

Exceso y transporte: más allá de la ‘destrucción’ lascasiana

EXCESS AND TRANSPORT: BEYOND FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS’ ‘DESTRUCTION’

Enrique Flores*

Resumen: Este artículo forma parte de una investigación más amplia sobre la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de fray Bartolomé de las Casas, desde el punto de vista de la crueldad. Se centra en la lectura teológica o religiosa del marqués de Sade realizada por Pierre Klossowski en *Sade, mi prójimo* y sometida a crítica por Annie Le Brun en *Sade, de pronto un bloque de abismo*, así como en los aspectos de ambos textos relativos a la violencia y el goce que iluminan, desde un ángulo extraño, la obra lascasiana —en particular, sus conexiones con la ‘suspensión’ y el ‘éxtasis’, y con esas ‘exquisitas maneras de crueldad’ descritas por Las Casas en su opúsculo—.

Palabras clave: literatura; análisis literario; crónicas; Conquista; Las Casas; Sade; Klossowski; Le Brun

Abstract: This article, from the standpoint of cruelty, is part of a broader research on *A Short Account of the Destruction of the Indies*, by fray Bartolomé de las Casas. It focuses on the theological or religious reading of Marquis de Sade by Pierre Klossowski in *Sade My Neighbor*, with a critique by Annie Le Brun in *Sade: A Sudden Abyss*, as well as on the aspects of the texts above regarding violence and the enjoyment they produce, from a strange angle, in the work of Las Casas, particularly its connections to ‘suspension’ and ‘ecstasy’ and with those ‘exquisitely cruel manners’ described by Las Casas in his opuscle.

Keywords: literatura; literary analysis; chronicles; Conquest; Las Casas; Sade; Klossowski; Le Brun

* Universidad Nacional Autónoma de México, México
Correo-e: adugobiri@gmail.com
Recibido: 26 de junio de 2020
Aprobado: 10 de octubre de 2020



Ray Bartolomé de las Casas, clérigo y autor de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, es el artífice de esa admirable y excesiva máquina de conquista que genera, en una puesta en escena aterradora del goce y la violencia del deseo —como se apunta en el “Argumento” de la *Brevísima*— “una manera de éxtasi y suspensión de ánimos, con exquisitas especies de crueldad” (65).¹ ¿Cómo se asocia esa visión extrema de la destrucción conquistadora, que en otro trabajo he vinculado con el ‘árbol del crimen’ o el ‘sistema de la agresión’ sadianos (Barthes, 1997; Sade, 1979), con la figura monástica de un heredero de judíos conversos, encomendero convertido en fraile y ‘defensor de los indios’? ¿Cómo explicar su virulenta denuncia de la violencia conquistadora como feroz encarnación de la parábola evangélica de los lobos y las ovejas, en el marco de la fe cristiana de un descendiente de judaizantes perseguidos o de una *teología política* que condujo a la implantación de las *Leyes Nuevas*, por no hablar del *nihilismo* que asoma o no puede dejar de vislumbrarse en la *desesperación* de innumerables escenas crueles de la *Brevísima*, o en aquella inversión de los dogmas y prácticas cristianas ejecutada por los conquistadores? ¿No hay ahí un germen de *ateísmo* o de una ‘*ateología*’ no formulada?

Pero aquí no se trata aún de sumergirse en la ‘materia’ lascasiana, sino más bien de *extender* aquella asociación sadiana y llevarla a otros extremos, por ejemplo, el que se refiere a las interpretaciones ‘religiosas’ de la obra de Sade —la impugnación es de la poeta y gran crítica sadiana, Annie Le Brun—, es decir, las lecciones de algunos de los más célebres intérpretes de dicha obra, comenzando por Pierre Klossowski, autor de los ensayos reunidos en las sucesivas

ediciones de *Sade, mi prójimo*, pero también Bataille, Blanchot y Lacan, que también elogia a Klossowski. El caso de este último es especialmente atractivo por su vínculo con *Acéphale*, Nietzsche y Bataille, y sobre todo por su experiencia como novicio benedictino y dominico, aun cuando su ‘conversión’ se manifieste como abjuración y transgresión ‘*ateológica*’. Aquí, me limitaré a abordar uno de esos ensayos —“Bosquejo del sistema de Sade”—, el que más tempranamente escribió Klossowski² y el que mejor representa, según el teólogo y pornógrafo, las claves de lectura sadiana emanadas del ‘misticismo ateo’ de *Acéphale*.

*

Al inicio de su obra monumental *Sade, de pronto un bloque de abismo*, Annie Le Brun apunta su crítica a un intento sintomático de comparar las “construcciones sadianas” con el “castillo interior” de santa Teresa de Ávila, resumido así: “El castillo del alma tiene muchos puntos comunes con el castillo de la carne, que es el castillo de Sade” (Le Brun, 2008: 32). La frase, proveniente de un libro de Béatrice Didier (1989),³ tendría el mérito de “materializar, o más bien de ejemplificar [...], la tradición de una lectura religiosa de Sade” (Le Brun, 2008: 32). representada emblemáticamente por las obras de Georges Bataille, Pierre Klossowski —que, haciendo eco del título de su libro, señala en su epígrafe que un santo como Benoît-Joseph Labre hubiera dicho del Marqués de Sade, “sin vacilar”: “*Es mi prójimo*” (1970)—, y Maurice Blanchot. Pero esa tradición podría remontarse al siglo XIX y encarnarse en la famosa *Apología de Sade*, del poeta ‘maldito’ inglés Algernon Charles Swinburne: “Acérquense

1 Todas las citas pertenecientes a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* corresponden a Las Casas, 1984, por lo cual sólo se anota el número de página. Para ahondar en los estudios sobre esta obra pueden consultarse los trabajos de Flores, 2019, 2021 y 2022.

2 Sin embargo, consta que Klossowski reescribió sustancialmente su ensayo para la reedición de 1967, que manifiesta una influencia esencial de las nociones psicoanalíticas de narcisismo y sadismo (Gallop, 1981: 101).

3 El título original de la obra era *Sade: une écriture du désir*. Tomo la traducción del libro de Le Brun (2008: 32).

y oirán palpar en esa carroña embarrada y sangrienta las arterias del alma universal, las venas colmadas de sangre divina. Esa cloaca está llena de cielo; hay algo de Dios en esas letrinas” (Swinburn, en Annie Le Brun, 2008: 33).

La poeta piensa más que en nadie en Bataille, en la “convicción desesperada que era su fuerza” y en la “noción de transgresión” —“avatar religioso de la dialéctica”— que aspira a “reconducir al mundo de lo sagrado a aquel para quien no existe lo sagrado [...] para quien «no hay nada sagrado»” (Le Brun, 2008: 33). Así, Bataille se esfuerza en conectar la blasfemia con el “sacrificio” (Le Brun, 2008: 25) y en reducir el “exceso sadiano” al asimilarlo a la “comunidad negativa”, a la “conjuración sagrada” a la que aspiran tanto él como Blanchot, atentando contra la “desacralización de la idea misma de comunidad” que Sade no considera “imposible” (Le Brun, 2008: 34). “La visión erótica de Sade, esencialmente atea, [tampoco] puede concordar con la de Bataille, esencialmente mística”, añade Le Brun, “por no decir religiosa” (2008: 130). Algo similar sucede con la “confusión” de muerte y excitación sexual, la “fascinación fundamental por la muerte” que Bataille le atribuye a Sade (Le Brun, 2008: 131), para quien el erotismo “no abre a la muerte sino que es la expresión de la vida” (Le Brun, 2008: 132). En Bataille, lo mismo que en Blanchot, operaría una “experiencia negativa” copiada sobre el “modelo de la *teología negativa*” amparada en una “metafísica de la negatividad” (Le Brun, 2008: 133). Más todavía, dice Le Brun: Bataille se ve obligado a “parasitar” a Sade “para no hundirse de inmediato en el *misticismo*” (2008: 134). ¿Qué significa esa supuesta y, para Bataille, “evidente *monotonía* de los libros de Sade” como expresión de “un acontecimiento *indecible*”, y en un autor que justamente se propone “decirlo todo”? (Le Brun, 2008: 235-236). Sin cuestionar “la fuerza negadora del pensamiento de Sade”, dice Le Brun, ¿cómo afirmar que “la esencia de sus obras es *destruir*”, y que esta misma fuerza apunta, como afirman Bataille

y Blanchot, a la destrucción del autor y de su obra por un “*arrebato* del lenguaje” que suplantaría a la realidad y únicamente dejaría persistir la “realidad absoluta del lenguaje”? (2008: 236-237). ¿Y cómo aceptar la concepción, compartida por Bataille y Blanchot y aplicada a un pensamiento impulsado justamente en “la alegría *salvaje* del decir”, de un “lenguaje-caída”, un “lenguaje-renunciamento”, un “lenguaje-expiación” (Le Brun, 2008: 239), convirtiendo, así, el “furor” del cuerpo, el “*exceso*” sadiano, en una triste “teología de la falta”? (Le Brun, 2008: 240).

¿Y Las Casas? ¿No podría hablarse en su obra de una ‘fascinación’, un ‘éxtasis’ negativo, una suerte de ‘teología del mal’ latente y a menudo visible en la *Destrucción*? ¿No hay una oscilación entre el enunciar, en un “arrebato del lenguaje”, lo más extremo y la ‘suspensión de ánimos’ ante una crueldad *inefable*? ¿No radica el poderío de la obra en su ‘fuerza negadora’ y no puede decirse de ella que la esencia de sus visiones radica en el ‘*destruir*’? ¿No existe una dimensión de la ‘falta’, la ‘caída’, el ‘renunciamento’ o la ‘expiación’ en la herencia del judío converso, en la ‘conversión’ del encomendero? ¿Y no son todos esos los aspectos de una dimensión *religiosa*, en el seno de una teología o de una crisis de la teología, en el marco de un escenario de conquista, violencia y *crueldad*?

La posición de Klossowski es muy próxima a la de Bataille. Annie Le Brun cita, por ejemplo, un fragmento de *Sade, mi prójimo* en el que se afirma que “Sade convirtió la criminalidad de sus contemporáneos en su destino personal”, y no sólo eso, sino que, para escándalo de la poeta, “quiso expiarla por sí solo en proporción a la culpabilidad colectiva que su conciencia había investido” (Klossowski, en Annie Le Brun, 2008: 104). *Expiación* y *culpabilidad* serían, así como en Bataille, la clave de la obra de Sade, lo que provoca una feroz reacción de Le Brun, que contesta: “así como las masas no se remiten a un hombre fuerte en razón de que éste manifieste la voluntad de sacrificarlas, tampoco Sade quiso

sacrificarse ni convertirse en la *víctima expiatoria* de quien fuera o de lo que fuera” (2008: 105). Lo que el teólogo pretende, en capítulos como “Bajo la máscara del ateísmo”, es “trasplantar e imponer la perspectiva cristiana en el horizonte vacío que Sade intenta mostrarnos desesperadamente” (Le Brun, 2008: 108). “Es preciso no haber leído *Las 120 jornadas de Sodoma* o no querer leerlo”, dice asimismo Le Brun, “para llegar a pretender que Sade podría entregarse al tráfico de energía que supone la noción de *redención* colectiva o individual” (2008: 109). Los conceptos mismos de ‘*sacrificio*’ y ‘*transgresión*’, fundamentales en la obra de Bataille, reaparecen en Klossowski articulando sus nociones de ‘ultraje’, ‘perversión’, la más sofisticada forma de ‘monstruosidad integral’ —formulada en “El filósofo perverso”⁴ y retomada en las correcciones del “Bosquejo del sistema de Sade”— (Le Brun, 2008: 135), y ‘perversidad polimorfa’, de inspiración psicoanalítica y que alimentaría la interpretación klossowskiana de la ‘monotonía’ y la ‘*repetición*’ en Sade:

El perverso persigue la ejecución de un gesto único; es cuestión de un instante. La existencia del perverso se vuelve la perpetua espera del instante en que pueda ejecutar *ese gesto* [...]. Ejecutar ese gesto equivale para él a *la totalidad del hecho de existir* (Klossowski, en Annie Le Brun, 2008: 137).

