engañarse el salvajismo que nos habita. Sade nos dice que en la médula de todo deseo hay un goce cruel, así como en todo lazo social hay una virtualidad criminal.

Donatien Alphonse François de Sade (1740-1814), más conocido por su título de Marqués de Sade y llamado por sus admiradores “el Divino Marqués”, fue un aristócrata, escritor y filósofo francés, autor de varias novelas que aúnan los relatos pornográficos con la exposición de un sistema filosófico materialista y ateo. Su filosofía consiste en la edificación de un sistema de libertinaje por fuera de las fronteras de la ética, la religión o las leyes, basado en la búsqueda del placer personal como principio de poder. Escribió la mayor parte de sus obras durante los veintinueve años de su vida pasados en prisión. De su nombre procede la palabra *sadismo*.

Sade nació en París en el seno de una antigua familia aristocrática. Era hijo del conde Jean-Bastiste François Joseph de Sade y de su esposa, Marie-Eléonore de Maillé de Carman, dama de compañía de la princesa de Condé. Se educó en Provenza, en la abadía de Saint Léger d'Ebruil bajo la tutela de su tío, el abad de Sade, erudito y libertino, biógrafo de Petrarca y corresponsal de Voltaire, que más tarde sería arrestado en un burdel. En 1750 regresó a París, donde estudió en el Instituto Louis-le-Grand, regentado por los jesuitas y dedicado especialmente a los hijos de aristócratas. Siguió la carrera militar y participó en la Guerra de los Siete Años, durante la cual alcanzó el grado de capitán. Fue desmovilizado en marzo de 1763 y se instaló en el castillo familiar, en Lacoste (Vaucluse). Quiso casarse con la señorita de Laurais, castellana de Vacqueyras, pero su familia se opuso y arregló su matrimonio, el 17 de mayo de 1763, con Renée-Pélagie de Montreuil, hija de un rico magistrado con poderosas relaciones en la corte. El matrimonio tendría dos hijos, Louis-Marie y Donatien-Claude-Armand, y una hija, Madeleine-Laure. En los años siguientes, Sade protagonizó una vida de libertinaje, con repetidos abusos a prostitutas jóvenes y empleados de ambos sexos en su castillo en Lacoste, Vaucluse, en ocasiones incluso con la ayuda de su esposa.

Sólo cuatro meses después de su matrimonio, el 29 de octubre de 1763, fue encarcelado, por primera vez, en el castillo de Vincennes por excesos en un prostíbulo. Quedó en libertad quince días después, pero se le obligó a instalarse fuera de París, en el castillo de Échaffars, en Normandía, propiedad de la familia de su esposa. Regresó a París en 1764. Durante los años siguientes tuvo varias amantes.

En 1767 murió su padre y le legó varios feudos, así como el título de conde de Sade. Sin embargo, prefirió seguir utilizando su título de marqués, que ya había sido empleado por su familia, aunque nunca se constituyó legalmente el marquesado de Sade. Su primer hijo, Louis-Marie, nació el 27 de agosto de ese año. Por entonces su reputación de libertino estaba ya sólidamente establecida y era objeto de vigilancia policial desde 1764.

En 1768 fue acusado por la mendiga Rose Keller de atraerla con engaños a su casa de Arcueil, donde la flageló. Sade fue encerrado en el castillo de Saumur, desde donde fue trasladado a Pierre-Encise, cerca de Lyon y posteriormente a la Conciergerie de París. Estuvo en prisión unos tres meses.

Después de un episodio en Marsella donde varias prostitutas fueron intoxicadas con la supuestamente afrodisíaca mosca española (nadie murió), fue sentenciado a muerte por sodomía y envenenamiento en 1772 pero huyó a Italia. Fue ejecutado en efígie en Aix-en-Provence el 12 de septiembre. Volvió a ser detenido poco después, el 8 de diciembre, en Chambéry (Saboya)<sup>27</sup> por orden del rey de Cerdeña y fue encerrado en el castillo de Miolans. Logró evadirse de allí y regresó a Francia, donde se instaló de nuevo en su castillo de Lacoste en 1773. Su suegra, que se había convertido en su más encarnizada enemiga, obtuvo una *lettre de cachet*, que implicaba prisión incondicional por orden directa del rey, para lograr su arresto.

Regresó a París en 1777 y el 13 de febrero de ese año fue finalmente arrestado y encarcelado en el calabozo de Vincennes. Apeló con éxito en contra de su sentencia de muerte en 1778, pero debió permanecer encarcelado a causa de la *lettre de cachet*<sup>28</sup>. Se

---

<sup>27</sup> Por entonces parte del reino de Cerdeña.

<sup>28</sup> Una *lettre de cachet* era, durante el Antiguo Régimen en Francia, una carta que servía para transmitir una orden del rey. En un sentido general, se trata de una especie de carta cerrada (por oposición a las cartas patentes, es decir abiertas) por el sello del secreto. Las cartas dirigidas al Parlamento de París para ordenarle que registrara un edicto llevaban ese nombre.

A partir del s. XVIII, el sentido de la expresión se especializa. La *lettre de cachet* pasa a ser una orden que privaba de libertad, que requería encarcelamiento, expulsión o destierro de alguien. En efecto, las

fugó y regresó a Lacoste, pero volvió a ser capturado poco después e ingresado de nuevo en Vincennes. En prisión, comenzó a escribir. En Vincennes conoció a Honoré Gabriel Riqueti quien también escribía relatos eróticos.

En 1784 se clausuró la prisión de Vincennes y Sade fue trasladado a la Bastilla, en París. El 2 de julio de 1789 gritó desde su celda a la gente que estaba afuera que iban a degollar a los prisioneros, provocando disturbios e incitando a la Revolución. Dos días después, fue llevado al manicomio de Charenton, donde ingresó. La toma de la Bastilla, hecho que desencadenó la Revolución Francesa, ocurrió el 14 de julio, cuando Sade ya no se encontraba en el lugar. Trabajaba en su obra magna, *Los 120 días de Sodoma* y entró en un estado de desesperación cuando perdió sus manuscritos durante el traslado. No obstante, pudo volver a escribir la obra.

Fue liberado de Charenton en 1790, después que la nueva Asamblea Constituyente aboliera la *lettre de cachet*. Su esposa consiguió el divorcio tiempo después. Sade quedó en una difícil situación económica. Durante su periodo de libertad (comienzos de 1790), publicó de manera anónima varios de sus libros. Entre 1790 y 1791 estrenó algunas obras de teatro en diversos escenarios parisinos. Conoció a Marie-Constance Quesnet, ex-actriz y madre de un hijo de seis años, que había sido abandonada por su esposo; Constance y Sade estarían juntos por el resto de su vida. Desde su estancia en prisión, Sade padecía una extrema obesidad, acompañada de graves problemas respiratorios.

Se adaptó a la nueva situación política que siguió a la Revolución Francesa. Haciéndose llamar “ciudadano Sade”, desempeñó varios cargos públicos a pesar de su origen aristocrático. Escribió panfletos políticos. Incluso fue electo para la Convención Nacional, donde representó a la extrema izquierda.

Aunque aterrorizado por el “reinado del terror”, en 1793 escribió un elogio de admiración a Jean-Paul Marat para asegurar su posición. Luego renunció a sus cargos, fue acusado de moderantismo<sup>29</sup> y encarcelado durante cerca de un año. Escapó por poco de la guillotina (probablemente por un error administrativo) y fue liberado en octubre de

---

personas que reciben estas cartas no son juzgadas, sino que van directamente a una prisión estatal (Bastilla, fortaleza de Vincennes) o manicomio.

29 El moderantismo es una visión singular del liberalismo que consiste en guardar las formas con un régimen representativo, pero sin renunciar a los privilegios que favorecen a las oligarquías de poder. En líneas generales el moderantismo es una concatenación de elementos provenientes del Antiguo Régimen y de la naciente burguesía de la Revolución Industrial para asegurar sus posiciones de privilegio en el siglo XIX.

1794, luego de concluir de manera definitiva el “reinado del terror” con la ejecución de Robespierre. Esta experiencia confirmó su repudio a la tiranía estatal y, en especial, a la pena de muerte.

En 1796 tuvo que vender su castillo en Lacoste, que había sido saqueado en 1792 (las ruinas fueron adquiridas en 1990 por el diseñador Pierre Cardin). En 1800, Napoleón Bonaparte ordenó la detención del autor de *Justine y Juliette*. Sade fue arrestado en la oficina de su editor y encarcelado sin un juicio, primero en la prisión de Sainte-Pélagie y, pronto, acusado de intentar corromper a sus jóvenes compañeros de celda, en el fuerte de Bicêtre. A instancias de su familia fue declarado demente en 1803 y trasladado una vez más al manicomio de Charenton; su ex-esposa e hijos se ocuparon de pagar sus gastos de manutención.

Se permitió que Constance viviera con él en Charenton. El liberal director de la institución, el abad de Coulmier, lo animó a que representara varias de sus obras con algunos de los reclusos como actores, ante el público parisino.

Sade comenzó un amorío con Madeleine Leclerc, una empleada de trece años de Charenton. La relación duró cuatro años, hasta la muerte de Sade el 2 de diciembre de 1814. Dejó su última voluntad, indicando que deseaba ser incinerado y que se dispersaran sus cenizas, pero fue enterrado en Charenton; su cráneo fue exhumado posteriormente para estudios frenológicos. Su hijo quemó todos sus manuscritos inéditos, incluida una obra en varios volúmenes, *Les Journées de Florbelle*.

### 3.1. Despotismo ilustrado<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> El despotismo ilustrado (también conocido como "absolutismo ilustrado") es un concepto político que se enmarca dentro de las monarquías absolutas y que pertenece a los sistemas de gobierno del Antiguo Régimen europeo, pero incluye las ideas filosóficas de la Ilustración, según las cuales las decisiones del hombre son guiadas por la razón. Los monarcas de esta doctrina contribuyeron al enriquecimiento de la cultura de sus países y adoptaron un discurso paternalista. Aunque a lo largo del s. XVIII, el estado absolutista conoció cambios en su funcionamiento, éstos no afectaron a la estructura fundamental del poder absoluto. Con el sistema político instaurado por las monarquías reformistas se observa que el monarca sigue siendo el centro de poder y no tiene obligación de justificar sus acciones, las ideas de la Ilustración empiezan a hacerse ver entre las técnicas políticas. El absolutismo ilustrado seguía un principio básico, aumentando el bienestar del pueblo y dándole una educación básica, pero no excesiva, se conseguía que el nivel cultural popular aumentase, se ampliaban las posibilidades económicas de los más desfavorecidos y se conseguía un mayor beneficio a largo plazo para el estado. A pesar de que los filósofos ilustrados criticaron la política y la sociedad de su época, no pretendieron que los cambios se dieran por la vía revolucionaria; confiaban más bien en un cambio pacífico orientado desde arriba para educar a las masas no ilustradas. Varios monarcas aceptaron las ideas propuestas por la ilustración y dieron origen al absolutismo ilustrado. Los problemas del estado absolutista requerían de la colaboración de hombres calificados y con nuevas ideas, dispuestos a reformar e impulsar el desarrollo político y

Tras conceder la libertad de conciencia y la de prensa, pensad, ciudadanos, que con un poco más ha de concederse la de acción, y que salvo aquello que choca directamente a las bases del gobierno, os quedan muchos menos crímenes que poder castigar, porque en la práctica hay muy pocas acciones criminales en una sociedad cuyas bases se fundan en la libertad y la igualdad [...].

Marqués de Sade, *La Filosofía en el tocador*.

El lenguaje de la literatura de Sade actúa directamente sobre los sentidos<sup>31</sup>. Aquello que la excitación tiene de excesivo está erotizado. De ahí la actitud del sadismo de servir como espejo al mundo, para reflejar sus excesos, para extraer sus violencias pretendiendo erotizarlas, y esto se torna más peculiar en tanto la pone al servicio de los

---

económico de las naciones. El monarca ilustrado es un soberano que acepta los principios de la Ilustración y desea ponerlos en práctica para lograr una mayor eficacia en el Estado, en beneficio de éste y de los súbditos. En los estados donde la monarquía absoluta era débil y la aristocracia poderosa, como Suecia, Dinamarca o Polonia, la monarquía tenía que compartir su soberanía con los estamentos privilegiados. Por el contrario, las nuevas grandes potencias del s. XVIII con monarquías absolutas poderosas, como Prusia y Rusia, crearon un ejército potente y una burocracia eficaz a lo largo del siglo. Por otra parte, era una manera de dar una nueva imagen de las monarquías absolutas para que parecieran una forma de gobierno más transigentes con el pueblo, una manera de mejorar la imagen de las coronas ante los ojos de los ilustrados de ideas más renovadoras y revolucionarias. Catalina II fue una gran impulsora del arte y la educación en Rusia. Algunos de sus representantes del absolutismo ilustrado son Federico II el Grande de Prusia, María Teresa I de Austria, Catalina II de Rusia, Carlos III de España y Gustavo III de Suecia; éstos se mostraron tolerantes con las ideas reformistas de la Ilustración e incluso acogieron en sus cortes a algunos de los grandes ilustrados como Voltaire y Diderot, lo que explicará en parte la aparición en el año 1789 de la Revolución Francesa. El carácter primordial es su espíritu crítico y escéptico.

El absolutismo ilustrado se inscribe así en la línea del absolutismo del siglo XVII, esto es, en el refuerzo del Estado dentro de un marco territorial nacional, en la expansión económica bajo la protección estatal y en el desarrollo comercial en manos de una burguesía que proporciona administradores y financieros a la propia monarquía. Se trata de la búsqueda del bien de la nación, de llevar a cabo unas reformas que provienen desde el poder, sin contar con la opinión de los ciudadanos. Este sistema político es el que hará crisis en los últimos años del siglo provocando lo que se conoce como Revolución Francesa.

Este sistema, visto como una etapa madura del absolutismo monárquico, decayó en los últimos años del siglo XVIII. Las ideas de la Ilustración, adoptadas por estos monarcas, fueron también la mecha que prendió en los sentimientos de las clases desfavorecidas -en especial la burguesía, que cobraba mayor relevancia- para combatir un sistema absolutista voraz y generador de desigualdad social, y encaminarse hacia un gobierno constitucional.

<sup>31</sup> Numerosos artistas, especialmente los preocupados por la sexualidad, han sido repelidos o atraídos por la obra de Sade. A principios del s. XX, el poeta Guillaume Apollinaire editó las obras del Marqués de Sade, a quien consideraba “el espíritu más libre que haya existido jamás”. Los surrealistas lo reivindicaron, considerándolo uno de sus principales precursores.

sentidos: “¡Jamás experimenté dolores tan vivos!...”, nos dice en *Justine*, y lo justifica en *La Filosofía en el tocador*<sup>32</sup> a manera de sentencia:

EUGENIA: realmente he vuelto a sentir placer (p. 34).

DOLMANCÉ: todos los excesos lo proporciona cuando uno es libertino, y lo mejor que puede hacer una mujer es multiplicarlos más allá incluso de lo posible (p. 36).

Y valoriza la libertad como preciado valor constitutivo del ser humano:

Que actúe como quiera a ese respecto; dejémosla en total libertad y contentémonos con asegurarle que, sea el exceso que fuere al que llegue en este caso, jamás se hará culpable de ningún mal (p. 40).

El mundo de Sade es perverso. En él se refleja todo el movimiento de la naturaleza y de la historia:

Sea, en fin, como fuere, las fechorías que podemos cometer contra nuestros hermanos se reducen a cuatro principales: la calumnia, el robo, aquellos delitos que, causados por la impureza, pueden afectar desagradablemente a los demás, y el asesinato. ¿Todas estas acciones, consideradas capitales en un gobierno monárquico, son tan graves en un estado republicano? Esto es lo que debemos analizar a la luz de la filosofía, porque sólo a su única luz debe emprenderse un examen semejante (p. 58).

El mal surge como posibilidad de trasgresión en un momento histórico en el que el bien pugna por constituir un tipo de moral afianzada en las parábolas cristianas mientras la vida social lo rechaza como imposibilidad, pues los cambios sucedidos resultaban inoperantes para el afianzamiento del bien y de la virtud como emblemas de la modernidad. Mientras un sistema de creencias caía junto con una forma de gobierno que las sustentaba, otro sistema emergía para transformar la mentalidad del colectivo:

---

<sup>32</sup> Utilizamos la traducción de Jorge Carrier Vélez para todas las citas *La filosofía en el tocador*. Barcelona: Edicomunicación, 1999. Para *Justine o los infortunios de la virtud* usamos la versión de La Sonrisa Vertical, Barcelona, 2004.

Que no se me tache de innovador peligroso; que no se diga que hay riesgo en embotar, como quizá hagan estos escritos, el remordimiento en el alma de los malhechores; que mayor mal hay en aumentar, mediante la suavidad de mi moral, la inclinación que esos mismos malhechores tienen hacia el crimen: afirmo aquí formalmente no tener ninguna de esas miras perversas; expongo ideas que desde la edad de razón se han identificado conmigo y a las que el infame despotismo de los tiranos se ha opuesto durante tantos siglos (p. 60).

Pues, nada puede copiar a la naturaleza más que la naturaleza misma, el hombre es el reflejo de esa naturaleza por ser un producto de la misma. La sensualidad no es otra cosa que movimiento, dinámica constante que se sucede sin pausa, conmoción de los sentidos, inquietud que se sirve de un proceso cuantitativo de acumulación y aceleración, mecánicamente fundado en una teoría materialista: reiteración de las escenas (en especial, las de tipo orgiástica), multiplicación de efectos dentro de cada una (“Todos los excesos lo proporcionan cuando uno es libertino, y lo mejor que puede hacer una mujer es *multiplicarlos* más allá incluso de lo posible”, p. 36), precipitación (nada debe quedar sin experimentar cuando la posibilidad se encuentra al alcance del sexo, por eso, cuando el pene está erecto la primera voluntad de la razón lo conduce a saciarse), sobredeterminación (a la vez “yo cometía parricidio, incesto, asesinato, prostituía, sodomizaba” (p. 34), dice Juliette. Igual movimiento de los sentidos se interpreta en el último acto cometido por Eugenia en *La filosofía en el Tocado* cuando decide colaborar no sólo para corromper sexualmente a su madre, sino inocularle una enfermedad fatal para prolongar el sufrimiento y gozar durante tal proceso).

Lo que hace posible tal movimiento es la libertad, pues ésta le permite al hombre trascender, es decir, ramificarse, propagarse, ir más allá de los límites naturales. El hombre es mucho más que una entidad natural, porque el movimiento que la libertad posibilita, el movimiento de la trascendencia, es un movimiento que parte de la naturaleza, es decir, parte de todo aquello que en el hombre es natural, puramente biológico, de manera que el hombre se constituye en una especie de tensión que consiste en estar des-animalizado o de-naturalizado para humanizarse, para vincularse y ob-ligarse a nuevos reinos que están más allá de la naturaleza, esos espacios que el hombre crea y que podemos englobar bajo la denominación de *cultura*, es decir, los entes dotados de sentido en un mundo que funciona como un sistema de significados: la

cultura como el mundo del sentido hacia el cual el hombre trasciende desde todo lo meramente dado (natural o producto cultural). Pues la naturaleza es una creación humana y el sentido de naturaleza es una concepción histórica: en cada época la naturaleza y su concepción cambia en función de un proyecto histórico del hombre, resulta en cada caso de una manera de comprender las cosas dadas. La potente actividad lógica y creativa de la mente es la base que caracteriza a los humanos como los únicos seres que pueden desarrollar una evolución cultural. Es la base de la cultura y el progreso.

En términos filosóficos, la conciencia es la facultad de decidir y hacerse sujeto, es decir, actor de sus actos y responsable de las consecuencias que de éstos se siguen, según la percepción del bien y del mal. El Marqués de Sade y sus personajes nunca dejan de ser conscientes de sus actos, por lo cual lo patológico entendido como anomalía o enfermedad no cabe en sus acciones, porque éstas no surgen de una inconciencia, de una arrebató incommensurable, sino de la proyección que el propio sujeto realiza de sus intervenciones. En ningún caso los personajes de Sade dejan de afirmar que sus actos corresponden al sistema del mal, son producto de la mente, de las palabras, del lenguaje en sí, y no un apriorismo anterior a la razón:

EUGENIA: ¡Ah, Dios! ¡Cómo me inflaman vuestras lecciones! Creo que me mataría antes que obligarme ahora a hacer una buena acción (...) ¡Tú triunfas, Dolmancé, tú ganas! Los discursos del caballero apenas rozan mi alma; ¡los tuyos la seducen y la arrastran! ¡Ah! Creedme, caballero, dirigiós más a las pasiones que a las virtudes cuando queráis persuadir a una mujer (p. 198).

