

La recepción del pensamiento grecolatino en *La filosofía en el tocador* del Marqués de Sade: Una lectura hermenéutica

Marcos Fabián Polisená¹ y Julieta Videla Martínez²

Función del mito en la Antigüedad y en la Modernidad

Frédéric Monneyron y Joël Thomas sostienen en *Mitos y Literatura* (2002, p. 17) que el mito da cuenta de un saber que, sin él, se nos escaparía.

El mito es [según Boulogne citado por Monneyron y Thomas] una re-presentación imaginaria y dramatizada de lo desconocido, una representación eficaz al punto de ser admitida por todos los miembros de una comunidad y de ser luego transmitida por la tradición, una representación que tiene su eficacia porque consigue domesticar lo invisible de acuerdo con el conjunto de los otros conocimientos vigentes. (2002, p. 17).

Los antiguos recurren al pensamiento mítico para develar los misterios del cosmos y su generación. Sin embargo, una de las mejores respuestas para Monneyron y Thomas es la de Claude Calame, quién plantea que el mito es una narración que da cuenta principalmente de los orígenes del mundo. En su esfuerzo por esclarecer la función del mito en la antigüedad, el autor destaca su aspecto social primordial.

La tradición enciclopedista moderna nos ha transmitido la dicotomía mito-lógos, producto del positivismo y el cientificismo, que desemboca en

¹ UNC. videlamartinezjulieta@gmail.com

² UNC. mfpolisena@gmail.com

una concepción reduccionista que afirma que la filosofía nació en el siglo VI a.C., con Tales de Mileto. Sin embargo, cabe hacer alusión a la etimología de la palabra *μῦθος* para disolver esta injusta dicotomía. En griego, *μῦθος*, no significa otra cosa que *discurso*, al igual que *λόγος*, sólo que se trata de dos modalidades diferentes de discurso. La primera apela a metáforas y, a veces, a entidades trascendentales para ofrecer una explicación ya sea, cosmológica o metafísica de los orígenes del mundo y su devenir. En cambio, *λόγος*, es también un discurso, pero evita apelar a tales recursos.

Eric Selbin en *El poder del relato: Revolución, rebelión, resistencia* (2012, pp. 79-89) aborda la función del mito en épocas de crisis tal como lo fue la Revolución Francesa (1789-1799) y destaca su carácter imaginativo y organizativo en cuanto a la complejidad del mundo y “sobre quién es uno en el mundo”. Los mitos, para Selbin, revelan cómo fueron el mundo y la sociedad y cómo deberían ser.

La filosofía en el tocador se caracteriza por ser un “tejido de discursos” (Monneyron y Thomas, 2002, p. 33) que crea un efecto hipercomplejo de ejes de sentidos en los cuales el lector se pierde. Este tejido dificulta leer el diálogo entre el relato literario y el mito, porque el carácter heterogéneo de la obra reúne en su entramado una multiplicidad de discursos tales como el político, religioso, filosófico, literario y mítico, los cuales, a su vez, se ven atravesados por el discurso argumentativo.

El mito de Edipo sirve de “cardinal” (Barthes, 1977, p. 19) en la obra del Marqués (2010, diál. II p. 31). La joven Eugenia, que es educada en la filosofía del libertinaje por Mme. de Saint-Ange, su hermano y Dolmancé, declara amar a su padre y odiar a su madre. Al mismo tiempo, Mme. Saint-Ange y su hermano practican una relación incestuosa que junto con los diversos argumentos de la obra, van a justificar la sodomización, el envenenamiento con sífilis y la costura de los órganos sexuales de la madre de Eugenia, Mme. de Mistival. En suma, la destrucción total de este personaje tan despreciado por su hija.

En el folleto político que Dolmancé compró en “el Palacio de la Igualdad” (Sade, 2010, p. 140) se retoma el carácter incestuoso -típico del complejo edípico- que debe funcionar en las bases de una sociedad republicana, ya que es una práctica que “se encuentra en el origen mismo de las sociedades [...] En pocas palabras, oso asegurar que el incesto debería ser la ley de todo gobierno cuya base es la fraternidad” (Sade, 2010, p. 178).

El segundo mito que aparece numerosas veces en la obra es el de Ganímedes y Júpiter (Sade, 2010, p. 7, p. 183). El dios Júpiter (Zeus en griego) se vio seducido por la belleza de Ganímedes, entonces se transformó en un águila y lo secuestró, llevándose lo consigo al Olimpo. Estas figuras divinas constituyen parte del argumento a favor de la sodomía y en contra de la reproducción sexual.