Interpretación ésta muy klossowskiana en tanto se aplica perfectamente a las obras de Klossowski, pero contribuye a explicar, desde un nuevo punto de vista, el ‘estilo’ lascasiano en la *Brevísima*, con su monotonía retórica juzgada y condenada como patológica, y la secuencia infinita de *crueidades* generada por la máquina conquistadora.

4 “*Le philosophe scélérat*”, que en distintas traducciones se vierte como ‘malvado’ o ‘perverso’, significa: “Personne qui a commis ou est capable de commettre un crime”. Del latín ‘*sceleratus*’: ‘criminal’.

*

La “Advertencia” de *Sade, mi prójimo*, contiene una síntesis de la lectura klossowskiana del Divino Marqués —como llamaron a Sade los surrealistas—. “El ateísmo racional es el heredero de las normas monoteístas” y aspira a la “soberanía del hombre”, en tanto que Sade persigue su “desintegración”, constituyéndose su pensamiento como una “*crítica del ateísmo*”. Pero esta crítica coexiste con su contrario: “Sade hace del ateísmo la «*religión*» de la monstruosidad integral”, ‘religión’ que comporta una ‘*ascesis*’ —de la “reiteración apática de los actos” — y reintroduce “el carácter *divino* de la monstruosidad”, encarnada “por medio de *ritos*”. Así, no es el ateísmo el que libera la “*monstruosidad sadiana*”, sino ésta la que desracionaliza el ateísmo, racionaliza su propia monstruosidad y recobra a su manera la monstruosidad de la religión (Klossowski, 1970: 11-12). Dicha síntesis no sólo prueba con puntualidad la ‘lectura religiosa’ condenada por Le Brun, sino que describe y pone en juego —como se vislumbra en los puntos más extremos de la *Destrucción* lascasiana— la compleja dialéctica que conecta la religión y el ateísmo, la inocencia y la monstruosidad.

El propio Klossowski, por lo demás, reconoce haber caído en la tentación de una lectura “dogmática ortodoxa”, contraria a la influencia de los “heresiarcas” y en particular de “la gnosis maniquea de Marción en su aspiración a la pureza incorpórea”, así como del “culto del orgasmo de los carpocratianos” (1970: 13). Tal religiosidad herética penetrada profundamente por un *maniqueísmo* ha sido, a lo largo del tiempo, otra fuente insistente de condena de la *Destrucción* lascasiana. Llama la atención el significado central de la sodomía como “hecho primitivo irreducible”, “goce estéril del objeto estéril”, “simulacro de destrucción de las normas”, y núcleo de “aberración” afectiva y de la razón tanto en la “emoción sadiana” como en la teología política de la conquista (Klossowski, 1970: 12).

“Monstruosidad”, dice Klossowski, pero también “*inocencia*”. Años después, en “El filósofo perverso”, escribirá que “Sade quiso transgredir el acto mismo del ultraje por un estado permanentemente de movimiento perpetuo”, lo que Nietzsche llamó “*la inocencia del devenir*” (Klossowski, 1970: 39). Pero, en su “Bosquejo del sistema de Sade”, advertía que “con la capacidad de imaginar *ad infinitum* monstruosos reflejos, el hombre, privado como está de libertad”, se halla siempre, sin embargo, “en busca de una *libertad perdida*” que suple la imaginación —de una “libertad original” en que resuena aquella “*inocencia original*” o edénica que en la *Brevísima* alterna sus figuras con los excesos de crueldad, y cuya pérdida deja expuesto al hombre a “fuerzas oscuras” que “no dejan de indicar *lo que antes de había poseído* y se ha perdido ahora”, aunque esta indicación siga siendo “tan oscura como aquellas fuerzas”, *salvajes*, libradas a esa imaginación e “irreductibles a toda explicación racional”— (Klossowski, 1970: 73).

Así comienza a vislumbrarse, en la *Brevísima*, la figura inocente del “*salvaje*”, la contraparte de aquel díptico que opone a la “*crueldad*” de los conquistadores la “*bondad*” original de los indios. Pero lo que priva, en ese primer “Bosquejo del sistema de Sade”, es “ante todo un estado de *mala conciencia* del gran señor libertino”, tanto más exigente cuanto más empuje recibe de las “fuerzas irracionales de su personalidad” (Klossowski, 1970: 74). Es “la *mala conciencia* del depravado libertino” (Klossowski, 1970: 79) proyectada hacia el exterior como impulso que lo “*subleva*, a él, apologista de la arbitrariedad, contra toda institución, contra toda ley, «humana y divina»” —contrariamente al fraile dominico, cuya ‘*mala conciencia*’ de antiguo *encomendero* lo impulsará a convertirse en *apologista* de los indios contra la arbitrariedad, contra una “máquina” conquistadora que impone con su acción destructora unas instituciones y unas leyes que son la parodia o la *perversión* de las “humanas y divinas”—, pero que se origina

en otro “*proceso interior* [...] que le hace su conciencia”. Y quizás ese “*castigo* que le procura su voluntad inconsciente, ese *castigo inicuo*, le es necesario para ganar su proceso interior”, dice Klossowski (1970: 74).

El proceso del ateísmo en Sade, esto es, la “liquidación de la noción del mal”, pasará por distintas fases y adoptará varias formas, que el pornógrafo resume así: “la de una *teología destructiva* nacida de la *mala conciencia* del gran señor libertino”; “la de un materialismo ateo, materialista, estoico y antisocial”, relacionado con la “*teoría del crimen puro*”, y “la de una *ascesis*: la ascesis de la *apatía*” (Klossowski, 1970: 78). Estas fases podrían proyectarse, como en un negativo fotográfico o en una solarización, en la escritura de la *Brevísima*, con un múltiple efecto de oscurecimiento y sobreexposición, de intensificación e inversión, de alumbramiento y aniquilación. Y es que todo sucede en ese despliegue escritural, teatral o de imágenes proyectadas en un escenario o pantalla fantasmal, como si esa obra fuera regida por una máquina de destrucción, una teoría del crimen bordeada por el ateísmo o la incredulidad, una *teología destructiva*, un goce de la crueldad, una ascesis apática, aunque su agente principal fuera extraño aparentemente a esa vasta e inconsciente proliferación.

En un principio, explica Klossowski, a raíz justamente de su “*resentimiento*”, “la conciencia del libertino mantiene una relación negativa” con Dios y con el prójimo, cuyas nociones le son, empero, indispensables. “Su ateísmo no es sino una forma de *sacrilegio*”, y “sólo la profanación de los símbolos de la religión” mostraría ese “ateísmo aparente”, al grado de que todos los “delitos” concebidos por ella tendrían “un carácter de *provocación* hacia el Dios ausente, como si el escándalo fuese un medio de obligar a Dios a manifestar su existencia”, y el libertino dijera: “*¿Si hubiera un Dios y si ese Dios tuviera poderío [...], permitiría [...] que esta criatura lo insultara, lo escarneciera, lo ridiculizara, lo desafiara y lo ofendiera, como lo hago [...] a cada instante del*

día?” (Klossowski, 1970: 79-80). Pregunta que surge, a cada paso, también ante el lector de la *Brevísima*. A la “impunidad” se le agregaría ahí la “delectación” de la conciencia, capaz de elaborar toda una “teología destructiva” como la descrita por Saint-Fond en la *Juliette* de Sade: una “religión del Ser Supremo en maldad”, una “religión del mal” que admite el crimen “como emanación de la existencia de un Dios infernal”, y “exalta la necesidad de la injusticia en Dios” (Klossowski, 1970: 80-81). Así, dice Klossowski, “el hombre habría adquirido el derecho y la fuerza de atacar a su semejante”; la “agresión divina” sería tan inconmensurable —“Dios es el Agresor original” (1970: 83)— que legitimaría para siempre “la inocencia del culpable y el sacrificio del inocente” (1970: 81), como sucede de hecho en la *Destrucción* lascasiana. La fuente gnóstica se revela en todo su esplendor:

Un ser eterno y no perecedero que existía antes que el mundo, que constituía el ser monstruoso, execrable, que pudo crear un mundo tan extraño, sólo puede sostener al universo por el mal, perpetuarlo sólo por el mal, y no permite a la criatura que exista sino impregnada de mal [...]. Dios, centro del mal y de la ferocidad, atormenta y hace atormentar al hombre por la Naturaleza y por otros hombres durante el tiempo de su existencia [...]. Dios que es el mal, que quiere el mal, que exige el mal [...]. Todo debe ser malo, bárbaro, inhumano, como vuestro Dios (Klossowski, 1970: 82).

La última frase de la cita parece copiada de algún lugar de la *Brevísima*, y Klossowski la vincula, como toda esta “teología de la destrucción”, con la “expiación”, pues esa conciencia libertina “traiciona una oscura necesidad de expiación” que constituiría, en definitiva, “una liquidación de sí” —una forma de autodestrucción, tal vez—, “una liberación de sí por sí mismo” que entraña una aceptación de la “condenación eterna” con doble faz: la *perpetuación del goce* “en los sufrimientos

de su víctima”, y el “deseo de compartir ese sufrimiento” (1970: 85). Como en la *Brevísima*, la *destrucción* desemboca en *autodestrucción*.

La siguiente fase del ateísmo sadiano consistiría en la “sustitución de Dios por la Naturaleza en estado de movimiento perpetuo”, y significaría, “no el advenimiento de una era más feliz para la humanidad, sino el comienzo de la tragedia, su aceptación consciente y voluntaria”, el establecimiento de la figura “que opone a los sufrimientos del *inocente* la conciencia que acepta soportar su *culpabilidad*” (1970: 86). Inocencia y culpabilidad constituirían, de esta forma, los extremos de una dinámica que prefigura al Zaratustra de Nietzsche y que no es ajena a la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. Pero si esa Naturaleza que suplanta a Dios, “esa materia en perpetuo movimiento” —animada o inanimada, humana o inhumana— “*que se estremece de placer y procura goce sólo en la disolución y la destrucción*”, como podrían manifestarlo las escenas crueles de la *Destrucción*, si la intervención de ese otro “Dios malvado” se eclipsara del teatro de las *conquistas*, esa “materia” indestructible “¿es en verdad ciega y carente de voluntad? ¿No hay una intención en ese agente universal?”:

Y asistimos entonces a un extraño espectáculo: Sade insultando a la Naturaleza como insultaba a Dios, Sade descubriendo en la naturaleza los rasgos de ese Dios que crea el mayor número de hombres con el fin de exponerlos a los suplicios eternos, “cuando hubiese sido más conforme a la bondad, a la razón, a la equidad crear sólo piedras y plantas en lugar de hombres cuya conducta podría atraer castigos sin fin [...].