En la filosofía occidental, el concepto de conciencia toma relieve a partir de los sistemas de René Descartes, John Locke, Gottfried Leibniz y Emmanuel Kant. Descartes se planteó la duda sistemática como vía de conocimiento. Destacó la facultad del hombre de captar su propio pensamiento. Se interrogó, además, acerca de la existencia física de la conciencia. Para Locke, ésta es el conjunto de las informaciones recibidas a través de los sentidos. Leibniz, matemático y filósofo, persiguió un “alfabeto de los pensamientos humanos” semejante a un orden matemático. Kant coincidía con Locke en cuanto a que el conocimiento nos llega desde afuera, mediante los sentidos, pero el orden de esos conocimientos *lo determinan* mecanismos internos de la



conciencia. Para Kant, la ética se sintetiza en la idea de que se debe obrar como si la regla que se utiliza para uno mismo se pudiera convertir en norma universal. En este sentido, la conciencia dialéctica es definida como la reproducción por el individuo de la imagen ideal de su actividad tendente a una finalidad y de la representación ideal en ella de las posiciones de las otras personas. La actividad consciente del hombre está mediatizada por el colectivo; durante su realización el hombre toma en cuenta las posiciones de los otros miembros del colectivo. Por lo tanto, la conciencia del individuo es la forma subjetiva, ideal, en que se presentan sus relaciones sociales reales, su existencia real.

El mito de la caverna es una síntesis y una explicación alegórica del sentido inmerso en los postulados filosóficos de Sade respecto a la libertad dada por el libertinaje y sus principios de saber. El mito, escrito por Platón en el VII libro de *La República*, expresa la situación en que se encuentra el ser humano respecto del conocimiento. Así Platón explica su teoría de la existencia de dos mundos: el mundo sensible (conocido a través de los sentidos) y el mundo de las ideas (solo alcanzable mediante la razón).

Platón describió en este mito una gruta cavernosa, en la cual permanecen desde el nacimiento unos hombres hechos prisioneros por cadenas que les sujetan el cuello y las piernas, de forma que únicamente pueden mirar hacia la pared del fondo de la caverna y no pueden escapar. Justo detrás de ellos, se encuentra un muro con un pasillo y, seguidamente y por orden de lejanía respecto de los hombres, una hoguera y la entrada de la cueva que da al mundo, a la naturaleza. Por el pasillo del muro circulan hombres cuyas sombras, gracias a la iluminación de la hoguera, se proyectan en la pared que los prisioneros pueden ver.

En este mito, el ser humano estaría identificado con los prisioneros. Las sombras de los hombres y de las cosas que se proyectan, son las apariencias, es decir, lo que captamos a través de los sentidos y pensamos que es real (mundo sensible). Las cosas naturales, el mundo que está fuera de la caverna y que los prisioneros no ven, sería el mundo de las ideas<sup>33</sup>, en el cual, la máxima idea, la idea del Bien, es el sol. Uno de los prisioneros logra liberarse de sus ataduras y consigue salir de la caverna conociendo así el mundo real. Es este prisionero ya liberado el que deberá guiar a los demás hacia el mundo real, es el símbolo del filósofo, es el filósofo sadeano conduciendo a sus

---

<sup>33</sup> Que deben entenderse como “formas ideales” o arquetipos.

discípulos hacia otra forma de conocimiento distinto al sustentado por la moral del s. XVIII.

La situación en la que se encuentran los prisioneros de la caverna viene a representar el estado en el que permanecen los seres humanos ajenos al conocimiento, únicamente aquellos capaces de superar el dolor que supondría liberarse de las cadenas, volver a mover sus entumecidos músculos, podrán contemplar el mundo de las ideas con sus infrutilizados ojos.

Este tipo de alegoría, en la que se pone de manifiesto el modo en que los humanos podemos engañarnos forzados por poderes fácticos, es repetida durante la historia por muchos filósofos<sup>34</sup>. En este caso, en Sade y sus novelas *Justine* y *Juliette* y *La filosofía en el tocador*, se alegoriza el proceso por el cual se libera el hombre, describe el fenómeno de la libertad. Un pasaje de la ignorancia a la educación:

Es que les han asustado mucho; es que, cuando se tiene miedo, se cesa de razonar; es que, sobre todo, les han recomendado desconfiar de su razón, y, cuando el cerebro está turbado, se cree todo y no se analiza nada. La ignorancia y el miedo, seguiréis diciéndoles, he ahí las dos bases de todas las religiones (p.120).

Educación no como mera transmisión de conocimientos sino como un proceso de formación integral del hombre, el proceso mediante el cual el ser humano desarrolla sus posibilidades más propias: proceso en el que a partir de la animalidad o cuasi-animalidad de la existencia cotidiana, el hombre se labra la condición humana. A la materialidad prehumana se le modela una forma con la que la pura materialidad biológica queda traspasada por el mundo del sentido, por el paradigma de la idea. Idea que el hombre no encuentra en la naturaleza o en el mundo cotidiano. Por eso Platón colocó las ideas en otro mundo, el lugar o plano supraceleste. Las ideas constituyen el significado de las cosas, y esto no lo proporcionan los sentidos. El hombre para llegar a ser debe renegar del mundo interno de la caverna, salir de la condición puramente natural y asumir la condición humana, acceder al mundo extranatural o supranatural. Sin embargo, aun dentro de la caverna el hombre tiene cierta vinculación con las ideas (sino

---

<sup>34</sup> También autores como Calderón de la Barca en *La vida es Sueño*, o *Un mundo Feliz* de Huxley (1932).

el hombre no hubiese “llegado a esta forma de vida –dice Fedro- que llamamos hombre”). Porque el prisionero ve todo lo que ocurre dentro de la caverna, sólo gracias al resplandor (atenuado) de las ideas que están fuera de la caverna: por lo tanto salir de la caverna significa pasar de la formación cultural a la comprensión supracultural. Esto resulta paradójico en Sade porque para liberarse el hombre necesita de otro hombre que lo libere. Para ser libre tiene que atarse, sujetarse al empuje o embates sexuales, a la opresión, a la coacción que ejercen otros hombres sobre él o simplemente la cultura sobre él, exorcizar esa cultura sobre otro cuerpo (maltrato a la madre) o incorporar otra forma a través de la masturbación, pues si pensamos en el acto masturbatorio, la posibilidad de turbar con las manos resulta esencial para expurgar la forma in-fante (muda) y arribar a la razón del conocimiento: la pubertad y su turbación sensorial, posibilidad de auto-conocimiento o espacio del solipsismo en tanto creencia metafísica de que lo único que en realidad podemos saber es que sólo existe uno mismo, y la *realidad* que nos rodea puede no ser más que parte de los estados mentales del propio *yo*. De esta forma, todos los objetos, personas, etc., que uno experimenta serían meramente emanaciones de la propia mente. *Topos* de la fantasía, facultad que tiene la mente de reproducir por medio de imágenes las cosas pasadas o lejanas, de representar las ideales en forma sensible o de idealizar las reales. En este caso, los personajes de Sade reciclan las imágenes pasadas institucionalizadas por la ley para des-componerlas en un acto *manus turbare*. En este acto, la historia se re-escibe apoyada en lo sexual, origen del hombre en su posición erguida, como sujeto sexual. La función del filósofo, o del educador, consiste en acompañar a que el preso de una cultura otra se asuma a sí mismo como persona libre, y que él, el preso, sea quien se libere finalmente: invitarlo a filosofar sobre los excesos de la vida. El sexo es el que funciona, en última instancia, como el alimento que permite lograr mayor elasticidad y vigor en los actos sucesivos. El filósofo también necesita alimentarse de formación: técnica, política y religiosa, conocimiento que sirve para desarrollar un poder que le permite pensar por sí mismo. El filósofo necesita y acumula datos y conocimientos de los tiempos modernos. Invitar a que el hombre se libere es invitarlo a que se auto-libere por sus propias manos.

### 3.2. La ley del sádico

La ley constituye una mistificación dentro del despotismo. La institución es la única forma política que difiere por naturaleza de la ley<sup>35</sup>, entonces “¿cuáles serán las instituciones perfectas, es decir, aquellas que se opongan a toda propiedad o posesión del otro, y que supongan sólo un mínimo de leyes?”<sup>36</sup>. Bajo las condiciones de la revolución y la posibilidad de renovación, el ateísmo, la prostitución, el incesto y la sodomía, inclusive el asesinato, son formas de libertad institucionalizables, y son el objeto de las instituciones ideales, de las instituciones de movimiento perpetuo:

Los delitos que debemos examinar en esta segunda clase de deberes del hombre para con sus semejantes consisten en las acciones que puede emprender el libertinaje, entre las cuales se distinguen particularmente como más atentatorias a lo que cada uno debe a los otros la prostitución, el adulterio, el incesto, la violación y la sodomía. No debemos dudar ni un solo momento de que los denominados crímenes morales, es decir, todas las acciones de esa clase que acabamos de citar, son perfectamente indiferentes en un gobierno cuyo único deber consiste en conservar, por el medio que sea, la forma esencial a su mantenimiento: ésta es la única moral de un gobierno republicano (p. 135).

Sade insiste en la posibilidad de instituir la prostitución, de forjar un gobierno basado en esta entidad. Prostitución universal como lema esencial del libertinaje:

EUGENIA, poniéndose un consolador: ¡Oh, encantada! Nunca me cogeréis en falta cuando se trate de libertinaje: ahora es mi único dios, la única regla de mi conducta, la única base de todas mis acciones. (Encula a Dolmancé.) ¿Es así, querido maestro?... ¿Lo hago bien?... (p. 68)

---

<sup>35</sup> En este caso, la noción de ‘institución’ no sólo se refiere a lo establecido de acuerdo al orden social vigente, sino también al establecimiento o fundación de *algo*. Difere de la ‘ley’ o de la norma constante e invariable de las *cosas*. Si bien Sade demuestra que la institución es variable, su fundación puede obtener el carácter de ley al alcanzar el consenso social. En este sentido, el motor de acción del sádico es la perversión, es decir, la actividad tendiente a la inversión de lo establecido, la transgresión de lo prohibido, para institucionalizar en su lugar un nuevo orden, lo prohibido. Sin más, la sexualidad se convierte en la institución que el sádico pretende fundar dando a conocer su naturaleza inmanente a la biología del ser humano mientras la muda en ley, aquello inherente a la condición humana, invariable e imposible de transgredir.

<sup>36</sup> Cf. Deleuze 2001: 83.

Por lo tanto, en Sade nos encontramos con un pensamiento político revolucionario y republicano opuesto a la ley. Aunque un pensamiento irónico y destructivo, sexualizado, no legalista. Parodia la filosofía de la historia:

Si la masturbación es agradable porque comprime [...] la mano que coopera tiene que volverse, para el aparato que trabaja, un lugar infinitamente más estrecho que ninguna otra parte del cuerpo... (p. 108).

he aquí una síntesis de la posición del proletariado marxista en relación a la burguesía, sin más *lucha de clases*: el cuerpo social debe cargarse de mano de obra ignorante que se ajuste a los designios de la burguesía sólo para ganancia de ésta:

¿Cuáles son los elementos del *pacto social*? ¿No consiste en ceder un poco de su libertad y de sus propiedades para asegurar y mantener lo que se conserva de ambas? Todas las leyes descansan sobre estas bases; son las razones de los castigos infligidos a quien abusa de su libertad [...] Si hacéis un acto de equidad conservando, mediante vuestro juramento, las propiedades del rico [...] ¿Y por qué queréis que prometa una cosa que sólo resulta favorable para quien tanto se diferencia de él por sus riquezas? (p. 180).

y agrega “sólo burlándoos de ellos los destruiréis”. Otra institución desacralizada por inoperante.

Destituir la ley, desnudarla, ultrajarla y finalmente asesinarla, pues sólo después el despotismo ilustrado reinará sin obstáculos que lo regulen. La ley es la moral, principio conductor de la voluntad humana, destructor de sus pasiones, instancionalizadora de las costumbres. El bien nace a partir de ella. Pero, destituir la moral humana es instaurar una nueva ley, constructora universal de los principios del accionar humano. No obstante, ¿qué sucede cuando el principio superior, la ley del bien, ya no existe, cuando la sociedad que se dirigía a través de éste se encuentra desmadrada, cuando ese principio ya no puede ser un bien capaz de fundar la ley y de justificar el poder que ella le delega? Sade lo enseña. La ley, bajo todas sus formas (natural, política, moral), es la regla de una naturaleza siempre ligada a exigencias de conservación, opacada por la razón, verdadera soberana de la verdad. La ley es la mistificación, no el poder delegado

sino el poder usurpado, en la complicidad de los esclavos y los amos. Ley: régimen a la vez de los tiranos y de los tiranizados, teoriza Deleuze:

En efecto, sólo la ley denunciada por Sade nos tiraniza: “las pasiones de mi vecino son infinitamente menos de temer que la injusticia de la ley, porque las pasiones de este vecino están contenidas por las mías y en cambio nada detiene, nada refrena las injusticias de la ley” (p. 90).

El tirano sólo lo es por la ley, así aparece en *Juliette*: “los tiranos nunca nacen en la anarquía, sólo los veis elevarse a la sombra de las leyes o autorizarse en ellas” (p. 80). En el pensamiento de Sade su odio al tirano es su manera de demostrar que es la ley la que hace posible a ese tirano. Por eso, apela por la institucionalización del asesinato de una manera irónica, pues es la ley la que posibilita que el tirano asesine en su nombre, dentro de una supuesta legalidad que le da poder a unos pocos y ajusticia a otros.

El tirano habla el lenguaje de las leyes. Los personajes de Sade se envisten de un papel anti-tirano, porque hablan con un lenguaje nunca usado por los tiranos, por los dueños de la verdad universal. Por lo tanto, sólo la idea de la maldad o de la crueldad puede destituir a la ley, al tirano por ella erigido.

Uno de los ensayos en *Dialéctica de la Ilustración* (1947) de Max Horkheimer y Theodor Adorno se titula “Juliette, o la Ilustración y la moral”, e interpreta el comportamiento de *Juliette* de Sade como una personificación filosófica de la Ilustración:

Franceses, sois demasiado ilustrados para no daros cuenta de que un gobierno nuevo va a necesitar costumbres nuevas; es imposible que el ciudadano de un Estado libre se comporte como el esclavo de un rey déspota; las diferencias de sus intereses, de sus deberes, de sus relaciones entre sí, determinan de un modo absolutamente distinto su comportamiento en el mundo (p. 139).

La Ilustración es, en palabras de Kant, “la salida del hombre de su auto-culpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio

entendimiento sin la guía de otro”<sup>37</sup>. El “entendimiento sin la guía de otro”<sup>38</sup> es el entendimiento guiado por la razón. Lo cual significa que el entendimiento reúne y combina en un sistema los conocimientos particulares. “El verdadero objeto de la razón no es más que el entendimiento y su adecuada aplicación al objeto”<sup>39</sup>. La razón pone una cierta unidad colectiva como fin de los actos del entendimiento y esta unidad es el sistema, sus normas son las directrices para la construcción jerárquica de los conceptos. La sistematización del conocimiento es “su interconexión a partir de un solo principio”<sup>40</sup>. Por lo tanto, pensar en el sentido de la Ilustración es producir un orden científico unitario y deducir el conocimiento de los hechos de principios, entendidos o bien como axiomas determinados arbitrariamente, como ideas innatas o como abstracciones supremas.

Las leyes lógicas constituyen las relaciones más generales dentro de ese orden, estas lo definen. Las doctrinas morales de la Ilustración ponen de manifiesto el intento de encontrar, en sustitución de la religión debilitada, una razón intelectual para sostenerse en la sociedad cuando falta el interés. En la raíz del optimismo kantiano, según el cual la acción moral es racional aún donde la acción inmoral tiene buenas probabilidades de triunfo, está el horror ante la caída en la barbarie<sup>41</sup>.

Si una de estas dos fuerzas morales: el amor mutuo y el respeto, desapareciera - escribe Kant siguiendo a Haller- entonces la nada (de la inmoralidad), con las fauces abiertas, se tragaría el reino entero de los seres (morales), como una gota de agua<sup>42</sup>.

Pero ante la razón científica las fuerzas morales son impulsos y modos de conducta no menos neutrales que las inmorales, en las que se convierten tan pronto como se concilian con el poder. La Ilustración destierra de la teoría esta conversión, la cual se amplía con la educación. La ignorancia responde a un estado de salvajismo pero también a un desconocimiento de la ley moral, y es por lo tanto apatía biológica. Aquel

---

<sup>37</sup> Cf. Horkheimer y Adorno 2001: 129.

<sup>38</sup> El hombre alcanza la superioridad de edad cuando logra destruir el lazo teológico.

<sup>39</sup> Cf. Kant 2004: 531.

<sup>40</sup> *Idem*, p. 540.

<sup>41</sup> Cf. Horkheimer y Adorno 2001: 133.

<sup>42</sup> Cf. Kant 1963: 317 s.

que conoce debe discernir entre el bien y el mal, y debe separarse permanentemente del mal, acto que no se ejecuta de manera innata sino mediante el esfuerzo personal. Por eso la inmoralidad, como condición innata al hombre resulta asequible con facilidad, aunque Sade lo especifica de otra manera. Nada es innato, todo corresponde a un proceso de conocimiento continuo que nos lleva a institucionalizar -hacer ley- los actos que mejor convengan a una época histórica y que mejor filiación conserven con el poder, porque es el poder la fuerza directriz que guía al hombre, el poder de los sentidos pero también la ambición. Quizás son estos valores los constitutivos innatos del hombre social que desde Moisés se quiere extirpar.

En consonancia con una actitud filosófica de la mentalidad de la época, y siguiendo a Kant, la obra del Marqués de Sade muestra “al entendimiento sin la guía de otro”, es decir, al sujeto burgués liberado de la tutela que lo proteja de lo inmoral. Para esto, Sade erigió un precoz monumento al sentido de la planificación, pues la razón es el órgano del cálculo, de la planificación; neutral respecto a los fines, su elemento es la coordinación. Todo lo cual se reduce a la siguiente fundamentación trascendental de Kant: la afinidad entre conocimiento y planificación otorga a la existencia burguesa racionalizada el carácter de ineluctable finalidad: juegos sexuales colectivos perfectamente regulados, donde ningún jugador alberga la menor duda acerca de su papel y siempre hay alguien preparado como reserva para sustituir a cualquiera, permite no desaprovechar ni un solo momento, ninguna abertura corporal descuidada, ninguna función inactiva. Economía de tiempo y de espacio, donde lo corporal sustituye a la máquina, y la plusvalía lograda se mide por la cantidad de orgasmos alcanzados o semen eyaculado. Una actividad intensa y enteramente funcional, sin que el lector sea capaz de descubrir la diferencia de las combinaciones, el sentido de las jugadas que se mide según reglas arbitrariamente establecidas.

La peculiar estructura arquitectónica del sistema kantiano preanuncia, como las pirámides orgiásticas de las gimnasias de Sade, la jerarquía de principios de las primeras logias burguesas, cuyo cínico reflejo es el riguroso reglamento de la sociedad libertina de *Las 120 jornadas de Sodoma*, la organización de la vida vaciada de cualquier fin objetivo. Lo que importa en estas organizaciones parece ser no tanto el placer cuanto su gestión activa y organizada, como en otras épocas desmitologizadas, en la Roma de la Edad Imperial y del Renacimiento, así como en el Barroco, el esquema de la actividad



pesaba más que su contenido. En la edad moderna, la Ilustración ha desligado las ideas de armonía y perfección de su hipóstasis en el más allá religioso y las ha dado al esfuerzo humano como criterio bajo la forma de sistema. Una vez que la utopía que dio la esperanza a la Revolución Francesa pasó a la música y a las filosofías alemanas, el orden burgués establecido ha funcionarizado a la razón. La Ilustración enaltece la subjetividad. El sujeto se convierte, en teoría, en la única, ilimitada y vacía autoridad. Toda fuerza de la naturaleza se redujo a mera resistencia frente al poder abstracto del sujeto.