La figura de Venus (Afrodita en griego) es resemantizada a lo largo de todos los diálogos sádicos para nombrar los órganos sexuales de las mujeres o de los hombres, tal es el caso de los “dos montes de Venus” y el “cetro de Venus” (Sade, 2010, p. 23), o también para definir el saber y proceder erótico como “los misterios de Venus” (Sade, 2010, p. 17) a los que va a ser iniciada la señorita Eugenia.

El pensamiento antiguo en *La filosofía en el tocador*

El mismo año en que fue publicada *La filosofía en el tocador*, Friedrich Schiller (2016 [1795], p. 70) afirma:

Pero por poco que reparemos en el carácter de la época, ha de asombrarnos el contraste imperante entre la forma actual de la humanidad y la forma de la de otrora, en particular la de la griega. La fama de la cultura y el refinamiento, que con justicia hacemos valer frente a toda naturaleza que sea meramente tal, no puede beneficiarnos frente a la griega, que se desposó con todos los atractivos del arte y con toda la dignidad de la sabiduría, sin ser por ello, como la nuestra, su víctima. Los griegos nos avergüenzan no simplemente por una sencillez que es ajena a nuestra época; ellos son al mismo tiempo nuestros rivales, incluso con frecuencia nuestros modelos, cuando se trata de aquellas mismas ventajas con que acostumbramos consolarnos de lo antinatural de nuestras costumbres. Rebosando de forma y a la par de contenido, cultivando la filosofía y a la par la creación, con delicadeza y a la par con energía, los vemos aunar la juventud de la fantasía con la virilidad de la razón en una humanidad magnífica. (2016 [1795], p. 70)

Conforme a la lectura de los coetáneos de Sade tal como Schiller podemos inferir que los hombres del Siglo de las Luces, bajo el dominio de la Razón tenían como meta recuperar el esplendor de la humanidad de la antigüedad sobre todo griega, donde —según el panorama de los intelectuales modernos— todo el universo era un organismo vivo y en permanente interacción, en contraste

con la forma actual de la humanidad moderna en la que asomaba y amenazaba un perverso paradigma del progreso científico con la fragmentación del mundo, del pensamiento y del hombre mismo.

Cuando aún gobernabais el bello universo,
estirpe sagrada, y conducíais hacia la alegría
a los ligeros caminantes,
¡bellos seres del país legendario!,
cuando todavía relucía vuestro culto arrebatador,
¡qué distinto, qué distinto era todo entonces,
cuando se adornaba tu templo,
Venus Amazusia

Cuando el velo encantado de la poesía
aún envolvía graciosamente a la verdad,
por medio de la creación, se desbordaba la plenitud de la vida (...)

Donde ahora, como dicen nuestros sabios,
sólo gira una bola de fuego inanimada,
conducía entonces su carruaje dorado
Helios con serena majestad (Schiller, 2002, p. 15).

Si bien Sade manifiesta este anhelo de la época en su obra, creemos que la lectura de nuestro objeto de análisis debe ser cautelosa esencialmente porque se trata de un “tejido de discursos”, como ya lo hemos subrayado, atravesado tanto por el arte (literatura) como por la política.

En una primera lectura, y teniendo en cuenta por un lado, la función del mito en la Antigüedad como discurso iniciático que pretende explicar los orígenes del mundo y la dimensión invisible para los ojos humanos, y, por otro, la función del mito en la Modernidad —específicamente en épocas de crisis— como narrativa que permite organizar el mundo, y saber quiénes somos dentro de él, podemos interpretar que Sade intenta organizar ese mundo revolucionario que está viviendo, incluso podemos pensar que crea un nuevo mundo posible, a partir de la base de figuras míticas como Venus, Marte, Minerva, Júpiter

o Hércules, figuras histórico-míticas como Teodora, la esposa del emperador Justiniano, y Lucrecia, el prototipo de mujer romana; y mitos como Edipo y Júpiter y Ganímedes.

Sin embargo, esta primera lectura no es tan sencilla como para concluir con la simple idea de que Sade intenta construir un mundo nuevo a partir de la literatura. Una segunda lectura se concentra en la estructura en la que se introduce el pensamiento antiguo. Si revisamos el folleto político que trae Dolmancé y que utiliza para fines didácticos en su reunión de enseñanza de la filosofía del libertinaje, podemos observar la manifestación “explícita” en apariencia como para sentar las bases para una particular República:

[Apología de la religión pagana]

Puesto que creemos en la necesidad de un culto, imitemos el de los romanos: las acciones, las pasiones y los héroes: esos eran sus respetables objetos (Sade, 2010, p. 145).