Sí, aborrezco a la Naturaleza, y porque la conozco bien la detesto. Enterado de sus horribles secretos, me he replegado sobre mí mismo y he sentido, he experimentado una especie de placer al copiar sus atrocidades. Pues bien, ¿existe un ser más despreciable y odioso que el que me dio la vida sólo para hacerme encontrar

placer en todo lo que daña a mis semejantes?
[...]

¡Y yo debería amar a semejante madre!
No, la imitaré, pero detestándola; la copiaré, si
así lo quiere, pero maldiciéndola (Sade, en Pierre
Klossowski, 1970: 87-88).

Si los conquistadores parecían realizar una *parodia* de los misterios sagrados en la *Brevísima*; si lo que en sus escenas se exponía era algo compatible con la *impasibilidad* divina; si sus ‘atrocidades’ eran una muestra de la crueldad o la perversidad cristiana, que los indios trágicamente lamentaban en la obra del fraile dominico, ¿no es este *espectáculo* de ‘la Naturaleza’, de esta materia *criminal* ‘en perpetuo movimiento’, la expresión de la ética nihilista que queda tras la muerte de Dios —continuación de ese otro ‘crepúsculo de los ídolos’ provocado por la violencia conquistadora— y se vislumbra en los crímenes de las conquistas? ¿No se perfila ahí el surgimiento de una futura ‘ética de la crueldad’?⁵

El mal, en suma, le parece a Sade “el único elemento de la Naturaleza, como era el único elemento del Dios «ausente» para la conciencia del depravado libertino”, siempre en el seno de un pensamiento abocado a la “rebelión”, “sin otra esperanza que la de seguir siendo una rebelión” (Klossowski, 1970: 88), pero no ajeno, en su voluntad de “copiar las atrocidades” de la Naturaleza, “a una tentativa de reconciliación con el orden, o el *desorden*, universal” (Klossowski, 1970: 89). Ese “fatalismo trascendental”, como lo llama Klossowski, se manifiesta con plenitud en el “sistema de la naturaleza” que el Papa expone largamente a Juliette (1970: 90), y que representa un momento límite del ateísmo del Divino Marqués: de la “teología del Ser Supremo en maldad” y la aceptación de la existencia de Dios, “para declararlo culpable y sacar partido de su culpabilidad eterna”, a la confusión de Dios “con

una Naturaleza no menos *feroz*” y a una “*satanización* de la Naturaleza” que no hace más que preparar la “liquidación de las categorías humanas”, como si aquella Naturaleza que “aspira a recuperar su *potencia* más activa” denotara en el fondo la “*deshumanización* misma del pensamiento de Sade” (Klossowski, 1970: 93).

Como apunta Klossowski, esa versión gnóstica —maniquea— de la obra de Sade se integra en una “*cosmogonía mítica*” (1970: 89) o en un “procedimiento *cósmico*” que exigiría el “*aniquilamiento de todo lo que es humano*”, según reza el ‘*Sistema*’ criminal del Papa:

La Naturaleza, como se dice en el “Sistema del Papa Pío VI”, si bien trata de recuperar fuerzas *haciendo perecer de tiempo en tiempo poblaciones enteras por enfermedad, cataclismos, guerras, discordias o crímenes de los perversos*, sólo beneficia con ello a esa naturaleza secundaria de los tres reinos regidos por leyes de una metempsicosis perpetua, *y cuando envía grandes criminales o grandes azotes capaces de aniquilar esos tres reinos, no comete sino un acto de impotencia, pues para hacerlos desaparecer la Naturaleza tendría que destruirse a sí misma totalmente, de lo cual no es dueña* (Klossowski, 1970: 93).⁶

6 El ‘sistema’ papal apunta contra dos elementos centrales de la teología política católica: la propagación de la especie, y las leyes: “Acaso [la Naturaleza] no nos prueba hasta qué punto nuestra multiplicación le molesta [...]. Cómo desearía escapar destruyéndola nos lo prueba por las calamidades con que nos agobia sin cesar, por las divisiones, por la cizaña que siembra entre nosotros, por esa incitación al crimen que nos inspira a cada instante [...]. Esos crímenes que nuestras leyes castigan con tanto rigor, esos crímenes que suponemos el mayor ultraje que se le pueda hacer, no solamente no le causan ningún perjuicio, no pueden hacerle ningún mal, sino que se vuelven aun, de algún modo, útiles a sus miras, pues la vemos imitarlos con tanta frecuencia que, con toda seguridad, no lo hace sino porque *desearía la aniquilación total de los seres creados*, a fin de gozar de la facultad que tiene de crear nuevas criaturas”. De ese modo, “*el mayor perverso de la tierra, el asesino más abominable, el más feroz, el más bárbaro, es sólo el instrumento de sus leyes [...], el móvil de sus voluntades y el más seguro agente de sus caprichos*” (Sade, en Pierre Klossowski: 91-92).

5 Para profundizar en este tema, véase la obra de Camille Dumoulié, titulada precisamente: *Nietzsche y Artaud: por una ética de la crueldad* (1996).

Crímenes, sí, pero también plagas, pestes o epidemias —como las que asolaron y destruyeron, en perfecto acuerdo con las *conquistas*, a los pueblos y culturas indígenas a partir del siglo XVI—. Y es que los impulsos de la Naturaleza son “*perpetuos*” o imposibles: “son los que desearía”, pero no puede alcanzarlos “sino por una *destrucción* total”. Ese es el “fin al que tienden los crímenes”, la *aniquilación* y el trastorno universal:

Si la guerra, la discordia y los crímenes llegasen a ser proscritos de la faz de la tierra, el espíritu de los reinos se volvería demasiado violento y destruiría a su vez todas las otras leyes de la Naturaleza. “*Los cuerpos celestes se detendrían todos, las influencias quedarían suspendidas por el imperio excesivo de una de ellas, no habría más gravitación ni movimiento [...] El crimen es necesario en el mundo, pero los más útiles sin duda son los que perturban más, tales como el rechazo de la propagación o la destrucción*” (Klossowski, 1970: 93-94).

Ahí radica la trascendencia de la obra lascasiana, su *‘fatalismo trascendental’*. Y no es que el fraile lo exprese en sus infatigables alocuciones contra el poder *encomendero* y los *conquistadores*. Pero “la guerra, la discordia y los crímenes” están todavía ahí, junto a esas otras armas de guerra que *biológicamente* conspiraron —como por azar, de acuerdo con aquella Naturaleza cruel— contra esa otra humanidad, esa *transvaloración* que nunca se consumó, ese *crepúsculo* inconcluso, mutilado y sometido a la esclavitud. Algo absolutamente ajeno, a pesar de su significado central, a la reflexión de Klossowski. Es por ello, considera el teólogo, que “Sade se eleva hasta el mito. La filosofía de su siglo ya no le basta cuando se trata de resolver el problema planteado por la crueldad”:

Ese asesino cree que destruye, cree que absorbe, y de ahí nacen a veces sus *remordimientos*; tranquilizémosle totalmente a este respecto, y

si el sistema que acabo de desarrollar no está aún a su alcance, probémosle que ni siquiera tiene el honor de *destruir*, que *el aniquilamiento de que se enorgullece [...] es enteramente nulo, y que desgraciadamente es imposible de lograr* (Klossowski, 1970: 94).

Klossowski compara esa posición sadiana ante el ‘problema de la *destrucción*’ y el modo en que pone en juego un ‘*principio de vida y de muerte*’, con la noción freudiana de ‘instinto de muerte’, como se revela en *Más allá del principio del placer*. Mientras que Freud encara la vida “sólo en sentido orgánico”, Sade no admite diferencias “entre la vida en estado *orgánico o inorgánico*” y “al colocarse fuera de -las consideraciones relativas al medio social, concibe un principio único” —un solo “*principio de vida y de muerte*”—:

El principio de vida en todos los seres no es otro que el de la muerte: recibimos y nutrimos a los dos a la vez. En ese instante que llamamos *muerte*, todo parece disolverse [...]; pero esa muerte es sólo imaginaria, sólo existe figuradamente y sin ninguna realidad. La materia, al ser privada de esa otra porción sutil de materia que le comunicaba movimiento, *no por ello se destruye*; no hace más que cambiar de forma, se corrompe, y esta es ya una prueba del movimiento que conserva; provee jugos a la tierra, la fertiliza y sirve a la regeneración de los otros reinos, como a la suya. *No hay, en fin, ninguna diferencia entre esta primera vida que recibimos y esta segunda [vida] que es la que llamamos muerte* (Klossowski, 1970: 95-96).

Si la “primera generación” se produce por “agotamiento”, la segunda lo hace por “*destrucción*” —constituyéndose la destrucción como un principio generador, fertilizador, creador—; si aquella nace de “una especie de materia corrompida”, esta surge de “materia putrefacta”, siempre a partir de los “primeros principios de *agotamiento y aniquilación*”:

Corrupción, putrefacción, disolución, agotamiento y aniquilación: estos son los aspectos de los fenómenos de la vida que tendrán para Sade un significado tanto moral como físico [...]. Nos vemos tentados a relacionar, sin duda con mucha reserva, este concepto del movimiento perpetuo con la doctrina hindú del *Samsara*. Esta aspiración de la Naturaleza a escapar, a recuperar el estado incondicionado, ¿no sería un sueño cercano al del *Nirvana*, en la medida en que un soñador occidental es capaz de él? Pero Sade, en lugar de internarse en la vía que buscó Schopenhauer, abre un camino al que llegará Nietzsche: la aceptación del *Samsara*, del eterno retorno de lo idéntico (Klossowski, 1970: 96).

De esta forma, el concepto del ‘movimiento perpetuo’ podría asociarse no sólo a la doctrina hindú del *Samsara*, sino también a la mecánica de la ‘máquina conquistadora’ elaborada en la *Brevísima*, y a sus efectos de ‘destrucción’ —creadora, generadora, fertilizadora—, como una aceptación de la ‘*crueledad del devenir*’ o del ‘*eterno retorno de la crueledad*’.

Priva en Sade “el principio de un “*deseo absoluto y soberano*” (Klossowski, 1970: 98), y pregunta: “¿Qué son todas las criaturas de la tierra frente a uno solo de nuestros deseos? ¿Y por qué razón me privaría del más insignificante de esos deseos para complacer a una criatura que *no es nada para mí*?” (Sade, en Klossowski, 1970: 99). Tal “nihilismo moral” se deriva de su ateísmo y, como señala el ateo, “tiende a *disolver* la conciencia de sí mismo y de los demás en el plano de los actos”, y no sólo lo enfrenta al dogma de “la conservación y la propagación de la especie” sino también al “principio normativo de la *individuación*”, para dar libre curso a todas las “*fuerzas disolventes*” del deseo (Klossowski, 1970: 99). Ello en el seno, como vimos, de una interpretación psicoanalítica que vincula el sadismo con un ‘egocentrismo primario’, o un narcisismo,

pero que se remonta a un ‘*deseo de destrucción*’, a un ‘*rencor contra la individuación*’:

La dosis de *crueledad* con que la Naturaleza ha provisto más o menos a cada individuo no sería sino el impulso contrariado del *deseo* con el cual cada uno se identifica en el egocentrismo primario, como si fuese su agente exclusivo, cuando *este impulso tendería a destruirlo tanto como tiende a la destrucción de los otros*. Aquel que pregunta: “¿Qué son todas las criaturas de la tierra frente a uno solo de nuestros deseos?”, es ya víctima del malentendido, de *un impulso que se interroga, individuado, pero que guarda rencor a su individuación* (Klossowski, 1970: 100).