### **3.3. La religión de la ciencia**

La mitología particular con la que debía acabar la Ilustración occidental, en la forma de calvinismo, era la doctrina católica del *ordo* y la religión popular pagana que continuaba floreciendo bajo ésta<sup>43</sup>. Liberar a los hombres de su influencia era el objetivo de la filosofía burguesa. Liberación que se sostuvo por fuera de los límites del pensamiento de los filósofos de la época, pues la economía de mercado fue la figura real de la razón y el poder ante el cual ésta fracasó. Los reaccionarios románticos expresaron aquello que los burgueses experimentaron: la libertad conducía a la anarquía organizada. Con el desarrollo del sistema económico en el que el dominio de grupos privados sobre el aparato productivo divide y separa a los hombres, el instinto objetivado del hombre burgués se reveló como fuerza natural destructora, imposible de separar de la autodestrucción. La una se convirtió confusamente en la otra. La razón pura devino anti-razón, procedimiento sin contenido. Por lo tanto, la condena de los sentimientos estaba implícita en la formalización de la razón. El positivismo moderno aísla el sentimiento, como la religión y el arte, de toda forma de conocimiento. Sólo la laboriosidad y las instituciones destinadas a su servicio, es decir, la mediación independizada, el aparato, la organización, el sistema, gozan (en la práctica como en la teoría) de la consideración de ser racionales; las emociones están sujetas a ellas.

La Ilustración de la edad moderna estuvo desde el principio bajo el signo del radicalismo, lo cual la distingue de toda fase anterior de desmitologización. Todos los vínculos tradicionales cayeron como tabú, incluso aquellos que eran necesarios para la

---

<sup>43</sup> Cf. Horkheimer y Adorno 2001: 137.

existencia del propio orden burgués: la religión, mínimo de fe para que el orden burgués pueda existir, como argumenta Dolmancé en *La filosofía en el tocador*:

Sí, ciudadanos, la religión es incoherente con el sistema de la libertad; lo habéis notado. El hombre libre jamás se inclinará ante los dioses del cristianismo; jamás sus dogmas, jamás sus ritos, sus misterios o su moral convendrán a un republicano. Un esfuerzo más; puesto que trabajáis por destruir todos los prejuicios, no dejéis subsistir ninguno, porque basta uno sólo para volver a traerlos todos. ¡Y cuánto más seguros no debemos estar de su retorno si el que dejáis vivir es positivamente la cuna de todos los demás!

Basta de creer que la religión pueda ser útil al hombre. Tengamos buenas leyes, y podremos prescindir de la religión. Pero se necesita una para el pueblo, dicen; lo divierte, lo contiene. ¡En buena hora! Dadnos pues, en ese caso, la que conviene a los hombres libres. Devolvednos los dioses del paganismo. De buena gana adoraremos a Júpiter, a Hércules o a Palas (p. 90).

El instrumento gracias al cual la burguesía había llegado al poder: la liberación de fuerzas, libertad general, autodeterminación sin más, Ilustración, se volvió contra la burguesía tan pronto como ésta, convertida en sistema de dominio, se vio obligada a ejercer la opresión. Así, después de la virtud civil y el amor hacia los hombres, la filosofía proclamó también como virtudes la autoridad y la jerarquía.

La obra de Sade representa, en cambio, la crítica intransigente de la razón práctica. La obra de Sade eleva el principio científico a principio destructor. Justine, la virtuosa de las dos hermanas, es una mártir de la ley moral. Juliette llega a la consecuencia que la burguesía quería evitar: demoniza al catolicismo como última mitología, y con él demoniza a la civilización y las prácticas en cuanto tales. Las energías que se dirigían al sacramento se desvían hacia el sacrilegio. Esta inversión se transfiere a la comunidad en general. En todo esto Juliette no procede con fanatismo, sino que se limita a cultivar, asidua e ilustradamente, la práctica del sacrilegio. Juliette practica los comportamientos considerados tabúes no como naturales, sino como prohibidos. “Juliette no encarna, expresado en términos psicológicos, ni una libido no sublimada ni una libido que ha sufrido regresión, sino el placer intelectual, en la regresión misma, el *amor intellectualis*

*diaboli*, el gusto de destruir la civilización con sus propias armas”<sup>44</sup>. Ama el sistema y la coherencia y maneja (o manipula) el órgano del pensamiento racional.

En cuanto al dominio de sí, sus prescripciones se comportan respecto de las de Kant como la aplicación particular respecto del axioma. “Por tanto, la virtud por cuanto está fundada en la libertad interna, contiene también para los hombres un mandato positivo, a saber, el de someter todas sus facultades e inclinaciones a su poder (al de la razón), por tanto, el dominio de sí mismo, que se añade a la prohibición de no dejarse dominar por sus sentimientos e inclinaciones (al deber de la *apatía*): porque si la razón no toma entre sus manos las riendas del gobierno, aquéllos se adueñan del hombre”<sup>45</sup>. Juliette diserta sobre la autodisciplina del delincuente:

Elaborad nuestro proyecto unos días antes, reflexionad sobre todas sus consecuencias, examinad con atención lo que podrá seros útil (...) lo que podría traicionaros, y calculad todo esto con la misma sangre fría que si fuera seguro que vais a ser descubierta (p 55).

El rostro del asesino debe mostrar la máxima serenidad: “(...) haced reinar en él (vuestro rostro) la tranquilidad y la indiferencia, y tratad de conseguir la mayor sangre fría en esta situación”. La libertad frente a los remordimientos ante la razón formalista es tan esencial como la libertad frente a la pasión y el odio. El arrepentimiento es recaída. No obstante humildad y arrepentimiento deben ser fomentadas en el “vulgo”, pues constituyen irracionalidades muy útiles a la hora de dominar.

Juliette y los personajes de *La Filosofía en el tocador* tienen a la ciencia por credo. Operan con los mecanismos del positivismo moderno y dirigen su crítica contra la religión. Así lo confirma Juliette:

¡Un Dios muerto!- dice de Cristo- Nada tan agradable como esta incoherencia de palabras del diccionario de los católicos: Dios quiere decir eterno; muerto quiere decir no eterno. Imbéciles cristianos, ¿qué queréis hacer entonces con vuestro Dios muerto? (p. 107).

---

<sup>44</sup> *Idem*, p. 140.

<sup>45</sup> Cf. Kant 1963: 266.

El intelecto y la posibilidad de refutar aquellas creencias impuestas desde la antigüedad sin fundamento o demostración científica, reconoce como ley de vida la ley del más fuerte. Aún cuando esta ley no puede proporcionar a la humanidad, debido al formalismo de la razón, ningún modelo necesario, posee la preferencia de la facticidad frente a la engañosa ideología. Es la ley de la naturaleza, la lección del fuerte sobre el débil, puesto que para llegar a su cometido utiliza los mismos dones dados por la naturaleza: cuerpo voluptuoso, sexos exuberantes y un lenguaje demostrativo. Todo es natural: opresión, violencias, crueldades, tiranías, injusticias:

[...] y cuando usa de todos sus derechos para oprimir al débil, para despojarlo, no hace más que la cosa más natural del mundo [...] No tengamos nunca escrúpulos de lo que podamos sustraer al débil, porque no somos nosotros los que cometemos el crimen, sino el débil con su defensa y su venganza (p. 123).

Y justamente como la mujer es el animal débil por naturaleza que con su belleza y sensualidad puede debilitar hasta el hombre más fuerte, Sade la explota como la representante intelectual de todas las maldades sobre ella pergeñadas. La mujer es producto de la historia que la desnaturaliza para tornarla útil: la prostituye. El hombre la subsume en la Idea de la Ilustración, mecaniza sus características espiritualmente negativas, y las pone al servicio de un bien mayor, el progreso acarreado por la industrialización.

Por su parte, las orgías primitivas constituyen el origen colectivo del placer. Dice R. Caillois:

Este intermedio de confusión universal representado por la fiesta aparece por lo tanto como el instante en que orden cósmico es suprimido. Por ello, mientras dura, todos los excesos son lícitos. Hay que actuar contra las reglas. Todo debe ocurrir al revés. En la época mítica el curso destiempo estaba invertido.<sup>46</sup>

En el placer los hombres se liberan del pensamiento, escapan a la civilización. Los hombres se abandonan a las potencias transfiguradas del origen; pero debido a la suspensión de la prohibición, esta acción adquiere el carácter de exceso y de locura.

---

<sup>46</sup> Cf. Caillois 1940.

Sólo con el progreso de la civilización y la Ilustración el sí mismo fortalecido y el dominio consolidado convierten la fiesta en una farsa. El placer se convierte en objeto de manipulación hasta que desaparece en la organización: los hombres adquieren una relación racional y calculadora con el propio sexo. Todas las instituciones son invertidas, especialmente el amor y el matrimonio. Por lo tanto, la consecuencia inevitable que estaba dada implícitamente en la división cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, se expresa como destrucción del amor romántico. Termina siendo considerado como enmascaramiento y racionalización del impulso corporal.

El amor mismo es un concepto no científico: “Siempre falsas definiciones nos extravían”. Declara Dolmancé en *La filosofía en el tocador*; “yo no sé lo que es el corazón, llamo así sólo a las debilidades del espíritu”. Sade captó la disociación del amor, la obra del progreso. Esta disociación que mecaniza el placer y desfigura la nostalgia en ilusión y en engaño afecta a la institución del amor. El cristianismo ha predicado el amor: la pura adoración de Jesús. Elevó el ciego impulso sexual mediante la santificación del matrimonio.

La obra de Sade desenmascara el carácter mitológico de los principios sobre los cuales descansa, según la religión, la sociedad civilizada: el decálogo, la propiedad paterna, la posesión. Cada mandamiento sobre los que descansa la costumbre occidental es desenmascarado como ideología, la ley es destronada. Dolmancé ofrece el desencantamiento materialista del amor paterno y materno:

Estos últimos lazos fueron fruto del pavor que sintieron los padres a ser abandonados en su vejez, y los cuidados interesados que tienen para con nosotros en nuestra infancia son sólo para merecer luego las mismas atenciones en su postrera edad (p. 140).

El argumento de Sade ya se encuentra en Demócrito cuando éste denuncia el amor de los padres como amor movido por los intereses económicos. Sade desmitifica también la exogamia, fundamento de la civilización. El incesto no tiene, en su opinión, ningún motivo racional en contra de sí, y el argumento higiénico que se le oponía ha sido revocado por la ciencia. Ésta, finalmente, ha ratificado el juicio de Sade: “No se halla en modo alguno probado que los hijos incestuosos tiendan más que los otros a nacer cretinos, sordomudos, raquíuticos, etc.”

La familia, mantenida unida no por el amor sexual romántico, sino por el amor materno, que constituye la base de toda ternura, protección y sentimiento social, entra en conflicto con la sociedad misma:

No soñéis con hacer buenos republicanos mientras aisléis en sus familias a los niños, que no deben pertenecer más a la república [...] Si hay el menor inconveniente en dejar a los niños mamar así en sus familias intereses a menudo muy diferentes de los de la patria, no hay más que ventajas en separarlos de ellas (p. 175).

Los “lazos del himeneo” han de destruirse por razones sociales, el conocimiento del padre está “prohibido absolutamente” a los hijos que son “solamente hijos de la patria”, y la anarquía, el individualismo proclamado por Sade en lucha contra las leyes, desemboca en el dominio absoluto del universal, de la república. Sade ha pensado el socialismo de estado, en cuyos primeros pasos fracasaron Robespierre y Saint-Just. Sade sintetiza en su obra la historia del pensamiento en cuanto órgano de gobierno liberado de utopía y gobernado por la ciencia.

### **3.4. Elogio de la libertad: el imperativo categórico**

La palabra libertad (*libertas*) designa la facultad del ser humano que le permite decidir llevar a cabo o no una determinada acción. Estado que define a quien no es esclavo, ni sujeto ni impedido al deseo de otros de forma coercitiva. En otras palabras, lo que permite al hombre decidir si quiere hacer algo o no, lo hace libre, pero también responsable de sus actos. En caso de que no se cumpla esto último se estaría hablando de libertinaje. Por lo tanto, es la capacidad de autodeterminación de voluntad que permite a los seres humanos actuar como deseen. En este sentido, suele ser denominada libertad individual. El término se vincula a la soberanía de un país en su vertiente de libertad nacional, pues en Sade surge el sujeto libre pero unido a la patria republicana, nunca desatendido de lo colectivo.

Desde la antigüedad se debate sobre la libertad -lo hizo Platón en su *República*, como lo hizo Confucio en China-, y muchas veces en el marco de la moral, porque el ser humano al tener la capacidad de elegir, a diferencia de los animales, es un ser moral. Los griegos inventaron la democracia como medio para que los libres (solamente

algunos hombres) pudieran debatir el bien común a través de reglas morales. El confucianismo, como doctrina filosófica, buscaba que el Estado liberara las capacidades de los sujetos para que pudieran alcanzar todo su potencial. No es extraño que en ambas visiones se viera la educación como un medio para tener una sociedad más libre.

Otra visión que es muy poderosa aún en Occidente es la plasmada en el libro del Génesis, el primero de la *Biblia*. En éste el ser humano (creado hombre y mujer) fue hecho bueno y libre, pero el abuso de esa libertad lo hizo caer en el mal – en el momento en que decide comer el fruto del árbol del conocimiento del Bien y del Mal. Sin embargo, reflexionando sobre las posibilidades de Adán y su condición de criatura divina, este argumento carece de solidez científica: ¿cómo puede alguien hecho bueno usar su libertad para hacer el mal? Para corregir este problema fue agregado un actor en la presencia de Satán. El bien en Eva y Adán fue corrompido por obra del Ángel Caído.

De esta manera, para Adolfo P. Caprio el concepto de libertad envuelve dos perspectivas, dos relaciones diferentes aunque correlativas e indisolublemente referidas la una a la otra. La libertad tiene un aspecto positivo y otro negativo: tiene un sentido negativo porque siempre es libertad contra algo o respecto de algo, desde algo; y tiene un aspecto positivo porque todo acto de libertad significa a la vez ligarse a nuevas condiciones. Por un lado, todo acto de libertad es libertad *de*. La libertad siempre implica liberación. La libertad envuelve pues un momento negativo, algo contra lo cual se ejecuta (la ley que institucionaliza las costumbres, en el caso de Sade). Pero, por otro lado, la libertad tiene también un sentido positivo, envuelve una afirmación, algo a lo cual se adhiere, porque en cuanto nos liberamos de algo (del poder de la ley) tenemos que ligarnos necesariamente a otro algo (ley, condiciones, instituciones que niegan las anteriores pero instauran otras que vienen a reglar la vida del libertino con el mismo poder que antes rechazaba sus prácticas). En esta dualidad consiste la libertad del hombre, y en esto reside la finitud de su libertad<sup>47</sup>. Pues la libertad implica obligaciones. Por lo tanto, toda desvinculación o des-ligación de algo lleva a una ob-ligación (*ob-ligare*: “atar juntas dos o varias cosas”). La esencia de la libertad consiste en que cada caso produce una nueva vinculación. Así, cuando el hombre iniciando los tiempos modernos, se desvincula o se des-liga de los vínculos que lo ataban en el mundo medieval, cuando se libera del sistema de verdades reveladas del cristianismo y se

---

<sup>47</sup> Cf. Caprio 1998: 170.

rebela contra ellas, lo hace para ob-ligarse a la verdad que establece el sujeto pensante, el *cogito*, que pone esa verdad por sí mismo, para lo que el sujeto reconoce como conocimiento evidente. De lo anterior se desprende que la libertad es el origen, el nacimiento del hombre: es el acontecimiento gracias al cual el hombre se eleva o se levanta desde la animalidad hacia la humanidad. “El hombre comienza a diferenciarse del mono por su posición erguida”<sup>48</sup>.

Para el filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1949), hay dos problemas: los problemas de la libertad y los problemas del determinismo. Aquellos se refieren a los seres, que tienen la capacidad de autodeterminarse; y los problemas del determinismo hacen referencia a los actos de los seres. En rigor, no todos los seres son libres, libres son los sujetos. No obstante, la libertad entendida en su sentido contemporáneo cambia de signo, pues si en el s. XVIII ser libre implicaba la igualdad ante los derechos o ante la ley, hoy ser libre implica trasgresión de los límites consuetudinarios, ir más allá de las imposiciones legales. Este cambio de valor responde a la crisis del sistema actual, a la ruptura de fronteras y su inexistencia consecuente provocada por el sistema de la globalización, a la transculturación del sujeto posmoderno sin finalidad aparente. Entonces, ser libertino, practicar el libertinaje en el s. XVIII ¿en qué consistía?, también en transgredir pero con una finalidad sólida, objetiva, consecuente con la constitución e institucionalización de los límites de los estados republicanos europeos. Tal actitud, como bien se lee en la obra de Sade, se afianza a través del lenguaje, pues el sistema de la educación y la necesidad de obtener conocimientos a través de él -comienza a tenerse noción objetiva de los alcances del lenguaje por encima de lo retórico, el lenguaje y su uso como posibilidad real de institucionalizar o de derrocar ideas-, debía constituir en andamiaje que liberara al hombre de la oscuridad del mito religioso, de la esclavitud monárquica. El lenguaje de Sade resulta desenfrenado, patológico u obsceno porque destruye una forma de discurso que amparaba la mentira como necesidad, pues permitía mantener el poder manteniendo al sujeto en la ignorancia de su propia existencia racional. La luz que brinda la Ilustración desempolva la razón, le da forma y contenido evidente, comprobable y asequible.

Después de la Segunda Guerra Mundial, en Francia, un gran número de intelectuales prestaron atención a la figura de Sade: Simone de Beauvoir (1952) en su ensayo

---

<sup>48</sup> *Idem*, p. 174.



“¿Debemos llevar a la hoguera a Sade?”, así como otros escritores, han intentado localizar vestigios de una filosofía radical de libertad en los trabajos de Sade:

Pues bien, dejando errar esa imaginación, dándole libertad para franquear los últimos límites que querían prescribirle la religión, la decencia, la humanidad, la virtud, en fin, todos nuestros presuntos deberes, ¿no es cierto que sus extravíos serían prodigiosos? (p. 36).

“Las estatuas de Marte, de Minerva y de la Libertad serán colocadas en los lugares más ostentosos de sus casas”, guerra, sabiduría y libertad, principios que debían asegurarse si se quería obtener ayuda de los ciudadanos franceses y alcanzar la república. El psicoanalista Jacques Lacan (1966) postula en su ensayo “Kant avec Sade” (“Kant con Sade”) que la ética de Sade fue la conclusión complementaria del imperativo categórico postulado originalmente por Immanuel Kant. Así se afirma en *La Filosofía en el tocador*:

[...] sería un absurdo palpable querer prescribir leyes universales; este proceder sería tan ridículo como el de un general del ejército que quisiera que todos sus soldados fueran vestidos con un traje hecho a la misma medida; es una injusticia espantosa exigir que hombres de caracteres desiguales se plieguen a las leyes generales: lo que a uno le va, a otro no le va. Convengo en que no pueden hacerse tantas leyes como hombres (p. 48).

El imperativo categórico es un concepto central en la ética kantiana, y de toda la ética moderna posterior. Pretende ser un mandamiento autónomo (no dependiente de ninguna religión ni ideología) y autosuficiente, capaz de regir el comportamiento humano en todas sus manifestaciones. Compuesto de principios o leyes prácticas que ordenan una determinada conducta con independencia de la materia de la acción y de sus efectos, Kant empleó por primera vez el término en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785).

Para Kant, toda la moral del ser humano debía poder reducirse a un mandamiento fundamental, nacido de la razón y no de la autoridad divina, a partir del cual se pudieran deducir todas las demás obligaciones humanas. Definió el concepto de “imperativo”

como cualquier proposición que declara a una acción (o inacción) como necesaria. Según Kant, las morales anteriores se basaban en imperativos hipotéticos, con lo cual no eran de obligado cumplimiento en cualquier situación y desde cualquier planteamiento moral, religioso o ideológico. Un imperativo hipotético llevaría a una acción en determinadas circunstancias (por ejemplo “si quiero el bien común, no debo cometer un asesinato”); quien no comparta la condición (“querer el bien común”) no se ve obligado por esa clase de imperativos. Un imperativo categórico, en cambio, denotaría una obligación absoluta e incondicional, y ejercería su autoridad en todas las circunstancias, sería autosuficiente y no necesitaría justificación externa.

De entre las varias redacciones del imperativo categórico que realizó Kant, la más conocida es la primera: “Obra sólo de forma que puedas desear que la máxima de tu actuación se convierta en una ley universal”<sup>49</sup>. Sobre tal respecto, el autor refleja su pensamiento en la siguiente reflexión:

Que no se diga que me contradigo, ni que tras haber establecido más arriba que no teníamos derecho alguno a atar una mujer a nosotros, destruyo esos principios diciendo ahora que tenemos derecho a forzarla; repito que aquí sólo se trata del goce y no de la propiedad, no tengo ningún derecho a la propiedad de la fuente que encuentro en mi camino, pero sí derechos ciertos a su disfrute, tengo derecho a aprovechar el agua límpida que ofrece a mi sed; de igual modo, no tengo ningún derecho real a la propiedad de tal o cual mujer, pero los tengo indiscutibles a su goce; tengo derecho a obligarla a este goce si ella me lo rehúsa por el motivo que sea.