Dadnos, pues, en este caso, la que conviene a hombres libres. Dadnos los dioses del paganismo. De buena gana adoraremos a Júpiter, Hércules o Palas (Sade, 2010, p. 148).

[Apología del robo como perversión natural]

Si recorremos la Antigüedad, veremos el robo permitido y recompensado en todas las repúblicas de Grecia; Esparta y Lacedemonia lo favorecían abiertamente; algunos otros pueblos lo consideraron una virtud guerrera; es un hecho que mantiene el coraje, la fuerza, la destreza, todas las virtudes, en pocas palabras, que son útiles para un gobierno republicano y por lo tanto para el nuestro (Sade, 2010, p. 164).

[Valoración de la prostitución de la mujer]

Entre los tártaros, cuanto más se prostituía una mujer, más honrada era; llevaba públicamente en el cuello las señales de su impudicia y no se estimaba en absoluto a las que no estaban así adornadas (Sade, 2010, p. 177).

[Naturalización de distintas formas de asesinato de los niños]

Hasta el traslado de la sede del Imperio, todos los romanos que no deseaban alimentar a sus niños los arrojaban en los vertederos de basura. Los antiguos legisladores no tuvieron ningún escrúpulo en consagrar a los niños a la muerte. Aristóteles aconsejaba el aborto (Sade, 2010, p. 192).

El hecho de que semejantes delitos sean justificados y argumentados en un discurso político republicano y que el elemento argumentativo fundamental se sostenga sobre el pensamiento antiguo, nos hace dudar de semejantes afirmaciones. Sostenemos que la ironía en clave de parodia desborda su narrativa y por lo tanto el discurso republicano, como la idealización del pensamiento antiguo se encuentra parodiados en *La filosofía en el tocador*, al tiempo que los elementos de la Antigüedad funcionan para desnaturalizar, como decía Schiller, “las costumbres” de la Modernidad.

La ironía en la obra del Marqués parece figurarse como una luz que encandila, especialmente por la osadía de semejantes tesis explícitas. Sin embargo, no es una luz transparente toda vez que no deja vislumbrar a simple vista lo que está parodiando. Así, entendemos junto con de Beauvoir que su ironía “es lo suficientemente sutil como para no malograr sus delirios” (Del Barco, 2010, p. 256). En consecuencia, la primera lectura relacionada con la creación de un mundo nuevo a partir de las bases del pensamiento antiguo se derrumba. En realidad, su proceso político-literario intenta mostrar, cuanto menos desnaturalizar ese mundo ordenado por el Dios del cristianismo, el Dios del progreso (la Razón), la monarquía y la república desde una posición particular ante dichos pilares.

La política del discurso literario en *La filosofía en el tocador*

Si reconocemos que se está parodiando el discurso de la República, o por lo menos, de la Revolución Francesa (1789-1799), es porque estamos frente a la politicidad de la literatura de Sade. Rancière afirma (2010, p. 16) que “la política comienza precisamente cuando ese hecho imposible vuelve en razón.” En efecto, se nombra y se habla de la prostitución, de las relaciones incestuosas, del asesinato, del robo, de la sodomía y de los sujetos que los practican, para evidenciar esa máquina humana descompuesta que sangra y hace sangrar sin parar, pero de la que no se habla, de la que permanece invisible.

Sade, a través de su literatura, interviene en el reparto de lo sensible que define el mundo que habitamos. En una lectura superficial, las escenas “voluptuosas” podrían darnos la sensación de desorden. Tradicionalmente, traducimos la palabra griega *χάος* como desorden, sin embargo, es más propicio entender *χάος* no como desorden, sino más bien, como “otro orden”. Esto sirve para explicar, por ejemplo, cómo las escenas sexuales están perfectamente

pautadas y ordenadas, pautas que se rompen cuando todos los participantes llegan al éxtasis y se confirma el cierre de ese orden a través de acotaciones como “Cada uno a su sitio, ahora” (Sade, 2010, p. 98) o “la figura se rompe” (Sade, 2010, p. 134). Estas citas no hacen más que demostrar cómo se dispone la estructura de los diálogos, a saber, siempre antecede una escena “voluptuosa” y “lúbrica”, a continuación, se “rompe la forma” y finalmente procede una reflexión filosófica que argumenta las perversiones a través de la Razón. Interpretamos esta disposición como un juego entre las nociones de “impulso sensible” y de “impulso formal” -imperantes en el discurso idealista- en el que lo sensible tiene forma y la forma -la razón- justifica lo irracional. Este juego consiste en mofarse de sus contemporáneos idealistas debido a que escenas impúdicas como estas son completamente absurdas y salvajes para estos últimos.