Ya en *Más allá del principio del placer*, un texto escrito en 1920, Freud aludía al ‘sadismo’ como “una *pulsión de muerte* apartada del yo por el esfuerzo y la influencia de la libido narcisista, de modo que sale a la luz sólo en el objeto” (1992a: 52). Pero es en *El malestar en la cultura*, de 1930, donde aborda el asunto de una manera más extensa:

En *Más allá del principio de placer* [...], caí en la cuenta de la compulsión de repetición y del carácter conservador de la vida pulsional [...]. Además de la pulsión a conservar la sustancia viva y reunirla en unidades cada vez mayores, debía de haber otra pulsión, opuesta a ella, que pugnara por disolver esas unidades y reconducirlas al estado inorgánico inicial. Vale decir: junto al Eros, una *pulsión de muerte*; y la acción eficaz conjugada y contrapuesta de ambas permitía explicar los fenómenos de la vida [...]. La *pulsión de muerte* trabajaba muda dentro del ser vivo en la obra de su *disolución* [...]. Una parte de la pulsión se dirigía al mundo exterior, y entonces salía a la luz como *pulsión a agredir y destruir*. Así la pulsión sería compeliada a ponerse al servicio del Eros en la

medida en que el ser vivo *aniquilaba* a un otro, animado o inanimado, y no a su sí-mismo propio. A la inversa, si esta agresión hacia afuera era limitada, ello no podía menos que traer por consecuencia un incremento de la *autodestrucción*, por lo demás siempre presente [...]. Las dos variedades de pulsiones rara vez —quizá nunca— aparecían aisladas entre sí, sino que se ligaban en proporciones muy variables, volviéndose de ese modo irreconocibles para nuestro juicio (Freud, 1992b: 114-115).

‘Pulsión de muerte’ como pulsión erótica: pulsión de agresión, de *aniquilación*, de *destrucción*, que desea la ‘*disolución*’ de todo lo animado y lo inanimado, que quiere devolverlo al ‘estado inorgánico inicial’, o disolverse a sí misma en la ‘*autodestrucción*’. No es otro el descubrimiento de la *Brevísima* como puesta en escena de la *crueledad*, la *destrucción*, la *suspensión* y el *éxtasis*. Y es posible adivinar, en el libro de Freud, la lectura de Sade:⁷

En cada exteriorización pulsional participa la libido, pero no todo en ella es libido [...].⁸ En el *sadismo*, donde [la *pulsión de muerte*] tuerce a su favor la meta erótica, aunque satisfaciendo plenamente la aspiración sexual, obtenemos la más clara intelección de su naturaleza y de su vínculo con el Eros. Pero aun donde emerge *sin propósito sexual*, incluso en la *más ciega furia destructiva*, es imposible desconocer que su satisfacción se enlaza con un *goce* narcisista extraordinariamente elevado, en la medida en que enseña al yo el cumplimiento de

sus antiguos deseos de omnipotencia. Atemperada y domeñada, inhibida en su meta, la *pulsión de destrucción*, dirigida a los objetos, se ve forzada a procurar al yo la satisfacción de sus necesidades vitales y el dominio sobre la naturaleza (Freud, 1992b: 117).

Sin embargo, el sentido más profundo de la ‘*pulsión de destrucción*’ y ‘*aniquilamiento*’, más allá de ese significado sexual, psiquiátrico o patológico, se vincula con la experiencia de la *devastación* dejada por la guerra y el vislumbre de futuros o antiguos genocidios —si regresamos el escenario de la *Conquista* como fuente de la *Destrucción* lascasiana—:

La *inclinación agresiva* es una disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano [...]. La cultura encuentra en ella su obstáculo más poderoso [...]. A este programa de la cultura se opone la *pulsión agresiva* natural de los seres humanos, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno. Esta *pulsión de agresión* es el retoño y el principal subrogado de la *pulsión de muerte* que hemos descubierto junto al Eros, y que comparte con éste el gobierno del universo [...]: lucha entre Eros y Muerte, *pulsión de vida* y *pulsión de destrucción*, tal como se consume en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse [...] como la lucha por la vida de la especie humana. ¡Y esta es la gigantomaquia que nuestras niñeras pretenden apaciguar con la “canción de cuna del cielo” [*«Eiapopeia vom Himmel»*]! (Freud, 1992b: 117-118).⁹

Estas ideas están latentes en la lectura klossowskiana de Sade. Pero el atéologo o ‘teólogo de la perversión’ descubre, en su lectura del Marqués, “una salida a la *necesidad de destruir*” en

7 Maurice Heine fue el responsable, a partir de 1926, del redescubrimiento de la obra del Marqués de Sade. En 1930 dio a conocer, en *El Surrealismo al Servicio de la Revolución*, un texto titulado: “Actualidad de Sade”, y entre 1931 y 1935 publicó por primera vez, a partir del ‘rollo de la Bastilla’, *Las 120 jornadas de Sodoma*. La popularidad del término ‘sadismo’ proviene, sin embargo, de la obra del psiquiatra alemán Richard von Krafft-Ebing, autor de la célebre *Psychopathia sexualis*, publicada por primera vez en 1886.

8 Freud corrige en esta frase la idea original que separaba radicalmente la ‘libido’ y la ‘pulsión de muerte’.

9 Modifico la versión de Etcheverry: “arrorró del cielo”. La cita proviene de un poema de Heinrich Heine.

la “*negación de la destrucción*” que la conduce a sobrepasarse a sí misma, conforme al ejemplo y la dialéctica de “una Naturaleza *destructora de sus propias obras*” que identifica a “la *destrucción* con la pureza del deseo”. Y ahí radica la moral sadiana de la ‘*apatía*’, cuya ‘*terapéutica*’, según Klossowski —que aún así la ‘*moral ascética*’ del cristianismo” expuesta en *La genealogía de la moral*, y el juicio psiquiátrico padecido por Nietzsche, el Divino Marqués o fray Bartolomé de las Casas—,¹⁰ muy próxima al ideal monástico, aspiraría al “*renunciamiento*” a la “realidad de sí mismo” (Klossowski, 1970: 101).

Los mismos impulsos que nos intimidan son los que, al mismo tiempo, nos sublevan, dice Klossowski. El miedo y la rebelión tienen el mismo origen, que actúa en nosotros, de acuerdo con el teólogo, como “insurrección intimidante o intimidación insurreccional”. Y ello siempre en función de las imágenes, como en la “*composición viendo el lugar*” de los *Ejercicios* de Loyola,¹¹ o su inversión: “*las imágenes de los actos cometidos que nos vuelven y nos dan remordimientos de conciencia*” y “*las imágenes previas a los actos que nos incitan a actuar o a soportar*” (Klossowski, 1970: 101). Esa sería la tecnología de la apatía sadiana:

Los mismos impulsos obran [...] como órgano de intimidación o como órgano de subversión [...]. Así [...], como nuestros impulsos nos intimidan bajo la forma de temor o de remordimiento, ya sea por las imágenes de las acciones cometidas o por aquellas que se cometerán, los actos, cualesquiera sean, deben sustituir a sus imágenes, cada vez que las imágenes tiendan a sustituir a los actos, o de ese modo a impedirlos (Klossowski, 1970: 102).

10 Véase, en relación con este tema: “*Psychopathia lascasiana: un ‘delirio paranoico’*” (Flores, 2021).

11 Para ahondar en el tema, puede consultarse: “La Brevísima: el fantasma y el árbol del crimen” (Flores, en prensa).

“Los actos deben sustituir a sus imágenes”, gesto absolutamente contrario, como argumenta Annie Le Brun, a esa voluntad sadiana de ‘decirlo todo’ —de escribir, de escenificar, de *imaginarlo* todo—. Gesto gnóstico de cancelación del Mal, gesto iconoclasta de elisión de las imágenes que poco tiene que ver con la fascinación teatral de Sade, o con la pulsión imaginaria y cruel de la *Destrucción* lascasiana, aunque exprese la voluntad de ‘reprimir’ esas imágenes, generadoras de temor y remordimiento, y dignas por tanto de *exorcismo*.

Porque es verdad que ese contagio, esa generalización del Mal, esa extensión irradiadora de la ‘*pulsión de muerte*’, desemboca en un nihilismo radical, aparentemente nietzscheano, que arrastra consigo todas esas maldiciones de la ‘*apatía*’ de la cristiandad, que en todo caso refiere a un infinito de la crueldad místicamente absorbido en el *goce*:

Si el otro no es nada para mí, y yo mismo nada soy para el otro, ¿cómo se ejercerán esos actos partiendo de *una nada sobre otra nada*? Para que esa nada nunca sea colmada de nuevo por la realidad del otro y de mí mismo, ni por el goce ni por el remordimiento, *necesito desaparecer en una reiteración sin fin* de actos que corro el riesgo de lamentar en cuanto suspendiéndolos me vuelve la realidad del otro, o de sobrestimar el *goce* que me procuran (Klossowski, 1970: 103).

Ese es el *goce* de la ‘*apatía*’. ¿Y, nos preguntamos, a qué apunta “la reiteración de semejantes actos dictados por la moral de la *apatía*?”, a la *anulación del goce* o a su *absorción maquínica*: “El goce que me procuraba todavía el contacto negativo con el otro debe ser tan impedido como el remordimiento. Pues el remordimiento no es sino el reverso del goce” (Klossowski, 1970: 103). Hay que omitir, entonces, ambos, si provienen de la misma raíz. Y si “el remordimiento es el reverso del goce”, ¿no sería también la

raíz de la *Brevísima*. En todo caso, la ‘reiteración’ satanizada por los enemigos de la *Brevísima*, y de Sade, sin reducirla, sería como una “*negación de la destrucción misma*” que la vaciaría de sí misma y la resolvería en “el *número*: la cantidad de objetos sacrificados responden a esos objetos reiterados”, ahí donde la “cantidad” *disuelve* “la realidad del otro y de sí mismo”:

Pero el colmo de esta exaltación debía hallarse en la *apatía*, en que el yo se anula al mismo tiempo que el otro, en que el goce se disocia de la *destrucción*, en que la destrucción se identifica con la pureza del *deseo* (Klossowski, 1970: 104).