En este caso, Kant justifica su afirmación del goce en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* ligado a la noción de matrimonio o de lazo conyugal. No obstante su aclaración, la noción de propiedad sobre el otro (siempre femenino) que implica el matrimonio se entendía como posesión, pertenencia de un bien para el uso personal y la

---

<sup>49</sup> Kant redactó cuatro formulaciones distintas del Imperativo Categórico:

1. “Obra sólo de forma que puedas desear que la máxima de tu actuación se convierta en una ley universal”.
2. “Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza”.
3. “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio”.
4. “Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de fines”.

producción de herencia familiar. Esta cualidad de bien para el gozo adjudicada a la mujer ha sido objeto de distintas críticas que en el s. XX determinó la emergencia del movimiento feminista, pues mientras el hombre disfruta de su libertad como ciudadano en la escena pública la mujer es expurgada en el seno del hogar. Sin embargo, en Sade no existe un maltrato de la figura de mujer, sino una liberación de sus ataduras matrimoniales. Pues Sade reivindica a la mujer como prostituta, haciendo uso de su sexo a su antojo, y no a los designios divinizados de un marido déspota y feudal. La revalorización de la condición femenina como valuarte de la cultura e institutriz de las relaciones sexuales lo conduce a Sade a incluir dentro de sus narraciones a personajes masculinos que no reciben mayor trascendencia que la presencia misma. Aunque en *La filosofía en el tocador* el hombre surge como el comunicador oficial de los principios republicanos, su objetivo se orienta a la urgencia de desligar a Eugenia de las ataduras filiales para iniciarla en las causas de una filosofía libertina donde cada cual decide sobre sí mismo en una operación liberticida donde se destruye la moral actual y se construyen los cuerpos morales en un sentido distinto al usual y el sexo resulta eficaz para la integración voluntaria de la enseñanza instruida a través del lenguaje. Penetración de los signos libertinos materializados por el acto sexual, libertad imperativa del obrar para su trascendencia a ley universal. La mujer como signo de procreación de una ideología liberal infértil.

### **3.5. *La filosofía en el tocador*: facultad demostrativa**

La novela *La filosofía en el tocador* (1795) relata la educación lasciva de una joven de estrato social medio-alto. Está estructurada como una obra teatral, contiene un largo panfleto político: “¡Franceses! ¡Un esfuerzo más si deseáis ser republicanos!” en el cual Sade recomienda un socialismo utópico y expone varias apreciaciones de la sociedad monárquica de su tiempo: las leyes contra los ladrones son absurdas, protegen a los ladrones originales, los ricos, contra los pobres que no tienen otro remedio más que robar; el estado no tiene derecho a prohibir el asesinato porque su misma política promueve y provoca asesinatos en forma de ejecuciones y guerras; las leyes en contra de la blasfemia no tienen sentido, no son necesarias si Dios no existe, y si es que existe,

seguramente no le dará importancia a ataques insignificantes. El panfleto fue republicado y distribuido durante la Revolución de 1848 en Francia.

El sitio donde se representa o ejecuta el espectáculo teatral comprende el espacio en que se figura el lugar de la acción a la vista del público: se representa en un escenario. Cada parte de la escena constituye una unidad en sí misma, caracterizada por la presencia de los mismos caracteres que intercambian actos y diálogos a la vista del espectador. Todo se muestra como un suceso o manifestación de la vida real que se considera como espectáculo digno de atención. Acto o manifestación sexual en que se descubre algo de aparatoso, teatral, y a veces fingido, para impresionar el ánimo. Si bien el suceso de la enseñanza o de la instrucción ocupa el lugar primordial y se encuentra representado por Eugenia, cada personaje ocupa un mismo lugar protagónico. Se muestran en la representación poseídos de su papel. Y aunque el acto sexual adquiere valor de silencio, se hace presente con palabras o figuras que la imaginación retiene, pues las palabras se presentan desnudas y se convierten en símbolo de algo que excede la actividad sediciosa en sí misma.

La imagen del burdel se ajusta a la descripción del espacio donde se ejecuta la representación: el tocador resulta un lugar legítimo para ejercer la desnudez y practicar la prostitución. Regentado por una mujer (o madame), Señora de Saint-Ange, encargada de mostrar a Eugenia en ropas transparentes.

De esta manera, en consonancia con su propósito de exhibición, asistimos en Sade al más asombroso desarrollo de la facultad demostrativa. La demostración como función superior del lenguaje surge entre dos escenas descritas, entre dos consignas, mientras los libertinos descansan. Se escucha a un libertino leer un panfleto riguroso, exponer sus teorías interminables, elaborar una constitución. O bien consiente en hablar, dialogar con su víctima. Tales momentos son frecuentes en *Justine*: cada uno de sus verdugos toma a Justine por oyente y confidente. Pero también en *La filosofía en el tocador*, donde el número de oyentes representa a ese pueblo republicano que se espera convencer y lleva a la revolución. Pero la intención de convencer es pura apariencia. El libertino puede presentarse como quien intenta convencer y persuadir e incluso puede hacer otra instructora, formando a una nueva recluta como sucede en *La filosofía...*:

En realidad, nada es más ajeno al sádico que la intención de persuadir o de convencer, en suma, nada le es más ajeno que la intención pedagógica. Se trata de mostrar que el razonamiento mismo es una violencia, que está del lado de los violentos con todo su rigor, toda su serenidad y calma. Se trata de demostrar la identidad entre la violencia y la demostración<sup>50</sup>.

El sádico es un instructor, no un educador como se verá en el caso del masoquismo. Y la idea de instructor supone comunicar sistemáticamente ideas, conocimientos o doctrinas, incluso, reglas de conducta. Para esto se posiciona como el poseedor de la verdad, y manifiesta su propiedad a través de la demostración analítica que lo conduce a reseñar la situación de distintos tópicos fundacionales de la moral moderna occidental para demostrar su falsedad mediante discursos dirigidos a mostrar su doctrina particular. Dolmancé, uno de los personajes masculinos que idea realidades posibles a partir de lo discursivo, se manifiesta como un orador político moderno. Quizás en *La filosofía en el tocador* se manifieste un germen de la política actual, del personaje político contemporáneo, en su fase corrupta, imaginativa y puramente cavilosa, inclinada a demostrar su verdad con falsos sortilegios tendientes a persuadir al otro para su beneficio. Germen del utilitarismo benthaminiano, del pragmatismo lingüístico.

Las violencias padecidas por las víctimas constituyen la imagen de una violencia política mayor que la demostración patentiza. Entre sus cómplices (o víctimas), cada razonador colige en el círculo de su independencia, aún cuando todos los libertinos profieren el mismo razonamientos o acatan igual filosofía. De esta manera, se demuestra la violencia de la razón, o la razón de la violencia como motor de la mentalidad ilustrada, y como gesto moderno de la dominación del poder de la minoría sobre la mayoría, imposibilidad democrática de dar soberanía al pueblo. En este sentido, Bataille dice acertadamente de Sade: “Es un lenguaje que desmiente la relación del que habla con aquellos a quienes se dirige”<sup>51</sup>.

Se debe distinguir entre dos tipos de factores que constituyen un doble lenguaje: el factor imperativo y descriptivo, representativo del elemento personal, que ordena y describe las violencias personales del sádico así como sus gustos; pero también un factor indicador del elemento impersonal del sadismo y que identifica esa violencia

---

<sup>50</sup> Cf. Deleuze 2001: 23.

<sup>51</sup> Cf. Bataille 1957: 209-210.

impersonal con una Idea de la razón universal y necesaria, con una demostración capaz de poner al otro elemento bajo su sujeción. En Sade aparece cierto spinozismo: un naturalismo y un mecanicismo penetrados de espíritu matemático. A este espíritu debe ser referida la infinita repetición, proceso cuantitativo reiterado, que multiplica las figuras y adiciona a las víctimas, para volver a pasar por los cuantiosos círculos de un razonamiento siempre solitario de planificación futura. Krafft-Ebing, en este aspecto presintió lo esencial:

Hay casos en que el elemento personal se retira casi por completo [...] El interesado tiene excitaciones sexuales al pegar a varones y mujeres, pero mucho más se destaca algo impersonal [...] Mientras que la mayoría de los individuos de esta categoría ejercen el sentimiento de potencia sobre personas determinadas, aquí vemos un sadismo pronunciado que se mueve en gran parte según dibujos geográficos o matemáticos<sup>52</sup>.

Al estudiar sucesivamente la educación negativa y la institución del sujeto de derecho, Sade demuestra que la coherencia de su proyecto depende de una triple formación del hombre-marido, del patriota y del ciudadano, apta para la creación de una sociedad fundada en la familia, en el pueblo, en el soberano, la patria, el Estado y, por tanto, la república.

La educación negativa que difunde Dolmancé a través de su discurso se corresponde con la ideología rousseauriana y su dialéctica de formación del soberano, pues en última instancia Sade presenta en Dolmancé su ideología particular de formación del soberano, hombre-pueblo, acorde con el imaginario colectivo de su época, la dinámica de la historia y con los postulados filosóficos esgrimidos por Rousseau:

EUGENIA: Cállate, seductora; no responderé hasta que no hayas terminado de instruirme.

Me parece que después de cuanto me decís, Dolmancé, nada es tan indiferente sobre la tierra como cometer en ella el bien o el mal; ¿sólo nuestros gustos, nuestro temperamento, deben ser respetados?

DOLMANCÉ: ¡Ah! No lo dudéis, Eugenia; esas palabras de vicio y virtud sólo nos dan ideas puramente locales. No hay ninguna acción, por singular que podáis suponerla, que

---

<sup>52</sup> Cf. Von Krafft-Ebing 1950 (traducido al inglés en 1903): 208-209.

sea verdaderamente criminal; ninguna que pueda llamarse realmente virtuosa. Todo es en razón de nuestras costumbres y del clima que habitamos (...)

En la dinámica de la historia, la invariante positiva representa el orden instituido, la negativa el orden instituyente. El proyecto de Rousseau representa a la negativa en el s. XVIII. La educación negativa es determinante en los contenidos de la pedagogía y de la política. El mismo Rousseau nos proporciona un ejemplo de negatividad: primero critica a la tradición, para luego proponer nuevas soluciones y normas (cf. Emilio I y II). Como aspecto pedagógico político, la educación, sobre todo la correspondiente a la infancia, será exclusivamente negativa, lo cual consiste, en primer lugar, en que el maestro no debe enseñar la virtud ni la verdad, como objetivo didáctico; tendrá una metodología adecuada para la formación del espíritu:

Dolmancé y yo meteremos en esa linda cabecita todos los principios del libertinaje más desenfrenado, la abrasaremos con nuestros fuegos, la alimentaremos con nuestra filosofía, la inspiraremos nuestros deseos, y como quiero unir un poco de práctica a la teoría, como quiero que se demuestre a medida que se diserta, he destinado para ti, hermano mío, la cosecha de los mirtos de Citerea, para Dolmancé la de las rosas de Sodoma. Tendré dos placeres a la vez: el de gozar yo misma de esas voluptuosidades criminales y el de dar las lecciones, el de inspirar los gustos a la amable inocente que atraigo a nuestras redes. Y bien, caballero, ¿es digno de mi imaginación este proyecto? (p. 96).

La práctica implica actuar al contrario de lo que dictan las costumbres instituidas, de lo que se hace, de lo que se piensa y se dice, sistematizando -con pocas restricciones- la lección que de ahí pueda sacarse. Entonces, la educación resulta negativa en la medida en que es instituyente. Más aún puede afirmarse, que la educación negativa, conlleva una filosofía de transgresión cuya legitimidad y validez miden la escala de valores rousseauiana y sadeana:

¡Ah, bribona, cómo vas a gozar con el placer de educar a esa niña! ¡Qué delicias para ti al corromperla, al ahogar en ese joven corazón todas las semillas de virtud y de religión que pusieron en él sus institutrices! En verdad que es demasiado vicioso para mí.

SRA. DE SAINT-ANGE: Ten por seguro que no ahorraré nada para pervertirla, para degradarla, para echar por tierra en ella todos los falsos principios de moral con que hayan podido aturdira; en dos lecciones quiero volverla tan malvada como yo..., tan impía..., tan corrompida. Prevé a Dolmancé, ponle al tanto en cuanto llegue, para que el veneno de sus inmundicias, al circular en ese joven corazón junto con el que yo lance en él, logre desarraigar en pocos instantes todas las semillas de virtud que podrían germinar sin nosotros (p. 88).

Siendo parte integrante de una ética de ruptura, se convierte en una norma a institucionalizar. Entonces, el papel del maestro, según Rousseau, es el de intervenir a través del ejemplo antidogmático, que no impone ningún saber ni conocimientos a priori, ese será su objetivo educativo, una ética basada en su propio ejemplo, en valores vividos por él mismo; pero que exigirá la aplicación de una estrategia de redescubrimiento mediante la acción.

De esta manera, la formación de la persona soberana depende de una práctica donde predomina la libertad del alumno y descansa fundamentalmente en la voluntad del sujeto. Para elevar tal voluntad, Rousseau indica la ausencia de restricción en una formulación paradójica y realista: “el único hábito que se debe dejar que tome el niño es el de no contraer ninguno”; aquí se encuentra nuevamente la noción de contrato como medio y efecto de la educación negativa. La intervención pedagógica exige no solamente disponibilidad psicoafectiva, sino también una lúcida reflexión respecto a las necesidades objetivas del alumno. Y habrá que reconocer que “la regla más grande, la más importante y más útil de la educación, no es el ganar tiempo, sino perderlo”.

Dialéctico este tiempo pedagógico, significa muerte para la vida y vida para la muerte; tiempo paradójico porque sirve para educar, para despertar los deseos del niño y permitir su libre expresión. Uno de los instrumentos esenciales de esta pedagogía es la educación natural; se trata de enfrentar la desnaturalización social del niño y de disolverla, a fin de formar un hombre capaz de vivir todas las condiciones humanas. El camino de la naturaleza es el camino hacia la verdadera felicidad y la sabiduría. De esta manera, nos encontramos con los postulados filosóficos sobre educación de Sade. Para la perversión de Eugenia los hechos constituyen los principios de una realidad que el niño necesita enfrentar para humanizarse, para reconocer su sexualidad, utilizarla para su felicidad y la de los demás, en fin, entrar en la pubertad y con ésta en el estadio vital



o camino hacia la ciudadanía del ser humano; mientras la educación intelectual es parte del proceso de humanización: “Familiarízate, pues, querida, con el hombre de mundo en mejor situación de formarte y guiarte en la carrera de la felicidad y de los placeres que queremos recorrer juntas”. Insiste en las tareas reflexivas como medios metodológicos que garantizan la eficacia de la dialéctica acción-pensamiento.

Para la formación de la persona soberana, Rousseau privilegia la práctica, que luego dialectiza con la teoría para conducir el razonamiento. En definitiva, esta metodología y su didáctica aportan una racionalidad al deseo de saber, lo mismo que al saber adquirido o en proceso de adquisición.

En suma, la filosofía de Sade permite adivinar la génesis del ser como tal, un ser soberano que se convertirá en la base inductora del contrato social y del hombre masoquista como tal.

En su afán de legitimar el contrato social, Rousseau otorga a la familia un papel privilegiado. Efectivamente, al ocuparse de la primera infancia, la familia que practique una pedagogía de negatividad abrirá numerosas posibilidades al proyecto pedagógico-político. Por eso en *La filosofía en el tocador* la familia constituye el germen del cual parten las perversiones primigenias del infante, comienza a hablar un lenguaje perverso que invierte los cánones morales de la educación de la época tendientes a resguardar a las niñas de todo contacto sexual o imaginario corruptivo:

EUGENIA, a la Sra. de Saint Ange: Querida amiga, mi padre piensa lo mismo que el señor: en su vida ha hecho una obra buena. No cesa de reñir a mi madre por las sumas que gasta en tales prácticas. Era de la Sociedad maternal, de la Sociedad filantrópica: no sé de qué sociedad no era; él la ha obligado a dejar todo eso, asegurándola que le dejaría la pensión más módica si se le ocurría volver a caer en semejantes estupideces (p. 73).

Con relación a la patria, ésta proviene de un sentimiento profundamente arraigado en el corazón. Siendo el objetivo siempre el “de alentar la constitución del hombre para reforzarla”, la patria supone una educación negativa cuyo uso con los demás es necesario. De ahí que dar leyes a la propia patria equivale a renunciar a todo poder personal.

#### 4. LEOPOLD SACHER-MASOCH

«Te cuento mi plan detalladamente [...] Una de las ideas principales [...] es que la humanidad solo será feliz cuando las leyes morales de la sociedad tengan pleno valor en el estado y cuando los supuestos grandes príncipes, los grandes generales y los grandes diplomáticos terminen en el patíbulo o en prisión, tal como ocurre hoy en día con los asesinos, los bandidos, los falsificadores y los estafadores. Pero ¿se me concederá la gracia de desarrollar las grandes ideas que me inspiran y me enaltecen? Esta pregunta me persigue sin cesar, pero también me empuja sin cesar a crear.»

Carta de Sacher-Masoch a su hermano Karl fechada el 8 de enero de 1869<sup>53</sup>.

Por su sola evocación, el masoquismo introduce una paradoja, me refiero a la que encarna el masoquista por el espectáculo que brinda: ¿cómo es posible para tal sujeto obtener placer de lo que, para cualquiera, parece formalmente incompatible con el placer? Señalado por la sexología como “voluntad en el sufrimiento” acompañada por humillación, por referencia al nombre de Sacher-Masoch, el masoquismo se halla reevaluado a la luz de la teoría freudiana de las perversiones. La significación inconsciente de esa “pasión peregrina” -donde gozar supone sufrir- surge de la escenificación del masoquismo: el examen de la escena originaria masoquista en los textos fundadores (de Rousseau a Sacher-Masoch) permite interrogar lo que se halla en juego entre bastidores, a la luz de la historia universal. Las formas del masoquismo (erógeno, moral, femenino) iluminan el estatuto del cuerpo, el lugar de lo masculino y de lo femenino y su función como norma de vida, revelando que más allá del dolor el masoquismo busca el placer en su angustia personal<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Wanda von Sacher-Masoch, quien fue la primera esposa de Leopold von Sacher-Masoch, refiere que su marido le escribió una carta a su hermano Karl fechada el 8 de enero de 1869 (B. Michel Leopold von Sacher-Masoch, *Biografía*, Ed. Circe, España; 1992, p. 202, citada por Mtra. Rosa Imelda De La Mora Espinosa en “Algunas nociones de la sensualidad de Sacher-Masoch”, en <http://www.uaq.mx/psicologia/lamision/f3sensualidad.html> [en línea].

<sup>54</sup> El masoquista ha pasado con anterioridad a su obrar por una etapa de angustia (maltrato durante la niñez, por ejemplo) que ha provocado en el sujeto un cinelamiento de sensaciones que mudan en placenteras.

Los principales datos sobre la vida de Leopold von Sacher-Masoch provienen de su secretario, Schlichtegroll y de su primera mujer, quien adoptó el nombre de Wanda, heroína de *La Venus de las pieles* (Wanda von Sacher-Masoch, *Confesión de mi vida*).

Leopold von Sacher-Masoch nació en Lemberg, Galitzia, en 1835. Sus abuelos fueron funcionarios del imperio austrohúngaro. Su padre jefe de policía de Lemberg. Las escenas de amotinamiento y cárcel que presenció de niño dejaron en él marcas muy profundas<sup>55</sup>. Influye en toda su obra el problema de las minorías, las nacionalidades y los movimientos revolucionarios en el imperio: cuentos galitzianos, judíos, húngaros, prusianos. Son frecuentes las descripciones de la comuna agrícola y su organización, que incluye la doble lucha de los campesinos: contra la administración austriaca, pero sobre todo contra los propietarios locales. Los grandes nombres que tuvieron influencia sobre su escritura fueron los autores rusos de principios del siglo XIX Pushkin y Lermontov, además de la prosa poética de Goethe.

Masoch se desempeñó primero como profesor de historia en Graz, y comienza su carrera literaria escribiendo novelas históricas. *Die Geschiedene Frau* (1870), una de sus primeras novelas de género erótico, alcanzó vasta repercusión, América incluida. Masoch expresa un lenguaje en el que lo folclórico, lo histórico, lo político, lo místico y lo erótico, lo nacional y lo perverso se mezclan íntimamente, formando una nebulosa para los azotes. Hizo un viaje triunfal a París en 1886 donde se lo condecoró y recibió la entusiasta acogida de *Le Figaro* y de *La Revue de Deux Mondes*.