Visto que en *La filosofía del tocador* se construye el orden del mundo a partir de sus restos descompuestos, desnaturalizándolo, a la vez que se reconstruye “otro orden” en el que tienen un lugar todas las prácticas y todos los sujetos elididos del reparto común, Sade encarna en su obra una revolución más profunda, “una revolución de la existencia sensible en sí misma y no solamente de las formas del Estado” (Rancière, 2004, p. 44). La politicidad de *La filosofía en el tocador* radica en la autonomía de una forma de experiencia sensible, en otras palabras, en hacer visible la máquina humana chirriante y sangrienta que se oculta al tiempo que se delinean nuevas formas de lo común en donde participan todos los que no tienen voz. Por lo tanto, la política de la literatura de *La filosofía en el tocador* deviene metapolítica, porque no sólo cuestiona las formas del Estado, sino que también propone “una revolución del modo mismo de producción de vida material” (Rancière, 2004, p. 41).

Conclusión

A modo de conclusión, sostenemos que el pensamiento antiguo greco-romano es una pieza fundamental en el tejido discursivo de *La filosofía en el tocador*. Constituye un arma de doble filo que merece una lectura atenta para poder dar cuenta de un complejo funcionamiento, esto es, de dos prácticas estético-políticas. La primera permite mostrar y explicar lo “invisible” que para la antigüedad referiría a los orígenes del cosmos, mientras que, para Sade, en la modernidad, apunta a manifestar lo invisibilizado por el Estado y

a la vez desnaturalizar el mundo descompuesto y fragmentado en la Francia de 1795, tal como los hace Schiller. La segunda trata de reconstruir, a partir de los desperdicios de esa máquina humana, “otro orden” que le da espacio y voz a los que no los tienen, a partir del discurso iniciático del mito.

Los mencionados procesos políticos de la literatura del Marqués inscriben su obra en una metapolítica incomprendida que merece una relectura abierta a diversas interpretaciones. Esta perspectiva lectora propicia, abona y enriquece diferentes recepciones al tiempo que (re)inserta una figura controvertida —la del autor en cuestión— en un ámbito otro de la sociedad, anima, finalmente, una renovada reflexión sobre la posición filosófica, política y literaria del Marqués de Sade en la historia de las ideas.

Referencias bibliográficas

- Apollinaire, G. (1909). *L'oeuvre du Marquis de Sade [La obra del Marqués de Sade]*. París. Éditions Bibliothèque des Curieux. París.
- Barthes, R. (1966). Introducción al análisis estructural de los relatos. Buenos Aires. Centro editor de América Latina. Recuperado de <http://soda.ustadistancia.edu.co/>
- García Gual, C. (2003). *Diccionario de mitos*. Madrid. Siglo XXI de España.
- Gaves, R. (1985a). *Los Mitos Griegos I. b, Los Mitos Griegos II.* Madrid. Alianza.
- Grimal, P. (1989). *Diccionario de Mitología griega y romana*. Barcelona. Paidós.
- Lacoue-Labarthe, P. (2010). *La imitación de los modernos: (Tipografías 2)*. Buenos Aires. Ediciones La Cebra.
- Monneyron, F. y Thomas, J. (2002). *Mitos y literatura*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Otto, W. F. (2012). *Los dioses de Grecia*. Madrid. Siruela.
- Rancière, J. (2010). *Política de la literatura*. Buenos Aires. Libros del Zorzal.
- Rancière, J. (2004). *El malestar en la estética*. Buenos Aires. Capital Intelectual.
- Sade, D. A. F. (2010). *La Filosofía en el Tocado*. Buenos Aires. Colihue.
- Sade, D. A. F. (1979). *Sistema de la agresión: textos filosóficos y políticos*. Barcelona. Tusquets Editores.
- Sebastián Yarza, F. I. (1972). *Diccionario Griego-Español*. Barcelona. Sopena.

- Selbin, E. (2012). *El poder del relato: Revolución, rebelión, resistencia*. Buenos Aires. Interzona.
- Schiller, F. (1795). *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Mendoza. Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras.
Recuperado de <http://bdigital.uncu.edu.ar/>
- Schiller, F. (1788). *Poesía filosófica*. Madrid. Poesía Hiperión.
- Steuding, H. (2004). *Mitología griega y romana*. Buenos Aires. Quadrata.