*

Antes de adentrarnos más profundamente en esa noción de ‘apatía’, ya en la versión de Annie Le Brun, hay que retomar la lectura de *Sade, de pronto un bloque de abismo*, y en primer sitio, abordar lo que llama “La mecánica del tocador”, con sus implicaciones de ‘maquinación’ y sus ‘máquinas’ multiformes. Sade “fue el primero, si no el único”, dice Le Brun, “que pensó seriamente el universo sin el hombre”. Y citaba una frase suya, “que nunca olvidó”, y que cifraría todas las *conquistas*: “El hombre podría aniquilar totalmente su especie, sin que el universo experimentara la más ligera modificación” (Le Brun, 2008: 206). Destrucción criminal que deriva, secuencialmente, del ateísmo y la desaparición del antropocentrismo. La visión “volcánica” de Sade —que aparece también en la vida de Las Casas— se origina en una concepción del “hombre arrojado al movimiento de la materia” de una manera “espectacular”, manifiesta en el célebre pasaje de “*desmesura*” del ascenso al volcán de Pietra-Mala, o en “la famosa confidencia del monje Jérôme”, en *Justine*: “Un día, observando el Etna, cuyo seno vomitaba llamas, anhelé ser

ese célebre volcán”. Estos personajes se identifican, no con sus semejantes humanos, sino con el “rayo, los volcanes, los terremotos”, y es que para Sade los hombres son simples “creaciones sucesivas de una mutación perpetua, desaparecen unos dentro de los otros”, son “vicisitudes” prescindibles siempre, accidentales, “de una materia que «no hace más que cambiar de forma»” (Le Brun, 2008: 207).

En Sade, dice Le Brun, “la misma perspectiva fría y desapasionada” examina las “*maquinaciones*” de los hombres y de la naturaleza, que se articulan en “una formidable *máquina imaginaria*”, y obedecen a los significados más divergentes que ésta tiene en el siglo XVIII: organismo natural o artificial; instrumento que transforma una fuerza natural; “medio de acción, invención, trampa, ilusión” (2008: 207). Pero la ‘*máquina sadiana*’, como la ‘*máquina de guerra*’ maquiavélica que integra en su construcción y en su operación a las fuerzas naturales, incorpora esas fuerzas —inhumanas y desmesuradas, como las de las erupciones volcánicas— a un “sistema de representación” que funcionará, dice Le Brun, como una “*máquina de teatro*”, volviendo inútil la observación psicológica, suplantándola por esa “*mecánica* de los comportamientos humanos” y ese “*ensamblaje* de los movimientos que sería la vida según Sade” (2008: 207-208). ¿Y la ‘*máquina escénica*’ de la *Destrucción lascasiana*, su anónima ‘*máquina de conquista*’, no opera una representación parecida? ¿No hay en Las Casas una presencia tan persistente de Maquiavelo como la que Le Brun señala en Sade, como tanto se ha dicho de Cortés, “conquistador” por excelencia, “capitán de los españoles” que *gozaba* el espectáculo del incendio del templo, cantando:

Mira Nero de Tarpeya
a Roma cómo se ardía.
Gritos dan niños y viejos
y él de nada se dolía (104).

Como sucede en la *Brevísima*, en relación con el *desmontaje* de las ‘conquistas’, en Sade la máquina se convierte en ‘principio de *representación* del mundo’, en su caso mediante las ideas anti-teológicas del ‘hombre-máquina’ de La Mettrie, y la ‘máquina del universo’ del barón d’Holbach. Si en Sade, la “*imagen de la máquina*” se vuelve el “arma filosófica” que evidencia “las *maquinaciones* de la autoridad religiosa y civil”, como dice Le Brun, en Las Casas lo que se revela, escénicamente también, son las ‘maquinaciones’ autorizadas por el emperador y perpetradas al amparo y hasta en nombre de la religión de los ‘*conquistadores*’. Y es que la *máquina* se ha convertido en “instrumento de poder”, la discusión intelectual la retoma para “hacer aparecer la realidad material” de lo que parece puramente espiritual, y “para revelar”, a partir de ella, “las oscuras estrategias del corazón humano que la supuesta inmaterialidad ayuda a encubrir” (Le Brun, 2008: 208-209). De esta forma, aunque parezca, en su aplicación, un ‘*mecanismo reductivo*’, la máquina —sadiana, lascasiana— resulta a veces muy ‘sofisticada’: “su sofisticación está ligada a la del corazón humano”, señala Le Brun, “que es la materia sobre la cual Sade se esfuerza en realizar esta reducción radical”. En conclusión, “nada es más simple que la *mecánica* sadiana, que copia sus principios del avance el universo y que consiste en reconducir todo hacia su *aniquilación*” (Le Brun, 2008: 209). Y esas “oscuras estrategias del corazón humano”, esa ‘sofisticación’ que trae de nuevo a nuestra memoria las “exquisitas especies de crueldad”, esta voluntad universal —o “inhumana”— de “aniquilación”, son espectros que oscurecen el trasfondo de la *Destrucción* lascasiana.

Como dice Le Brun, la sola “puesta en evidencia de una organización *mecánica*” del mundo pone en suspenso “la idea de Dios”, aunque no se haga explícito en el discurso y pese a que esa ‘organización *mecánica*’ parezca oponerse a la “*tentación de inmersión* que conmueve entonces al pensamiento y lo arrastra irresistiblemente” a

la profundidad. En el instante en que “el cielo se vacía” y “todo el sistema de la representación clásica naufraga junto a la idea de Dios”, surge la “fascinación por la *máquina*”, que aparece en escena solamente “para remitir el pensamiento a sus profundidades”. Junto a Sade, también Las Casas se dirá: “Pretendes analizar las leyes de la naturaleza, pero tu corazón, ese corazón donde ella está grabada, es en sí mismo un enigma cuya solución no puedes ofrecer” (Le Brun, 2008: 210-211).

La máquina es, según Le Brun, uno de los medios más eficaces para “*desmontar* el mundo antiguo” y “destruir las «quimeras deíficas»” que ligaban religión y despotismo. Por supuesto, no será Las Casas un *destructor* de esas ‘quimeras’, sino, por el contrario, un instrumento de la reconstrucción y consolidación de aquel vínculo, y de la instauración de *Leyes Nuevas*. Sin embargo, en su ‘*máquina de guerra*’ existe esa potencia destructiva, como si operara en función de su propia lógica y para sus fines. La “*máquina atea*” o “*máquina de guerra del ateísmo*”, siempre según Le Brun, fue un “maravilloso instrumento para destruir los valores” antes de comenzar a producirlos o reproducirlos, un poderoso aparato de “*extirpación ideológica*” —con las resonancias que esa expresión pueda despertar al referirnos a los tiempos de “*extirpación de idolatrías*”—, una “guadaña” que taló lo que Sade llama el “*árbol de la superstición*” (2008: 212-213). Y si “la *máquina de guerra del ateísmo* [...] termina produciendo al Ser Supremo”, como, afirma Le Brun, sucede en la revolución; si la “*máquina de la retórica revolucionaria*” “termina produciendo la guillotina” —como la ‘*máquina de conquista*’ o la ‘*máquina de destrucción*’ lascasiana acaba por automatizarse y parodiar e interrogar la figura del Dios cristiano, generando al mismo tiempo una *subversión* o una *anarquía* generalizadas—, no hay que asombrarse de que la aparición de la *máquina* no obedezca a la adhesión a alguna “teoría mecanicista” sino a “su emergencia en lo *imaginario* [...] inseparable del ateísmo”. Ahí

cifra la *máquina* su significado, en la tragedia o en el drama de la “*muerte de Dios*”:

¿Acaso no nos muestra, en *Franceses, un esfuerzo más...*, que al orientar el arma de la máquina contra el impulso del pensamiento se intenta ponerle fin a la *conmoción que la desaparición de Dios* acaba de suscitar en el espíritu humano, a ese movimiento de interrogación infinita que el funcionamiento mismo de la máquina como modelo había primero comenzado a representar y a hacer resonar en lo más profundo del imaginario? (Le Brun, 2008: 214).

La ‘insurrección’ misma se define, en la obra de Sade, como la “*perpetua agitación inmoral de la máquina*”, “movimiento perpetuo” de “insurrección necesaria” (228) opuesto a esa otra “*máquina* de desencarnación social instaurada por la Revolución” que él mismo va a combatir en su panfleto *Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos*,¹² esa extraña y extrema apología del crimen y el asesinato: revolucionaria y, en el mismo gesto, crítica de la revolución (Le Brun, 2008: 230). Insurrección, agitación perpetua de la *máquina anárquica*, cruel “espectáculo” en lo imaginario excitado por esas “*exquisitas especies de crueldad*”:

La libertad es aquello que no conoce límites, de otro modo ya no es libertad [...]. Subversión física que atenta contra el orden de los principios [...]; prodigioso espectáculo de una máquina social que se descompone, se desajusta, se acelera como consecuencia de esa subversión física para convertirse en una *máquina imaginaria* [...]. La mecánica ingenua de la máquina libertina ya no resulta adecuada: los ejes, las poleas, los resortes que componen las construcciones eróticas del momento, ya no tienen

ninguna eficacia [...]. Se ponen en movimiento otros engranajes, se colocan otras correas de transmisión, se pone en marcha un nuevo mecanismo, una nueva máquina comienza a funcionar en detrimento de la anterior, una máquina donde [...] aparece la química con esa sustancia corruptora que modifica todo, que termina modificando la composición del cuerpo social [...]. Esa potencia corruptora es el producto directo de la *imaginación* que le da ideas al cuerpo:

“Cuanto más queramos excitarnos, más desearemos emocionarnos con violencia, más habrá que dar libre curso a nuestra imaginación sobre las cosas más inconcebibles; nuestro goce entonces aumentará en razón del camino que haya recorrido la mente” (Le Brun, 2008: 231-232).

*

Pero volvamos a la noción de ‘*apatía*’. La lectura perversa y religiosa de Klossowski se originaría en la identificación del ‘perverso’ como aquel que “persigue la ejecución de un *gesto único*”, y cifra su existencia entera “en la *perpetua espera del instante* en que puede ejecutar ese gesto” (Klossowski, 1970: 28). No deja de ser revelador, si consideramos que ésta fue una las principales justificaciones teológicas de la Conquista, el hecho de que “el caso de perversidad absolutamente central, a partir del cual Sade interpreta todos los demás”, y el “principio de afinidad” de lo que Klossowski define como la “*monstruosidad integral*”, sea la sodomía (Klossowski, 1970: 29). “El acto sodomita es el modo por excelencia de la transgresión de las normas” (Klossowski, 1970: 33), y es un gesto altamente significativo a los ojos de Sade en la medida en que “afecta precisamente a las leyes de la propagación de la especie y atestigua, así, la muerte de la especie en un individuo”. Es un gesto de rechazo y también de agresión, una parodia y un “*simulacro*

12 La proclama se incluye en el “Quinto diálogo” de *La filosofía en el tocador* (Sade, 1989), en voz del libertino Dolmancé. Al respecto, véase también la compilación de textos filosóficos y políticos de Sade titulada *Sistema de la agresión* (1979).

del acto de la generación” o su “*escarnio*”: “*simulacro de destrucción*” y “*simulacro de metamorfosis*” al que acompaña una “*fascinación mágica*”—aspectos latentes en el *horror* teológico de los ideólogos de las conquistas, o en la “*fascinación*” herética de ese otro ‘teólogo de la perversión’ que es Klossowski—. Y en ese “*gesto del sodomita*” radicaría la “clave” del “código de la perversión”, revelada al perverso por “su constitución propia” (Klossowski, 1970: 29), porque “aquellos que se saben cómplices en la aberración no necesitan ningún argumento para comprenderse”, y ese “*gesto único*” que es la sodomía es la reiterada expresión silenciosa de su “*ateísmo integral*” hecho acto (Klossowski, 1970: 32). Es por ello, afirma Klossowski, que “el *signo clave* que ese gesto representa reaparece en su verdadero lugar: la *sociedad secreta*”—idea que no deja de recordar la célebre ‘*sociedad secreta*’ constituida por Klossowski y otros miembros de la revista *Acéphale*—:¹³ “Allí el gesto se convierte en un *simulacro*, un *rito* que los miembros de la *sociedad secreta* no se explican sino por la inexistencia de un garante absoluto de las normas, inexistencia que, en suma, *conmemoran* como un acontecimiento” o como un *ritual* reiterativo “que sólo puede representarse por ese *gesto*” (1970: 33), y que le da un cauce infinito a su poder de *destrucción*.