Son célebres los gustos eróticos de Masoch: jugar al oso o al bandido, hacerse cazar, atar, hacerse infligir castigos, humillaciones e incluso intensos dolores físicos por parte de una mujer opulenta envuelta en pieles y empuñando un látigo; vestirse de criada, multiplicar fetiches y disfraces; publicar avisos clasificados, firmar “contrato” con la mujer amada y, de ser necesario, prostituirla. Una primera aventura con Anna von Kottowitz inspira *Die Geschiedene Frau* (*La mujer divorciada*); otra con Fanny von Pistor, *Die Damen in Pels* (literalmente *Señoras en pieles*). Luego, Aurora Rümelin se dirige a él en condiciones epistolares ambiguas, adopta el seudónimo de Wanda y se casa con Masoch en 1873. Será su compañera, a la vez dócil, exigente y desbordada.

Por último, la aventura con el periodista del *Figaro*, Armand, es el episodio que determina el viaje de 1886 a París pero que sella también el fin de su unión con Wanda.

---

<sup>55</sup> Cf. el “Prólogo” de Deleuze (2001: 11).

En 1887 Sacher-Masoch se casa con la institutriz de sus hijos. Muere en 1895, víctima del olvido en el que ya había caído su trabajo escriturario<sup>56</sup>.

Esta obra, sin embargo, es importante e insólita. Está concebida como un ciclo o como una serie de ciclos. El principal se titula *Das Vermächtnis Kains (El legado de Caín)* e iba a tratar seis temas: el amor, la propiedad, el dinero, el estado, la guerra y la muerte (sólo las dos primeras partes se terminaron, pero los otros temas están ya presentes en ellas). ¿Qué significa la expresión *Legado de Caín*? Gilles Deleuze la resume así:

En primer lugar, pretende resumir la herencia de crímenes y sufrimientos que agobia a la humanidad. Pero la crueldad es sólo una apariencia sobre un fondo más secreto: la frialdad de la naturaleza, la estepa, la imagen helada de la madre en la que Caín descubre su propio destino. Y el frío de esta madre severa es, en rigor, una suerte de transmutación de la crueldad de la que surgirá el hombre nuevo<sup>57</sup>.

Lo frío y lo cruel, transferencia de lo natural a lo social, suceso que introduce la razón en un cuerpo corroído por los hechos históricos violentos, que asimila esa misma violencia como única forma de adaptación a la nueva sociedad que presenta el s. XIX. Violencia oral que se reviste de literatura para establecer, nuevamente y con Sade, el nexo que vincula lo real y cotidiano a lo estético: he aquí la verdadera conexión entre lo cruel -lo real- y lo frío que caracteriza a la literatura pornográfica occidental.

#### **4.1. *La Venus de las pieles***

“Es demasiado idealista (...) y, por eso mismo, cruel”

Dostoievski, *Humillados y ofendidos*.

Al frente del manuscrito, unos célebres versos del *Fausto* servían de epígrafe: “¡Oh, tú, sensual seductor ultra-sentimental! Una mujer te lleva por la punta de la nariz”.

---

<sup>56</sup> *Idem*, p. 12-13.

<sup>57</sup> Cf. Deleuze 2001: 14

*Die Damen in Pels* (conocida en castellano como *La Venus de las pieles*), es una de las novelas más célebres de Masoch. Integra el primer volumen de *El legado de Caín* y trata, según la crítica convencional, acerca del amor.

El protagonista, Severin von Kusiemski, cuenta la historia de su relación con Wanda von Dunajew al narrador de la historia, después de que éste a su vez le contara su conversación en sueños con una Venus cubierta de pieles, posiblemente inspirada por el cuadro colgado en el despacho de Severin, que retrata a esta Venus y su sirviente. Severin cuenta cómo se había enamorado de una mujer, Wanda von Dunajew, a la que extorsiona para conseguir que le trate como su esclavo, en formas cada vez más humillantes: “El dolor posee para mí un encanto raro, y que nada enciende más mi pasión que la tiranía, la crueldad y, sobre todo, la infidelidad de una mujer hermosa”. Wanda, enamorada, aunque reluctante acepta su petición: “Tengo miedo de no poderlo hacer; pero lo ensayaré por ti, bien mío, a quien amo como nunca amé a ninguno”. Severin describe sus sensaciones durante esta etapa como “suprasensuales”. Llamen la atención detalles como la vestimenta de cuero o piel asociada a la dominación y además la firma de un contrato de sumisión. Por otro lado, Severin convence a Wanda para que le sea infiel, pues considera que no hay castigo mayor para un hombre. La relación toca a su fin cuando en una de sus infidelidades Wanda encuentra un hombre por el cual le gustaría dejarse dominar.

Wanda, dubitativa al principio, se va corrompiendo progresivamente por la sexualidad masoquista de Severin, hasta el punto de disfrutar con lo que anteriormente la turbaba: “Es usted un corruptor de mujeres, Severin”.

Algunos críticos coinciden en comentar que los temas y personajes de la novela están basados en la propia vida y experiencias de Von Sacher-Masoch. El nombre de Wanda von Dunajew (la Venus de la novela) sirve para encubrir una ficcionalización de la escritora Fanny Pistor, la cual contactó con Sacher-Masoch, que era un conocido

---

<sup>58</sup> Citas tomadas de Sacher-Masoch, *La Venus de las pieles*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual para Tusquets, Barcelona, 1993.

escritor en la época, bajo el título ficticio de baronesa Bogdanoff, para pedirle su opinión acerca de sus escritos.

En diciembre de 1869, Leopold y Fanny firmaron un contrato que convertía al primero en esclavo de la segunda durante un periodo de seis meses, con la condición de que la baronesa se vistiera de pieles en tantas ocasiones como pudiera y especialmente si se sentía especialmente “cruel”. Sacher-Masoch, tomando el alias de “Gregorio”, nombre estereotípico de los servidores masculinos, se hizo pasar por el sirviente de la baronesa y juntos viajaron hasta Venecia (Florencia en el libro), él en tercera clase, ella en primera. En Venecia, donde no eran conocidos podían hacer aquello que quisieran sin levantar sospechas<sup>59</sup>.

La obra de Masoch condensa los recursos del romanticismo alemán, con atisbos positivistas. En la empresa pedagógica de los protagonistas de Masoch, la sumisión a la mujer, los tormentos que padecen, la muerte que experimentan, son momentos de ascensión al ideal. *La mujer divorciada* lleva por subtítulo *El calvario de un idealista*, alusiones continuas al sufrimiento en las distintas obras de Masoch.

Severino, protagonista de *La Venus*, elabora su doctrina: el suprasensualismo, y adopta como divisa las palabras que Mefisto predica a Fausto, palabras colocadas como epígrafe del comienzo del apartado<sup>60</sup>. El “supra-” o “ultrasensualismo”, no sólo expresa idea de trascendencia y ascenso místico, sino de exceso de sensualidad, que pasa los límites del erotismo y promueve la necesidad del dolor como punto extremo de estimulación sexual sin necesidad de penetración, pues lo genital queda fuera del objetivo “ultrasensual”; de esta manera lo sexual amplía su espectro de placer. Es la posibilidad de goce a través de la posesión del dolor utilizando, para la ascensión, la mediación de un elemento ajeno a sí mismo.

---

<sup>59</sup> La novela ha sido adaptada al cine al menos cuatro veces, la primera por Joseph Marzano en 1967; la siguiente es obra del director de cine erótico Jesús Franco en 1969. Al año siguiente, el director Massimo Dallamano hace otra versión, con Laura Antonelli. La última fue dirigida en 1995 por Victor Nieuwenhuijs y Maartje Seyferth.

Existe una canción de la Velvet Underground con el mismo título que la obra tiene en inglés, *Venus in Furs*, inspirada en la novela de Sacher-Masoch, y en la que frecuentemente se nombra a Severin en el estribillo. La canción apareció en 1967 en su álbum *The Velvet Underground and Nico*, siendo una de las canciones más controvertidas de la Velvet Underground. Esta canción se utiliza en la película de Oliver Stone *The Doors* y en *Last Days* de Gus Van Sant. La novela también ha sido llevada al cómic por Guido Crepax.

<sup>60</sup> En este texto de Goethe, *übersinnlich* no es “suprasensible” sino “suprasensual”, “supracarnal”, en conformidad con una alta tradición teológica en la que *Sinnlichkeit* designa la carne, la sensualidad (Deleuze 2001: 26).

Por tal motivo, se ha llegado a sostener que el masoquismo busca sus garantes históricos y culturales en las pruebas de iniciación místico-idealistas. Esto se ve más claro en una escena de *La mujer divorciada* donde Julián, el protagonista, instado por un amigo inquietante, desea ver por primera vez desnuda a su dueña: invoca primero una “necesidad de observación”, pero en realidad es presa de un sentimiento religioso, “sin nada de sensual” (dos momentos fundamentales del fetichismo<sup>61</sup>). Del cuerpo a una obra de arte, de las obras de arte a las ideas, hay toda una elevación que debe cumplirse a latigazos. Un espíritu dialéctico anima a Masoch. En *La Venus*, todo empieza con un sueño surgido durante una lectura interrumpida de Hegel. Pero se trata principalmente de Platón; si en Sade hay spinozismo y una razón demostrativa, en Masoch hay platonismo y una imaginación dialéctica. Un relato de Masoch titulado *Die Liebe des Plato (El amor de Platón)* es el punto de partida de la aventura de Luis II. Y aquí no sólo aparece platónica la ascensión hacia lo inteligible, sino también toda una técnica de inversión, desplazamiento y travestismo, que conduce a un permanente desdoblamiento dialéctico. En la aventura con Luis II, Masoch no sabe al comienzo si su corresponsal es un hombre o una mujer, no sabe al final si son uno o dos; durante la aventura no sabe qué papel cumplirá su esposa. “Platón mostraba que Sócrates parecía ser el amante, pero en lo mas profundo revelaba ser el amado”<sup>62</sup>.

La confusión sobre el sexo del personaje masculino que aparece como un tercero en discordia también surge en *La Venus de las pieles*. Una actitud de afeminar al hombre y masculinizar a la mujer constituye un rasgo fundamental para entender el mecanismo del masoquismo, que no se corresponde con lo homosexual, necesariamente, sino con una actitud de transferencia, un recurso epistemológico de experimentación supra-sexual.

---

<sup>61</sup> Los dos momentos fundamentales del fetichismo nos deriva al origen de la noción de ‘fetiche’, pues ‘fetichismo’ es la devoción hacia los objetos materiales denominados fetiches. En este sentido, el fetichismo es una forma de creencia o práctica religiosa en la cual se considera que ciertos objetos poseen poderes mágicos o sobrenaturales y que protegen al portador o a las personas de las fuerzas naturales. Los amuletos también son considerados fetiches. El culto de las reliquias por parte del cristianismo constituye también una manifestación del fetichismo: se veneran partes del cuerpo —y hasta la propia imagen— de los santos, en cuyo caso los objetos se convierten en instrumentos de la devoción, formas materiales intermediarias entre el fiel y la divinidad con la que desea comunicarse o fundirse.

En el siglo XIX Karl Marx usó el término para describir el fetichismo de la mercancía como uno de los componentes importantes del capitalismo. Más tarde Sigmund Freud tomó el concepto para describir una forma de parafilia donde el sujeto de afecto es, o es representado por, un objeto o una parte del cuerpo de una persona. En nuestro caso, la observación de la mujer como una obra de arte refuerza la idea de fetiche no sólo en su acepción religiosa (percibir la imagen como una reliquia) sino también freudiana.

<sup>62</sup> Deleuze 2001: 27.

En *La Venus de las pieles* la víctima habla a través de su verdugo. En Masoch el lenguaje se eleva a consignas y descripciones. Todo es persuasión, educación pedagógica, distinto al lenguaje de Sade. Hemos pasado la presentación de un verdugo que se apodera de una víctima y goza de ella en un acto perverso de educación negativa. Es la víctima la que busca al verdugo.

La dialéctica no significa solamente circulación del discurso, sino transferencias o desplazamientos de este género que hace que la misma escena se represente simultáneamente en varios niveles. El fónico, cuando la acción del pragmatismo despótico de la mujer parece susurrado continuamente por la víctima y no una originalidad de su intelección femenina; metonímico, porque cada escena conforma una parte de lo que constituirá la teoría psicoanalítica sobre el masoquismo<sup>63</sup>; semántico, en tanto permite reelaborar los significados históricos y culturales del siglo XIX a través del discurso romántico-positivista; sintáctico, pues el tono imperativo lleva a construir frases cortas marcadas en su inicio por verbos en segunda persona, que deja entrever un sujeto-objeto de sus propias fantasías sexuales, desdoblamiento e inversiones en la distribución de los roles y lenguajes. Y englobando todos los anteriores, el nivel lingüístico, pues la discursividad del masoquismo y su posibilidad pragmática surgen del lenguaje, dador de elementos clínicos que exponen una sintomatología perversa y constructor de una pornografía disociada de lo puramente genital.

En este sentido, se ha objetado que las obras de Sade y de Masoch no pueden ser consideradas pornográficas, aunque sí eróticas. Estas objeciones parten de una mentalidad contemporánea, es decir, ponen en comparación las obras de Sade y Masoch con la pornografía gráfica y de *fotoshop* que evoluciona desde fines del s. XIX. Entonces, si estos críticos suponen la imposibilidad de pornografía en las obras de tales autores, coincidirán con Deleuze en ubicarlas dentro de la nominación “pornología”<sup>64</sup>,

---

<sup>63</sup> La metonimia o ‘transnominación’ es un fenómeno de cambio semántico por el cual se designa una cosa o idea con el nombre de otra, sirviéndose de alguna relación semántica existente entre ambas. Son casos frecuentes las relaciones semánticas del tipo todo-parte. Usando una terminología típica de la semiótica, puede decirse que la metonimia es el desplazamiento de algún significado, desde un significante hacia otro significante. En este sentido, la traslación deja fisuras que evidencian la presencia de signos que permiten ser codificados y revelar ciertas sintomatologías. Tal el caso del uso de determinadas palabras significativas en la obra de Sacher-Masoch como “burro” o “asno” para denominar al protagonista de *La Venus de las pieles* lo cual viene en representación de la vejación o humillación a la cual se somete el personaje como signo de placer.

<sup>64</sup> *Idem*, p. 22.



pues su lenguaje erótico no se deja reducir a las funciones elementales de la orden (imperativo) y la descripción.

La literatura pornológica se propone, ante todo, situar el lenguaje en conexión con su propio límite, con una suerte de “no lenguaje” (la violencia que no habla, el erotismo del que no se habla). Pero sólo un desdoblamiento interior al lenguaje le permite cumplir realmente esa labor: es preciso que el lenguaje imperativo y descriptivo se supere hacia una más alta función. Es preciso que el elemento personal, explicado a propósito de Sade, se haga reflexivo e impersonal. Cuando Sade invoca una razón analítica universal para explicar aquello que el deseo tiene de particular, no corresponde a una simple marca de su pertenencia al s. XVIII: es preciso que la particularidad, y el delirio correspondiente, sean también una idea, plan y disposición que se ordena en la fantasía para la formación de una obra, de la razón universal. Y cuando Masoch invoca un espíritu dialéctico que demuestre cómo se gesta la relación del amo y el esclavo, no es sólo una marca del romanticismo reunido en las ideas del amor de Platón y en Mefisto de Goethe. También aquí la marca debe hacerse reflexiva en un ideal impersonal<sup>65</sup>, hacia un modelo de relación humana que sirve de norma a cualquier dominio o forma, del espíritu dialéctico. En Sade la función imperativa y descriptiva del lenguaje se supera hacia una función demostrativa e instituyente; en Masoch, se supera hacia una función dialéctica, mítica y persuasiva. Es lo esencial de las dos perversiones, o inversiones del orden social canónico.

#### 4.2. Dialéctica del siervo y el señor

«Dios le castigó, poniéndole en manos de una mujer.»

(Libro de Judit, Cap. 16 versículo 5)

Sacher-Masoch, *La Venus de las pieles*.

De este modo y cruzando la línea filosófica de la interpretación fenomenológica de la “dialéctica del amo y del siervo” de Hegel<sup>66</sup>, existen dos momentos que son dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia

---

<sup>65</sup> En el platonismo, ejemplar eterno e inmutable que de cada cosa criada existe en la mente divina.

<sup>66</sup> Cf. “Autoconciencia” en Hegel 1973: 113-121.

el ser para sí; otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro. La primera es el “señor”, la segunda el “siervo”. El señor se relaciona con estos dos momentos: con una *cosa* –objeto de las apetencias- y con la conciencia dependiente para la que la ‘coseidad’ es lo esencial. Es un ser para sí que sólo es para sí por medio de otro. El señor, por tanto,

[...] se relaciona al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad<sup>67</sup>

El señor es la potencia sobre este ser, “pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo”. Por ser la potencia colocada por encima del otro, tienen bajo sí a este otro.

Por el momento, mantenemos una actitud referencial a los efectos de profundizar en los textos las figuras presentadas desde esta perspectiva de análisis. De esta manera continuamos. Como la cosa o instrumento (objeto) de deseo no puede ser destruida a partir de su negación (pues se manifiesta como fantasía de manera conciente o inconciente), el siervo se limita a transformarla. La relación inmediata se convierte, para el señor, en la pura negación de la misma (a partir de reflexiones contradictorias “te quiero-no te quiero”) o en el goce (usufructo del siervo): acabar con la situación de dependencia y encontrar satisfacción en la culminación o destrucción de la necesidad de la cosa:

Un día recibí una caja y una carta, en cuyo sobre reconocí la letra de Wanda.

Extrañamente emocionado, la leí:

«Caballero:

»Ahora que han pasado más de tres años de la huida de Florencia en la memorable noche que usted recordará, puedo escribirle para decirle, una vez más, cuánto le he amado. Pero usted hirió todos mis sentimientos con el extraño donativo que me hizo de su persona en su loca pasión. Tan luego como se hizo usted mi esclavo, sentí que no

---

<sup>67</sup> *Idem.* p. 117-118

podía ser usted ya mi marido. Pero me parecía gracioso constituirme en ideal de usted, y quizá —cosa que me divertía más— llegar a curarle» (pp. 128-129).

La apetencia, movimiento natural que inclina a desear algo, se convierte en deseo o sentimiento de apetencia que exige la intervención de la voluntad para dirigir la acción hacia la posesión, conocimiento o disfrute de algo, se trata, pues, de un impulso asociado a la idea de un objetivo. El deseo se halla conectado a una experiencia de satisfacción que produce una imagen determinada. Tal imagen será siempre evocada en un estado de necesidad y constituye, por sí misma, el deseo. Lacan profundizará en los descubrimientos de Freud, diferenciando con claridad la necesidad y la demanda del deseo: el deseo ni guarda una relación necesaria con el objeto (necesidad), ni atiende al otro (demanda), sino que se impone.

Para darse libertad e independencia se requiere el reconocimiento de la autoconciencia rival, sin el cual no hay garantía de haber logrado dicha libertad, pero al mismo tiempo, es necesaria también la confrontación, sin la cual no se demuestra el intento de desprenderse de todo, el quedar en la soledad de la relación de la conciencia consigo misma.

Pero las conciencias enfrentadas no son idénticas en su actitud hacia lo externo (lo otro). Una de éstas, llamada señorial, se inclina por una abolición tajante del mundo de las cosas. Quiere llegar solamente a la relación de ella consigo misma, a la pura soledad para tener, al fin, seguridad de ser libre e independiente. La otra, está invadida por el temor. No se atreve a quedarse en la soledad absoluta, no se anima a hacer desaparecer el mundo de las cosas externas y trata en parte de conservarlo. Ésta es la conciencia servil, que prefiere más que quedarse del todo sola, conservar lo externo y solamente imprimirle una desaparición parcial, modificándolo mediante su actividad, su trabajo (no elimina las cosas, pero las transforma).

La conciencia señorial se posiciona frente a la servil y la descubre temerosa de sumergirse sola en sí misma y en quedar como independiente, por eso, se ubica *encima de ella*, pues la superioridad está en la independencia.

Pero ocurre que ambas ya no luchan por la destrucción mutua sino por el reconocimiento y la conciencia señorial descubre que, a menos que haya allí otra conciencia que la descubra como completamente independiente, no podrá tener

seguridad de su libertad absoluta. Descubre entonces que es en realidad completamente dependiente de esta conciencia en apariencia inferior y servil, que sólo mediante su acción de reconocerla como libre, ella (la señorial) puede darse su independencia. Pero la conciencia que ponía como su única esencia, su única búsqueda, la independencia completa respecto de lo otro, se halla en la posición de depender por entero de esto que pretendía abolir, quedando de manifiesto su falta de independencia. Mientras tanto, pierde su condición de señorial al mostrarse como dependiente de la conciencia servil para darle seguridad a su libertad. En pocas palabras, se produce una inversión, modificándose al punto que el señor queda como siervo y al revés.

En este momento, comienza una circulación, una perversión de formas de la conciencia y un reconocimiento de la inexistencia de tal conciencia señorial, pues ambas son convertibles la una en la otra. El señor necesita del siervo y en esta necesidad pierde su independencia; y el siervo, al ser puesto por el mismo señor como esencial, pierde su condición de *prescindible*, y queda como lo más necesario.

En resumen: de la conciencia se pasa a la *conciencia de sí* por medio del deseo. La dialéctica del señor y el siervo<sup>68</sup>, o del amo y el esclavo, también es la revelación de un conflicto interno entre el deseo de sí y del otro, en el cual cada uno quiere ser reconocido por los demás y busca *reducirlo* al sentimiento que el *sí mismo* padece, la angustia.

De esta manera, se produce un reconocimiento unilateral y desigual. Para la servidumbre, el señor es la esencia, se manifiesta, así, la conciencia para sí. Pero esta conciencia ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Esto disuelve interiormente su apetencia, la fantasía toma forma desde la sustancia, y la realización va des-realizando su dependencia. Proceso de des-realización que se ejecuta a través del trabajo. La apetencia se reserva así la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Esta satisfacción tiende a desaparecer porque le falta el lado objetivo o la “subsistencia”<sup>69</sup>. El trabajo es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo es formativo:

---

<sup>68</sup> Tomada, según distintas fuentes, de *El sobrino de Rameau* (1761) de Denis Diderot: cada uno de los dos personajes es de hecho un doble negativo del otro. *El sobrino de Rameau* es una sátira de la sociedad contemporánea y su hipócrita moral, traducida al alemán por Goethe.

<sup>69</sup> Cf. “La formación cultural” en Hegel 1973: 120.

Volví, pues, tranquilamente al hogar doméstico y le ayudé, durante dos años, a soportar los cuidados y responsabilidades de su puesto. Entonces aprendí lo que ignoraba hasta entonces, y ahora me parece tan confortante como un vaso de agua a un ebrio. *Aprendí a trabajar y a cumplir mis deberes*. Mi padre murió y me convertí en propietario, sin cambiar por esto. Llevo botas de campo y vivo con la moderación que tendría si mi padre viviese aún y me diera esta lección, mirándome. (p.128, subrayado nuestro)

La relación negativa con el objeto se convierte en su forma y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. “Este término medio *negativo* o la *acción* formativa es, al mismo tiempo, *la singularidad* o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma”<sup>70</sup>.

Yo fui un burro al hacerme esclavo de una mujer, ¿comprendes? Esa es la moraleja: el que se deja dar de latigazos, lo merece. Como has visto, yo he sido golpeado, pero sané. Las nubes rosas del ultrasensualismo se desvanecieron y nadie me hará ya tomar las monas sagradas de Benarés<sup>71</sup> o el gallo de Platón<sup>72</sup> por imagen de Dios (p. 130).

Ahora bien, la formación no tiene solamente esta significación positiva (la conversión de la conciencia servidora), como puro ser para sí, sino que tiene también una significación negativa con respecto a su primer momento, el temor. El señor es la forma del temor. Pero este *algo* objetivamente negativo es la esencia extraña ante la que temblaba. Destruye este *algo* negativo-extraño, se posiciona como elemento de lo permanente y se convierte, de este modo, en *algo* para sí mismo, en algo que es *para sí*: posibilidad de reflexionar sobre su propia posición existencial y proyectarse a partir de ésta. “Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad conciente de la existencia”<sup>73</sup>. Sin la formación, el temor permanece en el interior y mudo, permanece infante.

---

<sup>70</sup> *Idem*, p. 120.

<sup>71</sup> Así es como Arturo Schopenhauer llama a las mujeres.

<sup>72</sup> Alusión al gallo desplumado que Diógenes echó en la escuela de Platón, diciendo: «¡He ahí tu hombre!»

<sup>73</sup> Cf. “La formación cultural” en Hegel 1973: 121.

En este sentido, y apelando a la teoría de Ferdinand de Saussure y de Roman Jakobson, los efectos del lenguaje (en especial, aquellos derivados de la metáfora y la metonimia) sitúan al sujeto (yo) como aquel que enuncia actualmente, es decir, designan al sujeto de la enunciación pero no le suministran significado. Pues la enunciación sólo deja un constante vacío, un actuar del sujeto en silencio. No obstante esa enunciación implica una ruptura en el *continuum* del discurso, y deja entrever huecos de sentido que se reconocen como determinantes de un discurso histórico. En pocas palabras, la ruptura deja percibir un diálogo entre dos sujetos, un inter-diálogo, un espacio que se reconstruye en un mismo tiempo de enunciación entre dos sujetos distintos: el autor y el lector. Todo esto no supone una mitologización de la enunciación, no implica un arrebató de la historia, sino una diacronía marcada entre dos puntos distantes y unidos a la vez en una sincronía interpretativa. La etapa de formalización de las ideas liberales del iluminismo obtiene explicación en la teoría del conflicto marxista, en tanto fundamento de una época subyugada por la explotación y experimentación del saber sin experiencia sobre la realidad social, etapa histórica de asentamiento de la burguesía en el poder hegemónico en la cual se encuentra Sacher-Masoch sin participar del marxismo emergente ni de los postulados del iluminismo (efímeros para la época de su producción literaria), y que excede el marco de la escritura. Por lo tanto, la dialéctica del siervo y el esclavo corresponde a una etapa de formalización de la conciencia perceptiva (de la aprehensión de *la cosa*), unifica la diversidad (lo múltiple) y crea así el objeto (de estudio), el sujeto intuitivo racionalizado. El discurso literario deja ver el discurso de la historia como una constante enunciación de la lucha de clases, enunciación que despoja al sujeto de su referencia inmediata y lo conecta con referencias históricas que se extienden hasta la antigüedad clásica. Todo esto demuestra que el sujeto de enunciación acaba su discurso cuando se lo reconoce en la articulación de un discurso histórico, dialógico, interactivo, es decir, cuando se lo eslabona como metonimia de su significación histórica. El movimiento mismo que saca de su eje al fenómeno del espíritu hacia la relación imaginaria con el otro, exhibe su efecto: el acto de agresividad o necesidad de flagelación, servidumbre inaugural de los caminos de la libertad (mito, en este caso, más que génesis efectiva). La muerte queda elidida del reglamento conclusivo: “Me duermo, finalmente, y sueño que he matado a Wanda en un furioso

---

acceso de celos y que me han condenado a muerte. Me veo atado en el cadalso; el hacha cae, la siento sobre la nuca, pero estoy vivo”. Pues es preciso que el vencido no perezca para que se convierta en esclavo<sup>74</sup>.

En este sentido, el pacto es previo a la violencia, y lo simbólico domina lo imaginario, en lo cual el asesinato puede ser el amo absoluto. La razón que inaugura la represión surge como un mecanismo de conservación de la especie. El goce se vuelve alcanzable al esclavo, improfanable (distinto a lo acontecido en Sade, pues la profanación de la historia y del deseo de los otros es permanente), dejándolo en servidumbre. Esto es, el siervo no puede abandonar su posición más allá de su cambio de signo, apariencia de conciencia de sí y para sí que permite mantenerlo, sumiso, en el sistema. Esa dependencia se mantiene por el universo del lenguaje, pues por él y a través suyo, las necesidades se han diversificado hasta el punto que su alcance aparece como un orden totalmente diferente donde las necesidades pasan al registro del deseo. El sujeto cree tener acceso a sí mismo y a su angustia designándose en el enunciado: es un objeto de su fantasía.

De esta manera, el amor se desexualiza mientras la historia se sexualiza<sup>75</sup>:

—Muy bien. ¿Y cuál es la moraleja de esta historia? —dije a Severino, colocando el manuscrito sobre la mesa. —La moraleja es que, tal como la naturaleza la ha creado y como el hombre en la actualidad la trata, la mujer es enemiga del hombre, pudiendo ser su esclava o su déspota, pero *jamás compañera*. Sólo cuando el nacimiento haya igualado a la mujer con el hombre, mediante la educación y el trabajo; cuando, como él, pueda mantener sus derechos, podrá ser su compañera. En la actualidad, o somos el yunque o el martillo (p. 130, subrayado nuestro).

#### **4.3. El lenguaje de la descripción: fetichismo**

La moderna sociedad occidental llevará la bandera de la moralidad no sólo inscribiendo su campo como espacio de análisis del obrar social, sino también como espacio discursivo carnívoro de la genitalidad humana. Lo supra-sexual se planteará como

---

<sup>74</sup> Cf. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo” en Lacan 2005: 790.

<sup>75</sup> Cf. Deleuze 2001: 14.

problemática irresuelta de la cultura occidental; su estudio minucioso desde la razón permitirá desgenitalizar al *homo sapiens* en un acto perverso y caníbal. En este sentido si en la obra de Sade la descripción se muestra obscena en todos sus planos, en tanto constantes figuras libres y orgiásticas que funcionan como elemento provocador de una reflexión disidente, en Masoch mantienen un velo que cubre la desnudez más carnal: el fetichismo, y con éste, el proceso de desgenitalización.

“Las descripciones llevan siempre el sello de la decencia”<sup>76</sup>. En efecto, el cuerpo de la mujer-verdugo está permanentemente envuelto en pieles. El de la víctima se mantiene en una constante indeterminación, quebrado con los golpes que recibe. En esta relación, el fetichismo viene a neutralizar, suspender y abrir ante nosotros una nueva posibilidad de análisis de lo dado. Pues permite emprender la empresa de la denegación, es decir, de impugnar la legitimidad de lo dado.

En Freud, el fetiche es la imagen o sustituto de un falo femenino, es decir, un medio por el cual denegamos que la mujer carezca de pene. El fetichista elegiría como fetiche el último objeto que vio, siendo niño, antes de advertir la ausencia (el pie, por ejemplo, en una mirada que asciende desde abajo), y el retorno a ese objeto, a ese punto de partida, le permitiría preservar legalmente la existencia del órgano impugnado. Así, el fetiche no sería un símbolo, sino un plano fijo, una imagen congelada a la que volveríamos una y otra vez para conjurar el descubrimiento de una exploración marcada por el procedimiento de la repetición de la ecuación dialéctica. Este continuo retorno genera fantasías que el adulto no puede negar. El fetichismo es por esto una denegación que mantiene el suspenso de la acción, por tal caso pertenece esencialmente al masoquismo. Se impugna la legitimidad de lo real para sacar a la luz un fundamento ideal:

—¿Por qué no, si precisamente por eso os adoro tanto? *Sólo se puede amar lo que está por encima de nosotros*; una mujer que nos abrumba por su belleza, por su temperamento, su alma, su fuerza de voluntad, que se muestra despótica para nosotros (p. 20, subrayado nuestro).

---

<sup>76</sup> *Idem*, p. 29.



Los fetiches principales de Masoch y sus protagonistas son las pieles, el calzado, el látigo, los disfraces de *La Venus*. Deseo de observación científica y luego contemplación mística. El proceso de denegación masoquista recae sobre el placer sexual mismo: aplazado, suspendido al máximo, el placer es objeto de una denegación que permite al masoquista, en el momento de experimentarlo, rehusar su realidad para identificarse con “el hombre nuevo sin sexualidad”<sup>77</sup> o castrado *ad infinitum*, sin genitalidad, o bien derrama su genitalidad, la extiende a otras partes del cuerpo, metonimia alentadora contra la censura del campo pornográfico.

El fetichismo (del latín, *facticius*, “artificial”) es una tendencia (que en el caso de provocar malestar clínicamente significativo, es decir, problemas a la persona que lo padece o a terceros puede llegar a considerarse un trastorno psicológico) que consiste en la excitación erótica o la facilitación y el logro del orgasmo a través de un *talismán* u objeto fetiche (los aparatos expresamente fabricados con el objetivo de la estimulación o para el juego sexual no se consideran fetiches), sustancia o parte del cuerpo en particular. En el fetichismo, el objeto fetiche se puede emplear durante la masturbación o bien lo lleva puesto el otro miembro de la pareja durante la actividad sexual (por ejemplo medias, zapatos, fetichismo de pies, etc.) con el fin de provocar la excitación de su compañero sexual, pues con frecuencia el fetiche resulta necesario para la activación sexual y puede provocarse una falta de erección en su ausencia. Durante la conducta sexual solitaria, el fetiche se lleva puesto, se huele o se frota contra los genitales.

Los objetos fetiches más frecuentes suelen ser elementos de vestir femeninos, incluyendo tangas, corpiños, guantes, medias, zapatos, botas e incluso delantales y pañuelos. Las teorías más modernas acerca del fetichismo sexual lo relacionan con las teorías del comportamiento humano y la idea de condicionamiento o aprendizaje. Así, alguna experiencia en la infancia podría causar la asociación entre el placer sexual y determinado objeto, relación que se mantendría en la edad adulta. Por lo tanto, para el fetichista estos objetos suelen ser más excitantes si los ha llevado puestos alguien alguna vez, tal el caso de las pieles que vestía la tía de Severino en *La Venus*, anhelo por el objeto que deviene de la modalidad del trato llevado a cabo sobre su persona en la infancia y que en la adultez busca en la mujer para su excitación:

---

<sup>77</sup> Cf. Deleuze 2001: 37.

La hermosa dama de mármol tosió y levantó sobre sus hombros la oscura piel de cebellina.

—Gracias por su lección clásica, contesté—; pero no me negaréis que, así en vuestro mundo lleno de sol como en nuestro brumoso país, el hombre y la mujer son enemigos por naturaleza, con los cuales el amor hace durante cierto tiempo un solo y mismo ser, capaz de una misma concepción, de una misma sensación, de una misma voluntad, para desunirlos luego más, y que —y esto lo sabéis vos mejor que yo— el que no sepa sojuzgar al uno será pronto pisoteado por el otro.

—Y lo que usted sabe mejor que yo —contestó doña Venus con arrogante tono de desprecio— es que el hombre está bajo los pies de la mujer (p. 6).

Piel que expresa la crueldad y lo frío en un mismo objeto, más aún si recordamos la escena en la cual Severino se presenta enajenado por una estatua de mármol de la Venus latina<sup>78</sup> y por la pintura que representa a la Venus y su sirviente:

La pareja representaba una admirable copia de la *Venus del Espejo*, del Tiziano, en la galería del Hermitage de San Petersburgo [...] y la piel en que Tiziano envolvió el lindo modelo, más por temor a un constipado que por pudor, se convirtió en símbolo de la tiranía y crueldad que ocultan a la mujer y su belleza. (p. 13).

De las espaldas marmóreas de la diosa desciende hasta sus pies una gran capa oscura de pieles. Quedo estupefacto al pie de ella; de nuevo se apodera de mí un temor indescriptible por esta mujer e intento emprender la fuga (p. 30).

Y aunque estos objetos pueden resultar excitantes para muchas personas, para el fetichista el objeto es más excitante que la mujer que lo ha utilizado.

---

<sup>78</sup> Agalmatofilia: amor a las estatuas. Agalmatofilia. Atracción por las estatuas; también llamada “pigmalionismo”, al ser Pigmalión quien, en el mito, se enamoró de la escultura de marfil que él mismo había esculpido. Existen varios casos documentados de esta *parafilia*. Un caso célebre de pigmalionismo sucedió en Londres en 1877, cuando un jardinero se enamoró de una réplica de la Venus de Milo y fue descubierto en coito con ella.

En el marco de los distintos fetichismos podrían establecerse diferentes niveles: desde la simple atracción sexual hacia ciertas partes o tipos de objeto, hasta la necesidad absoluta del fetiche para poder alcanzar el orgasmo.

El fetichismo del pie es un pronunciado interés fetichista por los pies humanos. Esta parafilia es también llamada podofilia. Es también uno de los fetichismos más comunes en los varones. Un fetichista del pie puede ser sexualmente excitado al ver, tocar, acariciar, chupar, oler, lamer, besar o castigar de distintas maneras cualquier parte del pie, siempre y cuando éstos sean de otra persona o teniendo a otra persona haciendo lo mismo en sus pies. También puede ser excitado por el acto de ser pisado por otra persona:

Era una pintura al óleo, tratada con la habilidad y potencia de colorido de la escuela belga. Su asunto era muy curioso.

Una hermosa mujer con una risa radiante que la alumbraba el rostro, de opulenta cabellera trenzada en nudos antiguos, en la cual el polvo blanco aparecía como una escarcha ligera, descansaba la cabeza sobre el brazo izquierdo, desnuda entre una oscura pelliza. Su mano derecha jugaba con una fusta, y su pie, desnudo, reposaba descuidado sobre un hombre, tendido ante ella como un esclavo o un perro; y este hombre, de rasgos acentuados, pero de buen dibujo, en los que se leía una profunda tristeza y una devoción apasionada, alzaba hacia ella los ojos de un mártir, exaltado y ardiente. El hombre, taburete vivo bajo los pies de la mujer, no era otro que Severino, pero sin barba, con lo que parecía tener diez años menos (p. 10).

La respuesta del fetichista es la misma o muy similar a la respuesta de excitación sexual frente a los genitales u otros rasgos específicos de cada sexo como los senos femeninos.

Una hipótesis freudiana es que, en muchas culturas, la experiencia del infante con su madre puede involucrar adoración por su pie. Si esto deja una huella en la conducta sexual durante este período puede llegar a transformar el pie en el primer objeto de excitación sexual. Sin ser consciente de las diferencias sexuales de hombres y mujeres, y la primera parte del cuerpo al que mira a partir de ahora es el objeto por el cual empezará a desarrollar fetichismo. En el ejemplo del fetichismo del pie, Freud teorizó que el niño miraba introvertidamente a la gente y lo primero que se encuentra es el pie:

signo de humillación. La consciencia de algún modo atribuye al pie propiedades sexuales una vez que su imagen queda anclada en el inconciente.

La relación entre la adoración de pies y la sumisión masoquista es muy frecuente, pero esto no quiere decir que el fetichismo de pies esté ligado necesariamente a estas prácticas. El fetichismo es un recurso metonímico de descripción cargado de una simbología particular que, como se ha expuesto, deriva en distintas interpretaciones. En nuestro caso, el fetichismo resulta una extensión de la genitalidad hacia objetos ajenos al cuerpo sensorial, una cosificación de los genitales en un acto perverso que revierte los cánones sexuales y colocan en su lugar otros elementos que escapan, en algunos casos, o posibilitan, en otros, un análisis pormenorizado de la sintomatología sexual. Fetichismo que gana espacio en la era industrial donde las partes del cuerpo quedan reducidas ante la existencia de elementos externos invasores de la intimidad sexual.

Denegación, suspenso, espera, fetichismo, conforman la constelación de la novela masoquista. Theodor Reik<sup>79</sup>, dentro del ámbito del psicoanálisis, estableció cuatro características fundamentales del masoquismo que pueden explicarse como mecanismos novelescos: la significación especial de la fantasía, es decir, la forma del fantasma o del fetiche (el fantasma vivido por sí mismo o la escena soñada, dramatizada, ritualizada, indispensable al masoquismo); el factor suspensivo (la espera, el retraso, donde se expresa el modo como actúa la angustia sobre la tensión sexual impidiéndole crecer hasta el orgasmo); rasgo demostrativo o persuasivo (con el que el masoquista exhibe el sufrimiento, el malestar y la humillación); el factor provocador (el masoquista reclama agresivamente el castigo como aquello que disuelve la angustia y le otorga el placer prohibido)<sup>80</sup>. Entonces, la existencia de otro, como fantasía o representación en una persona real, se vuelve necesaria en la literatura pornográfica masoquista, sólo desde ese otro el masoquista puede sentir, padecer dolor, el otro se lo proporciona como complemento de su sexualidad:

Pero también experimento que su belleza extraordinaria, verdaderamente divina, me tiende magníficas emboscadas. No es esto una atracción del corazón, que nazca en mí; es sujeción física, lenta, pero, por lo mismo, completa (p. 58).

---

<sup>79</sup> No sólo un eminente profesional del psicoanálisis aplicado sino también un erudito en literatura y antropología.

<sup>80</sup> Cf. Reik 1971: 45-88.