Klossowski, que fue, como Las Casas, fraile dominico, no sólo habla del “carácter *doctrinal*” de la obra de Sade, sino que piensa en las secuelas de dicha “*sociedad secreta*”, en su “*iniciación progresiva*”, que culmina en “la práctica de una *ascesis*: la de la *apatía*”. Y esta última va a desarrollarla de manera más detallada en el texto que ahora abordo: “El filósofo perverso” o “El filósofo malvado”. Las nociones de alma o de conciencia, de sensibilidad o corazón, según Klossowski, son

sólo efectos estructurales “que asume la concentración de las mismas *fuerzas impulsivas*”, sea en forma de “*órgano de intimidación*”, comandado por el orden institucional, o como “*órgano de subversión*”, rebelde a ese mismo régimen. “Pero son siempre los mismos impulsos”, dice Klossowski, “los que nos intimidan al *mismo tiempo* que nos sublevan” (1970: 34). *El terror* y la *piEDAD*, que desde tiempos aristotélicos definen a la tragedia, son aquí los receptáculos o los vehículos de esos ‘*impulsos*’ de vida y de muerte, de conservación o aniquilación, de goce u horror. Miedo o subversión: ¿cómo actúa en nuestras almas esa ‘insurrección intimidatoria’ o ‘insurreccional’? La respuesta de Klossowski no es rara ni ajena a la técnica loyoliana de los *Ejercicios* y su “*composición viendo el lugar*”, tan presente y actuante en la *Brevísima*. Y aunque Sade no emplea el término ‘imagen’, como advierte Klossowski, no es absurdo ponerlo en el lugar de las palabras ‘temor’ o ‘remordimiento’, “porque suponen *la representación del acto cometido o por cometer*”, perpetrado como un *crimen* y puesto en juego en las *imágenes*: “*imágenes previas a los actos* que nos incitan a actuar o soportar”, o “*imágenes de los actos cometidos u omitidos*”—como un “*retorno de lo reprimido*”—:

[Si] nuestros impulsos nos intimidan bajo la forma del temor, la compasión, el horror, el remordimiento, por las *imágenes de los actos ejecutados o ejecutables*, los actos, cualesquiera que sean, son los que debemos poner en lugar de sus *imágenes repulsivas*, cada vez que esas imágenes tendieran a sustituir a los actos, y de ese modo a prevenirlos (1970: 35).

Entre el deseo y su represión, entre el instinto de vida y el de muerte, la imagen poética, la poesía con su fuerza absoluta de creación y destrucción, vuelve a aparecer como una potencia subversiva y de aniquilación. Porque el opúsculo de Las Casas linda con la *autodestrucción* y con la *destrucción* generalizada, y observa, o contempla, la

13 Para más información sobre esa ‘sociedad secreta’, se recomienda la consulta de *Acéphale. Religión, sociología, filosofía* (1936-1939) (2005). Además de Klossowski, colaboraron ahí Georges Bataille, Roger Caillois, André Masson, Jules Monnerot, Jean Rollin y Jean Wahl.

aniquilación del universo, como la obra de Sade y la de los poetas surrealistas.

Lo que sigue es la ‘reiteración’, o más precisamente, la “*reiteración apática del acto*”, que dice Klossowski, constituye “la condición requerida para que el monstruo permanezca en su *monstruosidad*”. No es “puramente pasional”, para sostener un “*estado de transgresión permanente*”, el monstruo tiene que renunciar al “beneficio primario de la agresión” y al “*gozo inseparable del acto*”; sólo puede progresar “a condición de *reiterar sus actos en la apatía absoluta*”, haciendo que ese “mismo acto cometido en la ebriedad, en el delirio”, pueda “*ser reiterado a sangre fría*”. Para eso es necesario que “su imagen [...], aun siendo *repulsiva*”, represente “un atractivo prometedor de *goce*”, aunque ya la primera vez que el acto “fuera cometido *se ofrecía una promesa de goce porque su imagen era repulsiva*”. Si la reiteración del acto aniquila la conciencia, esas mismas fuerzas, invirtiéndose en forma de ‘censura’ o de interdicción, “*provocan nuevamente el acto*” (Klossowski, 1970: 35-36). La dialéctica que, en Bataille, genera la complicidad entre prohibición y transgresión, con la carga religiosa que ello supone, opera en esta teología de la perversidad o de la crueldad: “la transgresión está en connivencia con la censura”; la repulsión, el temor, la culpabilidad están en la raíz del crimen; “la *intimidación* y la transgresión” son interdependientes, “*provocándose la una a la otra*”. Sade quiere, de ese modo, “*eliminar la intimidación con la reiteración apática del acto*”, aunque “*aparentemente prive a la transgresión de su beneficio: el goce*” (Klossowski, 1970: 36).

Pero la ‘*sociedad secreta*’, la ‘*iniciación*’ y el ‘*ritual*’, la ‘*ascesis de la apatía*’, todos esos elementos doctrinarios y religiosos —señalados por Le Brun, aunque quizá sea preciso añadirles el carácter de heterodoxos, heréticos y hasta esotéricos—, “*cifrados*”, según Klossowski, en el “acto sodomita”, van a desembocar o a consumarse en el *éxtasis*, aunque se trate de uno anorgásmico, no libidinal, estrictamente ascético, *sin goce*:

La puesta *fuera de sí* buscada responde prácticamente a una desintegración de la conciencia del sujeto por el pensamiento. Éste debe restablecer la *versión primitiva de las fuerzas impulsivas* que la conciencia invertía. Para el discípulo que practique la doctrina [...], la monstruosidad es la región de ese fuera de sí —fuera de la conciencia— donde el monstruo sólo podrá mantenerse por la reiteración del mismo acto [...]: *éxtasis de pensamiento en la representación del acto reiterado a “sangre fría”*, éxtasis opuesto aquí a su análogo funcional, el orgasmo. El instante del orgasmo equivale a una caída del pensamiento fuera de su propio éxtasis, *y esta caída fuera del éxtasis [...] es lo que el personaje sadiano quiere impedir con la apatía* [...]. No basta que el orgasmo no sea sino una pérdida de fuerzas en el acto sodomita, en cuanto goce inútil: *este goce inútil se confunde con el éxtasis del pensamiento*, y ello por la reiteración del acto, esta vez separado del orgasmo mismo (Klossowski, 1970: 37-38).¹⁴

Por último, Klossowski hace una pregunta que podía plantearsele también a la *Destrucción*: “¿Qué sucede con la actualización, por la escritura, de [...] un acto aberrante, y con la relación de esa actualización con la *ejecución* del acto”, al margen de su descripción? (1970: 44). Pregunta que involucra otra: “¿En qué forma la experiencia de Sade vuelve *ilegible* su forma convencional de comunicación?”, y una respuesta: “En que está enteramente fundada en la *reiteración*”. En efecto, “la reiteración por objeto provoca el *éxtasis* y este *éxtasis* no puede ser expresado por el lenguaje”. En breve: “*El éxtasis y la reiteración*”

14 Otro factor ligado a la ‘reiteración apática del acto’ es el del ‘número’, y “en particular la relación de la cantidad y la calidad en el sadismo”. Escribe Klossowski: “El acto *pasionalmente reiterado* sobre el mismo objeto se deprecia [...] en favor de la calidad del objeto. [Por el contrario] *cuando el objeto se multiplica y el número de los objetos lo deprecia, se afirma mejor la calidad del acto mismo, reiterado en la apatía*” (1970: 38). Abordaremos este tema —incluible en el caso de la *Brevisima*— en breve, bajo el signo del ‘exceso’.

son la misma cosa”. Todo lo cual es significativo si se recuerda esa aspiración de la *Brevísima* a “una manera de éxtasi y suspensión de ánimos” en la que desemboca su crueldad —“con exquisitas especies de crueldad” (65)—. Hay crueldad, sí, en la descripción o en la representación, pero hay más allá una *escritura de la crueldad*. Si se compara “el hecho de escribir” con “el principio de la reiteración apática de los actos”; si se reconoce en ésta la aspiración a recobrar o a “traducir” una “*experiencia irreductible*”, lo inexpresable por el lenguaje hallará su vía de expresión en esa *escritura de la crueldad*: “la actualización del acto aberrante por la escritura corresponde a la reiteración apática de ese acto, *ejecutada* independientemente de su descripción. Al actualizar, en la *reiteración*, el *acto criminal*, “la *escritura procura el éxtasis del pensamiento*” (Klossowski, 1970: 45). Sade ‘ultraja’ la estructura lógica del lenguaje al sistematizarla y abandonarla a la *reiteración*; hace de ella “una dimensión de la aberración”, y eso “no porque se describa la aberración sino porque reproduce el acto aberrante”, le da al lenguaje “la posibilidad del acto”, hace posible “la irrupción del no-lenguaje en el lenguaje”, como en el *éxtasis* del misticismo. Y en este punto, la comparación con Suetonio (1992) y sus *Vidas de los doce césares* es elocuente:

Cuando Suetonio describe los actos aberrantes de Calígula o de Nerón, no es para mantener más allá de esos hombres la posibilidad de esos actos por su texto. Ni para identificar su texto con el mantenimiento de esa posibilidad.

El texto de Sade [en cambio] *mantiene y conserva la posibilidad del acto aberrante, en la medida en que la escritura lo actualiza* (Klossowski, 1970: 46).

La escritura de Sade genera *crímenes* y es, en ese sentido, criminal, en virtud de su ‘ascetismo’, de su ‘aberrante’ lógica, de su ‘reiteración apática’ y ‘maquinica’, de su frialdad. En ello radica su *crueldad*. Y ahí se vislumbra la *infinitud* del

crimen y al mismo tiempo, su vacío. “*La imagen del acto por cometer vuelve a presentarse cada vez, no sólo como si no hubiese sido ejecutado nunca sino como si nunca hubiese sido descrito*”. Es la “presencia del no-lenguaje en el lenguaje”, “proscripción del lenguaje por sí mismo” (Klossowski, 1970: 47).

*

Es toda esta lectura religiosa, mística, esotérica, la que será sometida a una crítica radical en el libro *Sade, de pronto un bloque de abismo*, la gran obra de Annie Le Brun, aunque en forma inesperada reaparezcan ahí algunos conceptos transmitidos o contagiados por las obras de Bataille y Klossowski, por ejemplo, las nociones de ‘*ascesis*’, ‘*exceso*’ y ‘*transporte*’. Al “acontecimiento *indecible*”, reiteradamente señalado por los ‘discípulos’ de esa secta, Le Brun opone el afán por “instaurar el tiempo de «*decirlo todo*»”; una voluntad casi barroca de “saturar todo el tiempo de decir”, en vez de “dejar de hablar”; una apuesta por el “lujo, la lujuria, la extravagancia de los seres, de los objetos, de las situaciones, de las ideas, de las demostraciones, de los comportamientos”, siempre en el fluir continuo de un deseo teatral y sistemático —*maquinico*, para volver a la *mecánica* escénica— que se las ingenia “para poner orden en el desorden, para sostener formalmente la lógica de un razonamiento, para lograr el mantenimiento de las posturas, para pensar el orden de los cuadros”: “para poner finalmente en peligro ese *orden excesivo*” que es el del universo, mediante el deseo, la “*saturación*” (2008: 236).