— ¡Hágalo! —exclamé medio espantado, medio encolerizado—. Si sobre la armonía de las ideas puede fundamentarse una unión, las pasiones proceden de los grandes contrastes. Nosotros somos dos contrastes que se yerguen hostilmente uno contra el otro, y si tengo que compartir ese amor, me es odioso, me causa miedo. Dado ese estado de cosas, no puedo ser sino martillo y yunque. Seré yunque. No puedo ser dichoso sin ver el objeto amado. Podría amar a una mujer, mas sólo siéndome cruel.

—No; velada, ciertamente, no; pero entre pieles —exclamó riendo—. ¿Quiere usted ver las mías? (p. 89).

#### **4.4. La Afrodita y las mujeres de Masoch**

Las protagonistas en Masoch tienen en común sus formas opulentas, un carácter altanero, una voluntad imperiosa, cierta crueldad. Un primer tipo es la mujer pagana, la griega, la hetera o la Afrodita generadora de desorden, de confusión genérica, pues es hermafrodita:

Vive para el amor y la belleza, el puro instante. Sensual, ama a quien le place y se entrega a quien ama. Partidaria de la independencia de la mujer y de la brevedad de las relaciones amorosas. Mujer con carácter y voluntad de hombre: es hermafrodita (p. 20).

La víspera de su muerte me tomó aún en su lecho, y durante los muchos meses en que se extinguió sobre un sillón de ruedas, me decía a menudo, bromeando: «¿Tienes ya un adorador?» Yo enrojecía de vergüenza. «No me engañes», añadió una vez. «Eso es repugnante; pero busca un buen mozo, o mejor, muchos. Eres una buena mujer; pero, como una niña, necesitas juguetes.» No será necesario decirle a usted que, mientras él vivió, no hubo adorador; pero así hizo de mí lo que *soy*: una griega (p. 24).

Pero la vence, en segundo lugar, Afrodita, el principio femenino, capaz de travestir a partir de un principio de dominación. “El hombre tiembla cuando la mujer se hace su igual”. Moderna, denuncia el matrimonio, la moral, la Iglesia y el estado, como invenciones del hombre que es preciso destruir:

Así es como sueñan ustedes la mujer moderna, mujercitas histéricas que en su camino de sonámbulas hacia un hombre ideal soñado no llegan a estimar al hombre mejor, y que, en medio de sus lágrimas y sus luchas, faltan diariamente a sus deberes cristianos, hoy engañadas y engañadoras mañana, siempre buscadas y eligiendo y siempre fracasadas en la elección de su amor. Esas mujeres ni son nunca dichosas ni dan la felicidad, acusando a la fatalidad siempre, en tanto que yo, para estar tranquila, quiero amar y vivir como Helena y Aspasia vivieron. La naturaleza no ha hecho durables las relaciones del hombre y la mujer [...] ¿Me negará usted que nuestro mundo cristiano ha entrado en la putrefacción? (p. 7).

Afrodita surge en *La Venus*, al principio, como un sueño. Un tercer tipo es la sádica, a quien le place hacer sufrir, torturar. Aunque su formación resulta impulsada por un hombre: es cruel, entrega aquello que el hombre le solicita: “La naturaleza la entrega al hombre por la pasión que le inspira, y la mujer que no hace del hombre su súbdito, su esclavo, ¿qué digo?, su juguete, y que no le traiciona riendo, es una loca” (p. 24).

En *La Venus* la protagonista comienza como Afrodita y termina sádica. Al principio se identifica con la mujer del sueño, es hermafrodita. Pero al final de la novela se conduce como sádica. Instada por el tercero, el griego apolíneo, hace que éste flagele a Severino:

Imposible es describir los sentimientos que experimenta un hombre maltratado por un rival feliz ante la mujer a quien adora [...] Lo más ignominioso es que, en mi dolorosa situación, bajo el látigo de Apolo y las risas de Venus cruel, experimenté al principio una especie de encanto fantástico, ultrasensual. Pero el látigo de Apolo disipó pronto ese encanto poético. Los golpes llovían sobre mí; apreté los dientes, y el sueño voluptuoso, la mujer, el amor, se desvanecieron para mí (p. 126).

La novela termina pues en el sadismo: Wanda huye con “Apolo” hacia nuevas crueldades, en tanto que Severino se hace el mismo sádico o, como dice Goethe, si se debe ser “yunque o martillo”, se vuelve “martillo”.

Pero en *La Venus*, aún cuando todo empiece con el tema de la hetera y acabe en el tema sádico, lo esencial ha acontecido entre ambos temas. Estos dos tópicos no expresan el ideal masoquista sino los dos polos entre los cuales este ideal se desliza y se

suspende. Comienzo y fin del juego, donde el masoquismo pierde su razón de ser. Temor, repugnancia y atracción, Wanda se vuelve sádica sólo a fuerza de no poder cumplir el papel que Severino le impone: “Usted mismo ahogó mis sentimientos con su devoción novelesca y su loca pasión”. Resumen del sentimentalismo suprasensual.

De esta manera se pasa de la figura al problema, a partir de la fantasía creada en la niñez y que flota como fantasma fetiche desde el cual se eleva el problema, hasta la estructura teórica en que el problema se plantea<sup>81</sup>. Por lo tanto, la introducción de la teoría freudiana se hace nuevamente indispensable. En efecto, para acercarnos a la definición de masoquismo, Freud distingue un masoquismo erógeno, uno moral y uno femenino<sup>82</sup>. El primero, el masoquismo erógeno, el placer (gusto) de recibir dolor, se encuentra también en el fundamento de las otras dos formas; se le atribuyen bases biológicas y constitucionales. El segundo se manifiesta como un sentimiento de culpa generalmente inconciente.

Antes de referirnos al masoquismo femenino, haremos una breve reseña sobre el masoquismo en el varón. Para Freud esta tipología de masoquismo concede suficiente información sobre las fantasías de personas masoquistas, que desembocan en el acto onanista o figuran por sí solas la satisfacción sexual. Las escenificaciones reales de los perversos masoquistas responden a esas fantasías, ya sean ejecutadas como un fin en sí mismas o sirvan para producir la potencia e iniciar el acto sexual. En ambos casos – aquellas no son más que la realización escénica (*spielerische*) de las fantasías- el contenido manifiesto es el mismo: ser amordazado, atado, golpeado, dolorosamente, azotado, maltratado de cualquier modo, sometido a obediencia incondicional, ensuciado, denigrado. La interpretación más inmediata se basa en que el masoquista quiere ser tratado como un niño pequeño, desvalido y dependiente, pero, en particular, como un niño díscolo, así lo revela Severino:

Es innata en mí, y ya de niño di muestras de esta predilección. Además, la piel ejerce una acción excitante sobre todas las naturalezas nerviosas, casi en general, como todas las leyes físicas. Es una atracción física, tan extraña como excitante (p. 60).

---

<sup>81</sup> Cf. Deleuze 2001: 57.

<sup>82</sup> Cf. Freud 1986: 167.

Tales prácticas ponen a la persona en una situación característica de la feminidad, esto significa, ser castrado, ser poseído sexualmente a través del látigo, en tanto extensión del pene. Por eso se le ha dado la denominación de “femenina” a esta tipología de masoquismo, aunque gran parte de sus elementos apuntan a la vida infantil.

Indudablemente es un hombre hermoso, más aún, un hombre como nunca vi otro. Parece un Belvedere de mármol; tiene los mismo músculos suaves, pero de acero; el mismo pelo encrespado; pero lo que le da una belleza característica es que carece de bigote y de barba. Si tuviese las caderas más anchas, se le tomaría por una mujer disfrazada. La boca es enteramente femenina, con labios de león que dejan entrever los dientes, dando, a veces, a su rostro una expresión cruel. ¡Es Apolo desollando vivo al sátiro Marsyas! (p. 122).

Marsyas, en este caso, y dentro de la mitología griega, era un sátiro que desafió a Apolo en un concurso musical. Apolo y Marsyas se enfrentaron en una competencia musical en el que el ganador podía tratar al perdedor como quisiera. Los jueces fueron las Musas, por lo que Marsyas perdió el torneo y fue desollado vivo en una cueva cerca de Celea en castigo por su *hybris* al desafiar a un dios. Apolo clavó entonces la piel de Marsyas en un árbol, cerca del lago Aulocrene, y su sangre formó el río Marsyas (afluente del Meandro, que desemboca en éste cerca de Celea). Por lo tanto, Severino al representarse en el lugar de Marsyas muestra esta sumisión que debió aceptar Marsyas como perdedor ante Apolo. La piel extraída de su cuerpo enfatiza el fetiche o fantasía del masoquista, pero también la presencia del dolor-placer en el propio cuerpo que necesita del otro para sufrir. En este sentido, el masoquismo femenino se basa en el masoquismo primario, erógeno, el placer de recibir dolor. El masoquismo se explica en relación al sadismo y ambos conectados a la idea de pulsión de destrucción.

En un primer acercamiento a la teoría psicoanalítica nos encontramos rápidamente con la idea fundamental para el estudio de la sexualidad humana: la libido. La tarea de la libido consiste en volver inocua esta pulsión destructora (o de muerte). La desvía en buena parte hacia fuera, la dirige hacia los objetos del mundo exterior. Recibe entonces el nombre de pulsión de destrucción, pulsión de apoderamiento, voluntad de poder. Un sector de esta pulsión es puesta directamente al servicio de la pulsión sexual. Es el



sadismo propiamente, representado en la mujer sádica. Otro sector no obedece a este traslado hacia fuera permanece en el interior del organismo: es el masoquismo erógeno, originario<sup>83</sup>.

#### 4.5. Contrato sexual

Las palabras de Goethe, «deberás ser yunque o martillo», no tienen mejor aplicación que a las relaciones entre hombre y mujer.

Sacher-Masoch, *La Venus de las pieles* (p. 12).

La noción de contrato asume la presencia de dos factores -la libertad y la autoridad- en interacción. En efecto, existe contrato pedagógico en la medida en que dos partes se comprometen a establecer y, luego, a vivir una relación educativa. Uno de los contratantes es un alumno imaginario, Severino, hijo magnífico del campo que se hace hombre a sí mismo:

Volví, pues, tranquilamente al hogar doméstico y le ayudé, durante dos años, a soportar los cuidados y responsabilidades de su puesto. Entonces aprendí lo que ignoraba hasta entonces, y ahora me parece tan confortante como un vaso de agua a un ebrio. *Aprendí a trabajar y a cumplir mis deberes.*

Mi padre murió y me convertí en propietario, sin cambiar por esto. Llevo botas de campo y vivo con la moderación que tendría si mi padre viviese aún y me diera esta lección, mirándome (p. 127).

El otro es un maestro único, sádico, llamado déspota, una verdadera institutriz ilustrada. Las condiciones que hacen posible este contrato, son las siguientes: en el campo, dentro de la naturaleza, alumno y preceptor son inseparables, mutuamente deben profesarse cariño y amor:

---

<sup>83</sup> Cf. Freud 1986: 169.

Hace diez días que no paso una hora sin ella, salvo las noches. Arde en mí siempre el deseo de contemplar sus ojos, de tener sus manos entre las mías, de oír sus palabras, de acompañarla constantemente.

Mi amor me parece un golfo, un abismo sin fondo en que me hundo cada vez más, y del que no podré salir ya.

Hoy nos hemos tendido a media noche ante la estatua de Venus, en la pradera. Yo cogí flores, que puse sobre sus rodillas, y ella tejió guirnaldas, con que coronamos a nuestra diosa.

[...] Es una tibia noche de estío perfumada. Wanda y yo estamos sentados en un balcón, bajo el doble techo de la fronda de las trepadoras y de las estrellas del cielo. En el fondo del parque se deja oír la lenta, lamentable llamada amorosa del gato, mientras que, sentado a las plantas de mi diosa, yo le hablé de mi juventud (p. 136).

Acerca de su alumno, la institutriz afirma: “sólo me debe obedecer a mí”, por su parte, su única condición es la de ser sádica. Se trata de un proceso de humanización en el que la Venus induce una petición y una exigencia hacia su alumno sin manifestar inducción inicial y así el alumno vive el proceso de hacerse hombre en contacto con una mujer; el alumno aprende a ser hombre, logra la autonomía, en el sentido kantiano.

La ambivalencia apolínea es un signo dominante en la medida en que, por una parte, asume una identificación de la institutriz con su alumno. Es decir, Wanda necesita gozar de la confianza de Severino y jugar con él a fin de propiciar el apego. Pero, por otra parte, la institutriz es un modelo a proponer, necesariamente apartado del alumno, quien buscará apropiarse de tal modelo: el paradigma de la “déspota”.

El objetivo estratégico para iniciar el aprendizaje de la autonomía es el de vivir libre y no contar más que con uno mismo; es necesario enseñar “a sufrir” y “a morir” para afianzar el desarrollo del niño. La adquisición de conocimientos y la producción de ideas a partir de la práctica de la esclavitud y de la constante humillación le permiten al sujeto alcanzar la conciencia “para sí”.

Los medios elegidos para inculcar la enseñanza se agrupan en un orden descendente de prioridad: la naturaleza (la pradera, lugar bucólico de ensoñación pero también de planificación de las lecciones despóticas), las cosas (el pie, las pieles) y los hombres (por un lado, la presencia final del Apolo personificado en un tercero en discordia que busca dominar a Wanda, a la institutriz que ha aprendido del placer en el sufrimiento de

Severino y ahora ella quiere experimentar ese dolor aprehendido, por otro, la muerte del padre y la vuelta al campo); porque la concepción pedagógica recalca la práctica, aquella del mundo físico, que Rousseau asocia al sentir de la propia existencia. O sea, el aprendizaje de la autonomía se lleva a cabo mediante el uso de las herramientas que representan las cosas, la acción; se trata de servirse de los instrumentos que nos ofrece la existencia sin importar el mundo al que pertenezcan. Rousseau también alude a la educación de los sentidos, ligada al instrumento que es el placer, los sentimientos y las pasiones que se experimentan cumplen una función pedagógica instrumental de producción de humanidad. Humanidad que se produce como parte del dolor, donde los roles se intercambian, pues la institutriz no es quien enseña sino el alumno, y ésta enseña a partir de aquellos preceptos que el alumno *susurra* a sus oídos: “Tiene usted la virtud de un verdadero déspota”.

Aparece entonces una nueva didáctica que descansa en el uso de los objetos sensibles e intelectuales, es decir, de la cosa representada y sobre una metodología de la actividad reflexiva; en efecto, Rousseau recomienda conformar ideas a partir de relaciones reales, mediante la observación, el examen crítico del objeto, la analogía, el análisis y la síntesis: el placer a través del fetiche-dolor.

De esta manera emerge la idea de contrato autoridad-libertad que tiene su origen en la afectividad de las personas. El ser íntimo, al verse estimulado, dirige entonces su actividad de apropiación hacia las herramientas internas y externas que convierte en instrumentos para su aprendizaje de la autonomía. Sobre el contenido del contrato y de cada uno de sus términos, los parámetros autoridad y libertad funcionan dentro del marco de una interacción caracterizada por una problemática de la alteración. En efecto, el proyecto es descrito en términos de esclavitud, sometimiento y constricción, y lo pedagógico es ligado al sentimiento de la muerte donde se encuentra la idea según la cual, ser educado, pone en juego un proceso de cambio de la persona, de las representaciones del ser: “[...] me quedé en un rincón, como un niño que aguarda el castigo”, y prosigue:

—Haré todo, todo lo que usted quiera, pero sin perderla; esa idea me...

—Levántese. Obedecí.

—Verdaderamente es usted un hombre extraño. ¿Quiere usted poseerme a ese precio?

—Sí, a cualquier precio.

— ¿Y qué valor tendría mi posesión para usted— aquí reflexionó, sus ojos tomaron una expresión inquieta, desconfiada —si yo no le amase a usted, si quisiese pertenecer a otro? (p. 75).

Y sentencia: “[...] necesito apurar la copa de los sufrimientos y de las torturas, ser maltratado y engañado por la mujer amada, cuanto más cruelmente, mejor. ¡Es un verdadero goce!”. Por eso el látigo funciona como elemento esencial en la practica disciplinaria: “—¿Qué Sewtschu? Lo que tienes que hacer es obedecer, obedecer—. Y descolgó el *kantschuck*<sup>84</sup> que pendía entre las armas”.

El educador es un personaje importante que tiene entre sus manos la vida y la muerte del niño. Su capacidad pedagógica de transformación del otro depende de la adhesión del alumno, o sea, del reconocimiento de su autoridad. Y su acción pedagógica consiste en ejercer su autoridad sobre el alumno. Porque la necesidad de nuestra especie implica una relación de dominación cultural propia de la humanización. Esto es, justifica la autoridad y el poder del preceptor mediante la “ley de la necesidad”, que trae consigo la libertad. Debido a ello, la autoridad es una cosa necesaria: significa ser amado, respetado por el alumno, a condición de que el maestro se entregue y ame a los demás. Concluido el papel del preceptor, la autoridad de éste permite al alumno convertirse, a su vez, en autor y así construir su propia imagen de la autoridad. En este sentido, Rousseau describe la filosofía de la libertad como pura invención del espíritu, una ilusión que la vivencia pedagógica de la captación necesita. Insiste en la acción pedagógica de la dialéctica imaginario-real-simbólica: “sólo lo que quisierais que haga, debe él querer”.

*La nueva Eloísa* describe la evolución de la autoridad que, en el contexto de una comunidad y de la relación amorosa, asume dimensiones específicas. Se observa, ya para concluir, que el contrato pedagógico autoridad-libertad, tal como lo concibe Rousseau, devuelve al concepto de autoridad su sentido etimológico y su función de convertir, llegado el momento, al otro en autor. Esto es lo que legitima su proyecto pedagógico-político.

*El contrato social* describe la esencia de los elementos que sobre el plano político constituyen la soberanía política característica del contrato autoridad-libertad. Para Rousseau, este contrato instituye un orden social, un derecho sagrado que concreta una

---

<sup>84</sup> Látigo largo de mango corto.

necesidad como base de todas las demás. Sin embargo, este derecho es convencional y no natural. Pero, por el hecho de que el hombre nace libre, sin tener derecho a desprenderse de ésta, no existe fundamento alguno para la tiranía, la eliminación de la libertad. Luego fundamenta el cambio político y su legitimidad en la institución de la libertad, excluyendo ésta una relación de dominación o el sometimiento, como se verifica cuando Severino obtiene la libertad luego de un duro proceso que le permite aprender a ser hombre. Al existir el principio de libertad el hombre-pueblo, ya presente en Sade, es libre; de ahí se desprende que la legitimidad de un gobierno proviene del pueblo, pues éste es libre de aceptar o rechazar cualquier gobierno. Condición para ello es que el pueblo se apropie del poder y represente a la autoridad.

En cuanto a la formación del marido y de la esposa, *La nueva Eloísa* y *Emilio* reproducen los aspectos más significativos del pensamiento de Rousseau con respecto al matrimonio y a las costumbres conyugales, otra forma del contrato artificial. Una serie de aprendizajes ligadas a la alteración psicoafectiva, el aprendizaje del duelo de una parte de sí sustituida por el otro en tanto complemento de la anterior, también marca la clínica de la conyugalidad. El aprendizaje de la expiación se encuentra en la relación amorosa. No obstante el aprendizaje más significativo quizá es el de un sistema de compensación entre los dos amantes o entre marido y esposa. Cada uno repara, de manera alternada, el narcisismo del otro, en una compensación simbólica de la abstinencia, de los movimientos amor-dolor. Así, la educación negativa del marido y de la esposa toma en cuenta, de manera prioritaria, elementos internos de las personas soberanas para formar una psicología móvil y sublimadora.: “—Viviremos juntos —añadió—. Participaremos de nuestras costumbres para ver si nos convienen. Yo le concedo a usted todos los derechos de un esposo, de un adorador, de un amigo. ¿Está usted satisfecho?” (p. 100).

Massoch invita a sus lectores a la actividad instituyente de lo imaginario. Le propone averiguar hacia dónde se dirige uno al actuar. El alumno podrá convertirse en un ciudadano y adquirir una identidad sociopolítica, sometiéndose a una institución que es la función del preceptor; ahora bien, crear un sujeto de derecho implica una pedagogía de la negatividad donde la autoridad del maestro, utilizando la función instrumental de la libertad, construye la positividad del súbdito.

En esta pedagogía, la libertad desempeñará un papel importantísimo hasta llevar al hombre - libre- a querer sólo lo que puede, y a hacer aquello que le conviene, apartarse del dolor para evitar la muerte. Pues el ciudadano en formación permanece dependiente del sistema social o vuelve a éste para evitar la mutua depravación. Para desmitificar las relaciones de dominación y luego para reconstruir la sociedad dentro del marco de un contrato de asociación, esta pedagogía presupone una formación realista del ciudadano a partir de la idealización de sus funciones a través de la introyección de sus derechos. Esta formación toma elementos de las realidades externa e interna; al abordarlas en el proceso de producción de conocimientos, se establece un procedimiento inductivo, caracterizado por el descubrimiento a partir de lo que se observa, se ve, se escucha y se siente. También el alumno -Severino- evoluciona desde el espacio-tiempo personal hacia los espacios-tiempos de los mundos más alejados (y primigenios, el padre y el campo, en tanto lugar de la infancia) y desde lo útil hasta lo sociopolítico de la desigualdad sexual con negación de la complementariedad.

De este modo, la formación del ciudadano exige lecturas representativas del modelo contractual: la historia pluralista es preferida a la uniformidad. La mitología griega y romana se evoca a menudo en la obra, actitud neoclásica que utiliza la estrategia comparativa y descriptiva de lo ideal.

El hombre nuevo que propone Rousseau, es decir, el ciudadano, debe ser formado de acuerdo con ciertas perspectivas. En el Libro V de *Emilio*, demuestra la implicación del autor y la importancia del objeto. El mismo constituye su propio objeto de conocimiento. De este modo, el sentimiento del yo impulsa la educación de la idea política en la formación del ciudadano. Es decir, para que haya un ciudadano, es necesario que la ley sustituya al hombre. Libre de vivir y actuar a través de la ley instituyente, el ciudadano en formación se vuelve autor-actor a fin de gobernar las cosas y no a los hombres. De esta forma, el aprendizaje del acto de soberanía, legitima su futuro estatus de sujeto de derecho, miembro de la asociación dentro del contrato social. La imagen de lo social crea la identidad social y política: en las relaciones entre padres e hijos dentro de la familia, en las relaciones amos-esclavos.

La tesis fundamental según la cual resulta posible la institución del sujeto de derecho consiste en que el hombre no es un instrumento al servicio de los demás y sí, por tanto, poseedor de todos los derechos económicos, políticos, etc. La libertad tiene los límites

de la honestidad y a fin de que la sociedad no se apropie del hombre, Masoch cuenta con el sentir interior y la apertura a la humanidad.

Deleuze atiende a la forma del contrato en la relación masoquista. El contrato aparece como la forma ideal y la condición necesaria de la relación amorosa.

Como se ha mencionado en párrafos anteriores, en su tratado *El contrato social* nos acerca una versión de la teoría contractual. Esta teoría tiene puntos en común con la tradición individualista de Locke, aunque también se diferencia de aquella en muchos aspectos. El postulado de Rousseau emplea el lenguaje jurídico propio de las relaciones privadas entre los hombres. A partir de su observación de la sociedad, constituida en ese entonces por masas sometidas al rey, discurre acerca del vínculo que existe entre el soberano y los súbditos. Descarta que el vínculo se halle en la fuerza o la sumisión, sino que por el contrario, los hombres voluntariamente renuncian a un estado de natural inocencia para someterse a las reglas de la sociedad, a cambio de beneficios mayores inherentes al intercambio social. Este consentimiento voluntario se materializa a través de un contrato.

Para Rousseau, el hombre primigenio (el que estaba en el estado de naturaleza) es un ser sin maldad, en el que predominan dos sentimientos básicos: el amor a sí, es decir el instinto de autoprotección y la piedad (repugnancia por el sufrimiento ajeno), pero a medida que va creciendo la población se van juntando en grupos, esa unión crea falsas necesidades y, para cubrirlas, el hombre inventa la agricultura y la ganadería, pero cuanto más tiene el hombre más desea y ciertas personas acumulan riquezas, de manera que sufriendo por sus vidas y por sus riquezas debido a los celos creados promueven un pacto, este pacto será el primer código jurídico.

El contrato masoquista no expresa solamente la necesidad del consentimiento de la víctima, sino el don de persuasión, el esfuerzo pedagógico y jurídico mediante el cual la víctima erige a su verdugo. Se suscribe un contrato con la mujer-verdugo. La obligación del masoquista está marcada por la *palabra*.

#### **Contrato entre la señora Wanda de Dunaiew y el señor Severino de Kusiemski**

«El señor Severino de Kusiemski quiere, desde el día de hoy, ser el prometido de la señora Wanda de Dunaiew, renunciando a todos sus derechos de amante y obligándose, *bajo palabra de honor y caballero*, a ser su esclavo, en tanto que ella no le conceda libertad.

Como esclavo de la señora Dunaiew, tomará el nombre de Gregorio, y se compromete a satisfacer sin reservas todos los deseos de la susodicha señora, su dueña, obedeciendo todas sus órdenes, siéndole humildemente sumiso, considerando cualquier merced que reciba como Una gracia extraordinaria.

La señora Dunaiew, no sólo adquiere el derecho de golpear a su esclavo por las faltas que cometa, sino también el de maltratarle por capricho o por pasatiempo, incluso hasta matarle, si le place. Queda, en suma, en su propiedad absoluta.

Si la señora Dunaiew concede libertad a su esclavo, el señor Severino de Kusiemski se compromete a olvidar todo lo que, como esclavo, haya podido sufrir, y a no vengarse jamás, en ninguna manera por ningún medio y bajo ninguna especie de consideración, ni a ejercitar acción alguna contra aquélla.

Por su parte, la señora Dunaiew se obliga a comparecer vestida de pieles con la mayor frecuencia ante su esclavo, incluso cuando se muestre cruel para con él.

Hecho hoy...»

El segundo documento *sólo contenía estas palabras*:

«Cansado de las decepciones de un año de existencia, pongo fin libremente a mi vida inútil» (pp. 80-81).

Se observará en este contrato la precisión de las cláusulas: confieren a la mujer más derechos y le retira al sujeto protagonista todos sus derechos, incluido el derecho al nombre, el honor o la vida, dejándolo en condición de no-persona y esclavo. En este sentido el contrato de la Venus cambia el nombre de “Severino” por el de “Gregorio”. Dependencia ilegítima del otro sobre uno, teniendo en cuenta el problema de la esclavitud y la necesidad de abolición.

La precipitación del contrato permite advertir que las situaciones contractuales establecen la ley, pero que cuanto mejor se establezca más cruel se torna y más derechos restringe de una de las partes contratantes (en este caso, la parte instigadora). El sentido del contrato masoquista es proferir el poder simbólico de la ley a la imagen femenina (o de la madre, en sentido lacaniano). “No hay masoquismo sin contrato o sin cuasi-contrato”<sup>85</sup>. El culturalismo de Masoch tiene dos aspectos: uno estético, que se desarrolla según el modelo del arte (la representación de la historia contada con la imagen pintada), y otro jurídico que responde al modelo del contrato y la sumisión.

---

<sup>85</sup> Cf. Deleuze 2001: 80.



En *La Venus de las pieles* nos hallamos ante una víctima que busca un verdugo y que tiene necesidad de formarlo, de persuadirlo y de hacer alianza con él para acometer extrañas empresas. Por eso el masoquista elabora contratos, mientras el sádico abomina todo contrato y los vulnera. El sádico tiene necesidad de instituciones<sup>86</sup>; el masoquista de relaciones contractuales. La Edad Media distinguía dos clases de *diabolismo* o dos perversiones fundamentales: una por posesión y la otra por pacto de alianza. El sádico piensa en términos de posesión instituida y el masoquista en términos de alianza contraída. La posesión es la locura propia del sadismo, el pacto, la del masoquista. El masoquista tiene que formar a una mujer déspota. Tiene que persuadirla, y hacerla “firmar”. Es un educador en esencia. Y corre los riesgos de fracaso inherentes a cualquier empresa pedagógica. En todas las novelas de Masoch, la mujer persuadida conserva una última duda, una especie de temor: comprometerse a un rol al que se la insta pero que tal vez no pueda sostener, pecando por defecto o por exceso. En *La mujer divorciada*, la heroína exclama: “El ideal de Julián era una mujer cruel, una mujer como Catalina la Grande<sup>87</sup>, y yo, desgraciadamente, era cobarde y débil”. Y Wanda en *La Venus*: “Tengo miedo de no poder hacerlo, pero quiero probar, por ti, mi bien amado”; o, incluso: “Cuidado, que puedo aficionarme”.

No obstante, y para finalizar, debemos tener presente que la idea de contrato, dentro del ámbito del derecho, no supone la posibilidad de posesión de la vida de una persona, pues ni los esclavos eran considerados personas. Por lo tanto, el contrato de esclavitud en el cual el amo entra en posesión de un siervo para realizar con él cuanto considere digno de su gratitud resulta en fantasía del protagonista. El contrato representa, en *La Venus*, una posesión invertida: esto es, el poseedor no es quien posee sino el poseído. La

---

<sup>86</sup> El sádico instaura un nuevo orden, un orden que le es propio y que resulta arbitrario respecto del orden socio-cultural.

<sup>87</sup> Catalina II de Rusia, Catalina la Grande (emperatriz de Rusia desde 1762 hasta 1796). Era famosa por sus apetitos sexuales y sus numerosos amantes. Ordenó que se construyera una habitación secreta llena de cuadros y esculturas que mostraban escenas eróticas y pornográficas, en las que no faltaban violaciones, pedofilia ni zoofilia. Sin embargo, la anécdota de que murió al ser penetrada por un caballo no tiene base alguna. Muy probablemente, Catalina debió padecer un ataque cardíaco mientras estaba sentada el 6 de noviembre de 1796, y murió en la cama sin recuperar el conocimiento. Basándose en la filosofía de las luces, Catalina creó una estructura para reformar las leyes. Se instituyó una comisión legislativa que representaba a todas las clases salvo a los siervos, pero se disolvió antes de que pudiera ser eficaz, tal vez porque había pasado a ser demasiado conservadora.

Catalina II de Rusia es una de las representantes más significativas del despotismo ilustrado.

actitud masoquista conduce a asegurar su condición de esclavo mediante la posesión del objeto de deseo o de la cosa amada, sólo en calidad de usufructo de tal propiedad.

## **Epílogo**

A modo de conclusión, establecemos la distinción jurídica entre el contrato masoquista y la institución sadeana: el contrato supone por principio la voluntad de los contratantes, define entre éstos un sistema de derechos y deberes, no puede oponerse a terceros y su validez es de limitada duración; la institución define en general un estatuto de larga duración, involuntario (se impone desde el nacimiento como parte necesaria de la relación hombre-sociedad) e intransferible, estatuto constitutivo de un poder, de una potencia y cuyo efecto puede oponerse a terceros. Pero más notable para nuestro análisis es la oposición del contrato y la institución sadeana a la ley: el contrato es generador de una ley, sin perjuicio de subordinarse a ésta y de reconocer su superioridad, aunque esta última desborda y desmiente las condiciones que le dieron nacimiento; en cambio la institución se presenta en un orden diferente a la ley, haciendo inútiles las leyes y remplazando el sistema de derechos y deberes por un modelo dinámico de acción, poder y potencia, sin más, el sádico no se encuentra subordinado a ninguna ley, pues se constituye el mismo en la ley. Por ende, la institución hace degenerar la ley mientras se considera superior a ésta. Eugenia termina ejecutando un acto cruel y despótico: el asesinato diferido de su propia madre (acepta inocular una enfermedad nociva mediante la penetración genital), madre que representa a la Ley. Un contemporáneo a Sade, Saint-Just, reclama, en *Las instituciones republicanas*, muchas instituciones y pocas leyes, y proclama que nada se habrá hecho en la república mientras las leyes prevalezcan sobre las instituciones. Pues las leyes ligan las acciones, las inmovilizan y moralizan. Las instituciones sin leyes serían modelos de acciones libres, anárquicas y en movimiento constante, en revolución permanente, en estado de inmoralidad constante, he aquí resumida la ideología filosófica de Sade.

Por el contrario, cada vez que consideramos las ideas masoquistas notamos lo siguiente: la más estricta aplicación de la ley tiene en este caso particular un efecto contrario al esperado moralmente (los latigazos, por ejemplo, lejos de castigar o de prevenir una erección la provocan, y aún peor, la garantizan). Es una demostración de lo

absurdo. El masoquista que considera la ley como proceso punitivo, empieza por hacerse aplicar la punición y en este movimiento encuentra una razón que lo autoriza y le ordena experimentar el placer que la ley estaba encargada de prohibir. La punición es primera, el deseo es después, en lo que la aplicación del castigo hace posible. La cultura del castigo queda desmaterializada como pena e idealizada en fantasía masoquista. Así se desexualiza el deseo en el abandono de las metas puramente sexuales o genitales. Lo cual no debe entenderse como un abandono de la sexualidad en el sentido freudiano, sino como *desgenitalización*. Con el masoquismo, incluido o derivado del s. XIX, la sexualidad se desgenitaliza, se opaca, se traduce a otros tópicos eufemísticos que proceden desde lo sexual genital. Ahora bien, ¿qué hacemos con el pene y la vagina, producimos y reproducimos en la intimidad, los analizamos, los diseccionamos, los incorporamos al discurso científico anatómico, hacemos un museo de su perversión infante o los desviamos a discurso de laboratorio? Mientras olvidamos al sádico que utiliza la soga para simular suicidio (escena gráfica y significativa presente en *Justine*) para llegar al borde de la muerte y experimentar la insoportable levedad de lo genital, se experimenta en el recinto masoquista la mejor manera de sentir placer y gozar de su usufructo. El sádico por excelencia es genital, es radicalmente genital. Es el infante-parlante cargado de todos los estadios o fases freudeanas. El masoquista no. Las instituciones son la derivación de lo genital. Las instituciones son el mayor fetiche que recrea el masoquista, pues formado por éstas, vuelve a ellas permanentemente, como máquina generadora de otras leyes que institucionalicen sus múltiples prácticas. La ley es la causa de su obrar, es un sujeto legislador. La dialéctica de la disciplina, entendida como el procedimiento lógico de la mentalidad racional que se funda en la negación de la ley para su consecuente reafirmación, genera sujetos pornológicos que encuentran en la práctica cotidiana no institucionalizada por la razón moral, esto es, la sexualidad, una manera de exponer los mecanismos de control de la sociedad planificada por el pensamiento ilustrado elaborando un discurso pornográfico donde se maquina un modelo social alternativo de relación social libre de moralismos. En suma, desarrollan una dialéctica disciplinar a partir de la reafirmación de la condición sexual del ser humano.

De esta manera, entre institución y ley, a la pornografía literaria se la levanta de su olvido y se la resignifica como eslabón fundamental de la historia moderna occidental y

del imaginario sujeto histórico contemporáneo. Su vigencia y actualidad permiten deducir el origen de prácticas sociopolíticas que encuentran en las alusiones a la sexualidad su modalidad de representación a modo de transgresión.

#### **BIBLIOGRAFÍA CITADA**

AGAMBEN, Giorgio (2005). *Profanaciones*. Trad. F. Costa y E. Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

ARCAND, Bernard (1991). *El jaguar y el oso hormiguero. Antropología de la pornografía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

BATAILLE, Georges (1957). *L'érotisme*. Paris: Minuit.

BEAUVOIR, Simone de (1952). "Faut-il brûler Sade", en *Les Temps modernes*, diciembre de 1951-enero de 1952; pp. 1002-1033.

CAILLOIS, Roger (1940). "Theorie de la fête", en Pierre Drieu La Rochelle (dir.). *La Nouvelle Revue Française*, N° 316.

CAPRIO, Adolfo (1998). *La metafísica como libertad y sentido*. Buenos Aires: Glauco.

DELEUZE, Gilles (2001). *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Trad. de I. Agoff. Buenos Aires: Amorrortu (ed. francesa de 1967).

DWORKIN, Andrea (1981). *Pornography, Men Possessing Women*. London: Women's Press.

FERGUSON, Frances. (2004). *Pornography, the Theory. What Utilitarianism Did to Action*. Chicago: The University of Chicago.

FOUCAULT, Michael. (1991). *Historia de la sexualidad*. Trad. de T. Segovia. Buenos Aires: Siglo XXI. (Primera edic. francesa de 1976).

FOUCAULT, Michael. (1995). *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books. . (Primera edic. francesa de 1977).

FREUD, Sigmund (1986). «El problema económico del masoquismo», en *Obras Completas*. Trad. de José Luis Etcheverry. Vol. XIX (1924<sub>1</sub>).

FREUD, Sigmund (1996). «El malestar de la cultura», en *Obras Completas XXI*. Trad. de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu (1930<sub>1</sub>).

HEGEL, G.W.F. (1973). *Fenomenología del espíritu*. Trad. de W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica (1930-1931<sub>1</sub>).

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor (2001). *Dialéctica de la Ilustración*; Madrid: Trotta (1947<sub>1</sub>).

HYDE, Montgomery H. (1973). *Historia de la Pornografía*. Buenos Aires: La Pleyade.

KANT, Immanuel (1963). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785).

KANT, Immanuel (1993). *Crítica de la Razón Práctica*. Buenos Aires: Losada (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788).

KANT, Immanuel (2004). *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Losada (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781).

KANT, Immanuel (2005). *Crítica del Juicio*. Buenos Aires: Losada (*Kritik der Urteilskraft*, 1790).

LACAN, Jacques (2005). *Escritos 2*. México: Siglo XXI (ed. francesa de 1966).

LE BRUN, Annie (1986). *Soudain un bloc d'abîme, Sade*. Paris: Pauvert.

MACKINNON, Catherine, y Richard POSNER (1997). *Derecho y Pornografía*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

MUKAROVSKY, Jan. 1977. *Escritos de estética y semiótica del arte*. Barcelona: Gustavo Gili.

PÉREZ JARA, Carlos (2005). «La pornografía, o el erotismo del otro» [en línea]. *El Catoblepas, Revista crítica del presente* 36.

<<http://www.nodulo.org/ec/2005/n036p18.htm>>. [Febrero 2005].

REIK, Theodor (1971). *Le masochisme*. Paris: Payot (Primera trad. del alemán al inglés, New York: Grove Press Inc. 1941).

VAZ FERREIRA, Carlos (1949). “Conclusiones sobre los problemas de la libertad y del determinismo”, en *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias* N° 4, Montevideo.

VON KRAFFT-EBING, Richard (1955). *Psicopatía sexual*. Buenos Aires: El Ateneo (1886<sub>1</sub>).

#### **BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA**

ARIÉS, Philippe y DUBY, Georges. (1990). *Historia de la vida privada*, 10 tomos. Madrid: Taurus.

Atkins, J. (1973). *Sex in Literature. Vol. 2: The Classical Experience of the Sexual Impulse*, London.

BERBEGLIA, Carlos Enrique. 1995. "Pornografía, Obscenidad, Erotismo: ¿sólo variables lingüísticas?", en *Revista Sexualidad*, XVI. APDEBA.

CASTILLA DEL PINO, C. *et al.* (1993). *La obscenidad*. Madrid: Alianza.

DIAMOND, Irene (1980). "Pornography and Repression. A Reconsideration" en *Signs*, vol. 5 nro. 4; pp. 686-701.

EASTON, Susan M. (1994). *The Problem of Pornography. Regulation and the Right to Free Speech*. London: Routledge.

GENETTE, Gérard (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.

GEREZ AMBERTÍN, Marta (1993). *Las voces del superyó*. Buenos Aires: Manantial.

KYLE-KEITH, Richard (1961). *The High Price of Pornography*. Washington.

HUNT, L. (ed.) (1993). *The invention of pornography*. New York: Zone Books.

HUTCHEON, Linda (1985). *A Theory of Parody. The teachings of twentieth Century Art Forms*. New York: Methuen. (Traducción de la cátedra: Lit. Moderna I).

KAPLAN, Helen (1981). *Trastornos del deseo sexual*. Grijalbo: Barcelona.

KARLHEINZ, D. (1993). *Historia sexual del cristianismo*. Zaragoza: Yalde.

KENDRICK, Walter (1987). *The Secret Museum, Pornography in Modern Culture*. Harmondsworth: Penguin Books.

MARÍ, Enrique Eduardo (1983). *La problemática del castigo. El discurso de Jeremy Bentham y Michel Foucault*. Argentina: Hachette.

MOSHER, D. L. (1988). "Pornography Defined: Involvement Theory, Narrative Context, and Goodness of Fit", en *Journal of Psychology and Human Sexuality* 1; pp. 67-85.

REA, Michael (2001). "What is Pornography?", en *Nous*, Vol. 35; pp. 118-145.

SANTANA HENRÍQUEZ, G. (ed.) (2002). *La palabra y el deseo. Estudios de literatura erótica*. Las Palmas de Gran Canaria.

STEWART, D.J. (1977) "Pornography, obscenity and capitalism", en *AntR*, 35; pp. 389-398.

VANOYEKE, Violaine (1991). *La prostitución en Grecia y Roma*. Madrid: Edaf.