Como en Las Casas —tan frecuentemente tachado de excesivo, hasta el extremo de la estigmatización psiquiátrica— en Sade el “exceso” no es de la razón, precisa la intérprete sadiana, poeta afín al surrealismo, “sino *metafórico* que, lejos de ser en Sade una figura retórica [como tampoco lo es en la *Brevísima*, aunque se le intente

reducir a eso], se impone como un modo de ser en la medida en que *el exceso es metafórico de los movimientos del deseo*. “De allí”, apunta Le Brun, “la extrañeza y la fuerza poética de Sade, que *lo dice todo para decir más*”, conduciendo cada persona, objeto, situación, idea y sensación a “su *ser excesivo*”; invistiendo su única singularidad de “*omnipotencia metafórica*”; inventando, mediante el “*exceso metafórico*”, la “*autometáfora*” —“al encerrar en sí cada ser, cada objeto, su propio exceso”— (2008: 240):

En el origen, está el *exceso* y nada más. El *exceso* [...] es la única condición de existencia del héroe sadiano, el *exceso* que dura, el *exceso* reiterado, la mayor o menor práctica del exceso permiten determinar la mayor o menor resistencia del personaje. Resistencia [...] en sentido físico [...], capacidad de oponerse al proceso de *destrucción universal* [...]. No hay ningún libertino de Sade que no esté extremadamente atento a esa práctica cotidiana del *exceso*, tanto por gusto como por instinto de supervivencia. Incluso es lo que diferencia a los verdugos de sus víctimas, ese sentido del *exceso*, ese sexto sentido del *exceso* que en el universo sadiano cambia el destino de los seres (Le Brun, 2008: 241-242).

El ‘factor del número’ se liga también a esta reflexión sobre el *exceso* y, como ya mencionamos, se relaciona profundamente con la ‘obsesión’ numérica de Las Casas en la *Brevísima*, tan ferozmente estigmatizada y patologizada por Ramón Menéndez Pidal (1957) en su célebre artículo contra el fraile dominico. “El gusto de Sade por los *grandes números*”, ironiza Le Brun, “cuyo origen *sádico-anal* se llegó a señalar muy seriamente” —como un “*componente sádico*” de la pulsión sexual o como una “*pulsión sádica*” (Freud, 1992a: 52-53)—, “¿no sería más bien la *metáfora de una relación con lo real*?”. Lejos de constituir un tipo de ‘anomalía’ psíquica o sexual, esa “*dinámica del exceso*” tendría un

doble fin: “superar los límites de la naturaleza humana” y “descubrir en el hombre el *exceso no mensurable*”. Y lo mismo sucedería en la *Destrucción*, donde los ‘excesos’ de *crueledad*, amplificados o extendidos hasta los límites extremos de “lo real”, obedecerían a la *imaginación* sadiana:

Recordemos a Durcet, quien confiesa en *Las 120 jornadas de Sodoma*:

“Mi imaginación en esto siempre ha estado más allá de mis medios; siempre he concebido mil veces más de lo que he hecho y siempre me he quejado de la naturaleza que, *dándome el deseo de ultrajarla, me privaba de los medios para hacerlo*” (Sade, en Annie Le Brun, 2008: 246).

Es preciso observar los *efectos* de ese mecanismo, irreductible al estilo literario o a las verdades supuestamente comprobables del discurso histórico. “El *exceso numérico*”, dice Le Brun, “nunca agota la *proliferación* de las apariencias, sino que, por el contrario, la *exalta* para que repercuta en el fondo del ser”. “La *acumulación* no apunta al control, sino [...] al *vértigo*; la *sistemización* no garantiza ningún equilibrio sino que, por el contrario, *desestabiliza*”, y en fin, “el *exceso mecánico*, en lugar de restablecer las leyes del número, *desemboca en el infinito del exceso lírico*” (2008: 247). Más aún, como observa lúcidamente Le Brun, se ha insistido en “la *fascinación* de Sade por los *grandes números*”, así como en su “*manía de la reiteración*” —factores ambos característicos de la *Brevísima*—, pero nadie, “extrañamente”, se ha preguntado si no existe alguna relación entre los dos aspectos de su pensamiento, pues ambos, *exageración numérica* y “*manía de la reiteración*”, “funcionan en base a la *acumulación* y el *vértigo de la acumulación*” (2008: 248). Desde ese punto de vista, el pasaje del “*exceso numérico*” al “*exceso singular*” involucra invariablemente “un punto de *saturación*” que apunta a algo fundamental, ajeno al estilo o a lo ornamental, en donde se gesta la

verdad del “exceso”: “*que el deslizamiento hacia lo imaginario es indisociable de la realidad concreta*”, “*que sólo adviene tras su asimilación violenta y voraz*”. Es, afirma Annie Le Brun, “como si el campo de lo real debiera ser conocido, explorado, inventariado, para que surja, *como una realidad más, el exceso mensurable*” —un proceso que parece calcar el de la *Destrucción*, con su ‘relación’, ‘exploración’ e ‘inventario’ de las conquistas—, *exceso* que “desgarra el horizonte y desemboca en la perspectiva imaginaria”. Ese sería, en la opinión de Le Brun, “el gran descubrimiento de Sade en lo que concierne al avance del *deseo*: de su arraigo [...] en la realidad concreta depende su [...] alcance *imaginario*” (2008: 249). Y las escenas de la *Destrucción* obedecen a esa misma ley del deseo: de su arraigo en el paisaje o en el ‘horizonte’ de ‘lo real’, y de su proyección y ‘proliferación’ en lo ‘*imaginario*’.

Es así que lo ‘*ilimitado*’ podría enunciarse como la ley del *conquistador*: “liberar de la forma toda la energía que ésta retiene en el interior de sus límites”. Y es lo que argumenta el Papa ante Juliette en su ‘gran discurso’, donde explica la *imposibilidad de la destrucción*:

Puedes modificar las formas, pero *no podrás aniquilarlas; no podrás absorber los elementos de la materia: ¿cómo los destruirías si son eternos?* Los cambias de forma, los modificas; pero esa disolución sirve a la naturaleza, puesto que recompone esas partes destruidas (Sade, en Annie Le Brun, 2008: 253).

Y “lo *maravilloso* tiene el mismo origen”, agrega Le Brun (2008: 254), pero se trata de un ‘maravilloso’ que de nuevo apela a las *espantosas* ‘matanzas’ de una crueldad sin fin:

Todas las cosas que han acaecido en las Indias, desde su *maravilloso* descubrimiento y del principio que a ellas fueron españoles para estar tiempo alguno, y después en el proceso adelante hasta los días de agora, han sido *tan*

admirables y tan no creíbles en todo género a quien no las vido, que parece haber añublado y puesto silencio y bastantes a poner olvido a todas cuantas, por *hazañosas* que fuesen, en los siglos pasados se vieron y oyeron en el mundo. *Entre éstas son las matanzas y estragos de gentes inocentes, y despoblaciones de pueblos, provincias y reinos que en ellas se han perpetrado, y que todas las otras no de menor espanto* (65).

Que sea el Papa el ‘perpetrador’ del discurso de aniquilación quizá más extremo de Juliette implica, sin duda, una ironía terrible y oscura, *cruel* en el sentido artaudiano de la palabra, por la manera en que resuena en el discurso teológico extremo del interlocutor, no de los indios, sus ‘protegidos’, sino del Emperador, “príncipe de las Españas” y cabeza de la monarquía católica universal. Más aún cuando esa ironía ya no alude al *horizonte* de ‘lo real’ sino al ámbito de lo ‘*maravilloso*’, frecuentado tanto por los surrealistas como por los “*libros de caballerías*”, que fueron los “*libros del conquistador*” (Leonard, 1979). Tal sería “el segundo descubrimiento de Sade”, según Le Brun, “*que revela la monstruosidad en la raíz de lo maravilloso*” —como hace Las Casas, que ‘revela’ en la *Brevísima* a esos monstruos: “*hombres que la cobdicia y la ambición ha hecho degenerar del ser hombres*” (65)—. “Historia sin historia”, verdad sin verdad, “*maravilla*” que degenera en “*espanto*”, o de manera más catastrófica, cíclica y a fin de cuentas nietzscheana: “*omnipotencia* [que] renace de sus derrumbes sucesivos”, “*aspiración a la soberanía absoluta [que] supone el riesgo continuo de la nada*” (Le Brun, 2008: 254). Pulsión de destrucción, deseo sin freno y autodestrucción. Voluntad de *poder*, voluntad de *nada* es la *máquina* de la Conquista:

Si fuera el soberano, Juliette, no tendría mayor placer que el de hacerme seguir por verdugos que masacraran en el acto a todo aquel que ofendiese mi vista [...]. *Caminaría sobre*

cadáveres, y sería feliz; eyacularía sobre la sangre que se derramaría en oleadas a mis pies (Sade, en Annie Le Brun, 2008: 254).

Escena que es posible contrastar con la imagen del crimen infinito proyectada en la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo, con un alto sentido poético, al sobrevenir la Conquista:

Dexemos esto y digamos de los cuerpos muertos y cabeças questavan en aquellas casas adonde se avía retraído Guatemuz; digo, que ijuro, amén! que todas las casas y barbacoas y la laguna estava llena de cabeças y cuerpos muertos, que yo no sé de qué manera lo escriba, pues en las calles y en los mismos patios del Tatelulco no avía otra cosa, y no podíamos andar sino entre cuerpos y cabeças de indios muertos.

Yo e leído la destrucción de Jerusalén; mas si fue más mortandad questa, no lo sé cierto, porque faltaron en esta çibdad tantas gentes, guerreros que de todas provincias y pueblos sujetos a México que allí se avían acoxido, todos los más murieron y como ya e dicho, así el suelo y laguna y barbacoas todo estava lleno de cuerpos muertos, y hedía tanto que no avía hombre que lo pudiese çufrir, y a esta causa luego como se prendió Guatemuz, [...], aun Cortés estuvo malo de hedor, que le entró en las narizes, e dolor de cabeza, en aquellos días questuvo en el Tatelulco (1982: 411).¹⁵

*

No obstante la distancia crítica y poética que separa a Annie Le Brun de Klossowski y de otras lecturas 'religiosas' de la obra de Sade, también

termina descubriendo su 'secreto' en una categoría vinculada con el misticismo: la de "*ascesis por exceso*". Según Le Brun, el "secreto de Juliette" deriva de una insatisfacción o una impotencia imposibles de resolver en el seno del crimen libertino y expresadas en la pregunta que le hace Juliette a una cómplice de sus excesos: "¿No es acaso cierto [...] que usted ya notó que *sus deseos son muy superiores a sus medios?*" (Sade, en Annie Le Brun, 2008: 259). El secreto parecía cifrarse en la *anulación del goce*, pero era en su condición de 'fenómeno poético' donde radicaba en realidad el 'verdadero secreto', ahí donde la "*ascesis*" exaltaba el "*delirio*" del deseo y los sentidos, ajustándose a una nueva forma de *ejercicio espiritual* —para volver a la práctica de Loyola— fundada en la *imagen*, pero ahora de una imaginación "*extraviada*":

"Este es mi secreto", le explica Juliette a su hermosa amiga: "manténgase quince días enteros sin ocuparse de lujurias, distráigase, diviértase con otras cosas; pero hasta el día quince no permita siquiera el acceso de las ideas libertinas. Llegado ese momento, acuéstese sola, en la calma, en el silencio y en la oscuridad más profunda; recuerde entonces todo lo que mantuvo alejado en ese intervalo, y entréguese dulcemente y con indolencia a esa polución ligera mediante la cual nadie sabe excitarse o excitar a los demás como usted. Luego *concédale a su imaginación la libertad de presentarle, gradualmente, diferentes clases de extravíos; recórralos a todos en detalle; examínelos sucesivamente; convénzase de que toda la tierra le pertenece... que usted tiene derecho a cambiar, a mutilar, trastornar a todos los seres que le plazca*. Nada tiene que temer entonces: elija lo que le dé placer, pero sin excepciones, *no suprima nada; ninguna consideración hacia nadie: que ningún vínculo la amarre; que ningún freno la retenga*; deje que su imaginación cubra todos los gastos de la prueba, y sobre todo no precipite; que su mano esté bajo las órdenes de

15 Sobre esta escena en relación con el episodio mítico del sitio y caída de Jerusalén, véase "*La destrucción de Jerusalén: fantasma, violencia y conquista*", uno de los ensayos de *El fin de la conquista* (Flores, 2010).

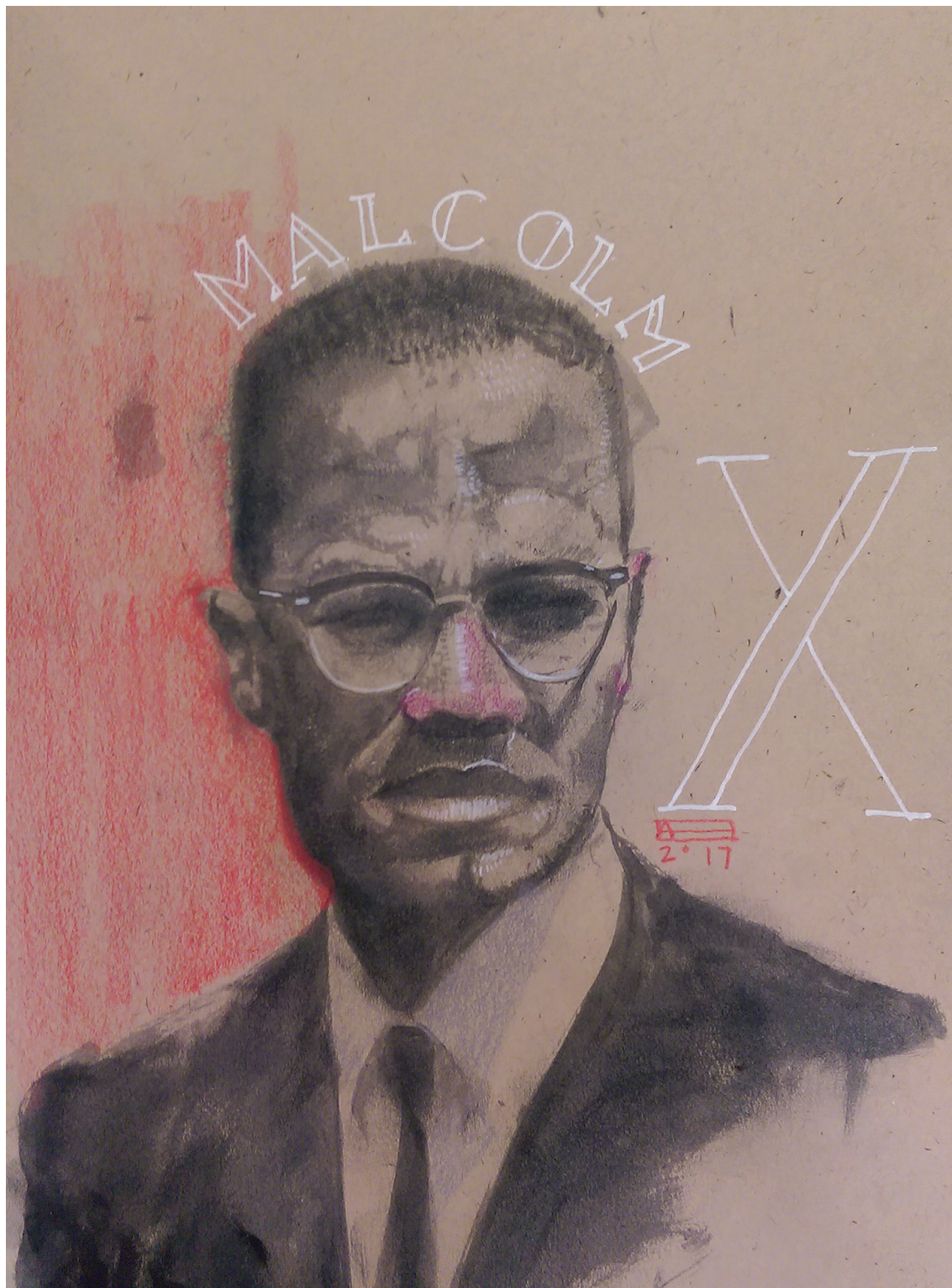
su cabeza y no de su temperamento. Sin que se dé cuenta, de los variados cuadros que usted habrá hecho pasar delante suyo, uno se le fijará más enérgicamente que los demás, y con tal fuerza que usted ya no podrá descartarlo ni reemplazarlo. La idea [...] la dominará, la cautivará; *el delirio se apoderará de sus sentidos y, creyendo que ya lo está haciendo, usted descargará como una Mesalina*” (Sade, en Annie Le Brun, 2008: 258-259).

“Tal es la *ascesis por exceso*”, escribe Le Brun: esa búsqueda de la imagen, “*ese deseo absoluto que se afirma en detrimento de los cuerpos, que se intensifica desdeñando el cuerpo*”, hasta soñar con “*la aberrante imposibilidad de «suprimir la esperanza de otra vida»*” —o como en la *Destrucción*, con crímenes que arrastran con ellos la ‘condenación eterna’—, o con “*ese crimen de «efecto perpetuo»*” soñado por la “feroz Clairwil” (Sade, en Annie Le Brun, 2008: 262):

Quisiera [...] *hallar un crimen cuyo efecto fuera perpetuo*, aun cuando yo no haga nada, de manera que no hubiese un solo instante de mi vida, incluso al dormir, en que no fuera yo causa de un desorden cualquiera, y que ese desorden pudiera extenderse hasta el punto de ocasionar una corrupción general o una alteración tan formal *que, aún más allá de mi vida, siguiera prolongando su efecto* (Sade, en Annie Le Brun, 2008: 175).

REFERENCIAS

- Barthes, Roland (1997), *Sade, Loyola, Fourier*, Madrid, Cátedra.
- Díaz del Castillo, Bernal (1982), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, CSIC / UNAM.
- Didier, Béatrice (1989), *Sade*, México, FCE.
- Dumoulié, Camille (1996), *Nietzsche y Artaud: por una ética de la crueldad*, México, Siglo XXI.
- Flores, Enrique (2010), “*La destrucción de Jerusalén: fantasma, violencia y crueldad*”, en *El fin de la conquista*, México, UNAM, pp. 19-38.
- Flores, Enrique (2019), “*Homo homini lupus: el Hombre de los Lobos*”, *Inflexiones*, núm. 5, pp. 9-33.
- Flores, Enrique (2021) [en prensa], “*Psychopathia lascasiana: un “delirio paranoico”*”, *Literatura Mexicana*, vol. 33, núm. 1.
- Flores, Enrique (2022) [en prensa], “*La Brevisima: el fantasma y el árbol del crimen*”, *Interpretatio*, vol. 6, núm. 1.
- Freud, Sigmund (1992a), *Más allá del principio del placer*, en *Obras completas 18*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 1-62.
- Freud, Sigmund (1992b), *El malestar en la cultura*, en *Obras completas 21*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 57-140.
- Gallop, Jane (1981), *Intesections: A Reading of Sade with Bataille, Blanchot, and Klossowski*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Klossowski, Pierre (1970), *Sade, mi prójimo*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Las Casas, Bartolomé de (1984), *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Cátedra.
- Le Brun, Annie (2008), *Sade, de pronto un bloque de abismo...*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
- Leonard, Irvin (1979), *Los libros del conquistador*, México, FCE.
- Martínez, Margarita (trad. y pról.) (2005), *Acéphale. Religión, sociología, filosofía (1936-1939)*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Menéndez Pidal, Ramón (1957), “Una norma anormal del padre Las Casas”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 88, pp. 5-15.
- Sade, Donatien Alphonse François de (1979), *Sistema de la agresión. Textos filosóficos y políticos*, Barcelona, Tusquets.
- Sade, Donatien Alphonse François de (1989), *La filosofía en el tocador*, Madrid, Tusquets.
- Suetonio (1992), *Vidas de los doce césares*, 2 vols., Madrid, Gredos.
- ENRIQUE FLORES. Doctor en Letras Hispánicas por El Colegio de México (Colmex), México. Investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas y profesor de Literatura Colonial y Etnopoética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, y en la ENES-Morelia. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Ha ocupado la Cátedra México y la Cátedra América Latina en la Universidad de Toulouse. Coordinó la *Guía de forasteros* y los proyectos: “Literaturas populares de la Nueva España”, “*Adugo biri: etnopoéticas*” y “Primitivismo y locura: poéticas de las vanguardias”. Entre sus libros publicados se encuentran: *Unipersonal del arcabuceado*; *La imagen desollada. Una lectura del Segundo Sueño de Bernardo Ortiz de Montellano*; *Los tigres del miedo. Páginas fantásticas de Macedonio Fernández*; *El fin de la conquista*; *Periquillo emblemático. Voces, estampas y lecturas*; *Un sombrero negro salpicado de sangre. Narrativa criminal del siglo XIX*; *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito, magia y otras “supersticiones”, siglos XVII-XVIII*; *Cantares de bandidos. Héroes, santos y proscritos en América Latina*; *Malverde: exvotos y corridos*; *Rimas malandras. Del narcocorrido al narco rap*; *Nierika. Cantos de visión de la contramontaña: poemas traducidos del peyote*; *Sor Juana, chamana*; *Magonistas*; *Triumphos contra vandoleros. Romances de Patricio López, cacique zapoteco*; *Gauchillaje entre demonios. Una cosmovisión correntina. Del gauchito Gil a Francisco Madariaga*; *Etnobarroco. Rituales de alucinación*; *Papeles de Tebanillo González. Inquisición y locura a fines del siglo XVIII*; *Herzog en la Amazonía. Una ‘visión’ y Theatrum Chemichum*.



Malcolm X (2017). Técnica mixta: Abraham Morales.
Prohibida su reproducción en obras derivadas.