

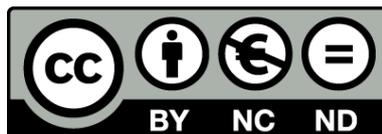


UNIVERSITAT<sup>DE</sup>  
BARCELONA

## Arqueología del Sadismo

Hacia una nueva arqueología de las ciencias

Juan Manuel Reyes Maciel



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència Reconeixement- NoComercial – SenseObraderivada 4.0. Espanya de Creative Commons.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia Reconocimiento - NoComercial – SinObraderivada 4.0. España de Creative Commons.

This doctoral thesis is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

# Arqueología del Sadismo

*Hacia una nueva arqueología de las ciencias*

Tesis Doctoral de:

Juan Manuel Reyes Maciel

Director y Tutor: Dr. Miguel Morey Farré

Programa de Doctorado en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos

Facultat de Filosofia

Universitat de Barcelona

Enero 2024

# ÍNDICE

RESUMEN .....	7
«INTRODUCCIÓN» .....	9
CAPÍTULO UNO: «EL INFIERNO DE LA BIBLIOTECA».....	16
§ 1. MATERIALES .....	16
I. «Sadistic dinner».....	16
II. «Sadismo informativo» .....	17
III. «An almost indescribable manifestation of sadism» .....	18
IV. «They're sadistic» .....	21
V. «¿Desde cuándo el sadismo y matar es arte?» .....	21
VI. «Stratégie sadique des autorités» .....	23
VII. «Numerous incidents of sadistic, blatant, and wanton criminal abuses» .....	24
VIII. «Prácticas de perversión sexual (masoquismo o sadismo)» .....	25
IX. «Una nueva tendencia sádica» .....	25
X. «Sexual sadism disorder» .....	26
XI. «Subiendo cada año en crueldad y sadismo».....	28
§ 2. TEORÍAS DEL SADISMO.....	31
I. Los discursos correctos .....	31
II. Los casos .....	32
III. Teleologías del sadismo .....	36
IV. Un <i>a priori</i> criminal .....	41
V. Acontecimiento del sadismo .....	43
§ 3. LA BIBLIOTECA, EL MUSEO.....	46
I. Archivologías.....	46
II. Libro y obra.....	49
III. La noche, el <i>afuera</i> .....	60
CAPÍTULO DOS: «LA SONRISA SIN GATO» .....	71
§ 1. LO HETERONÓMICO.....	71
I. La función-autor .....	71

II. En el principio <i>era</i> .....	77
III. Origen perverso y origen metafísico .....	79
IV. Un trabajo negativo .....	84
§ 2. EL ARCHIVO.....	86
I. La muerte de la biblioteca .....	86
II. <i>Nihil obstat</i> .....	90
III. Un inmenso dominio .....	91
§3. SISTEMAS DE PENSAMIENTO .....	92
I. Pensamientos sin sujeto.....	92
II. «Une histoire purement événementielle».....	97
III. Un campo de posibilidades .....	103
IV. <i>Pluit ergo cogitat</i> .....	108
CAPÍTULO TRES: «SADE MARGINAL» .....	115
§ 1. EL INSURRECTO .....	115
I. El caso límite .....	115
II. La marginalidad .....	118
III. La paideia del mal .....	122
IV. Lógos y praxis.....	126
V. La experiencia Sade.....	128
VI. El fin de la razón antropomorfa .....	134
§ 2. LA TRANSGRESIÓN .....	137
I. La muerte como fundamento de la transgresión.....	137
II. La imaginación perversa .....	142
III. El Otro .....	146
IV. La transgresión inútil.....	151
V. La conciencia como objeto de deseo .....	156
§ 3. LA RAZÓN PARADÓJICA.....	165
I. El atentado contra la <i>polis</i> o la utopía de Sodoma .....	166
II. La fascinación de la razón.....	174
III. La conciencia extática del erotismo .....	178

CAPÍTULO CUATRO: «LA CAJA DE HERRAMIENTAS» .....	181
§ 1. LAS ARQUEOLOGÍAS .....	181
I. La locura del sadismo .....	181
II. La ciencia del sadismo .....	192
III. Las periodizaciones .....	207
§ 2. LAS GUERRAS FILOSÓFICAS .....	216
I. El artificiero .....	216
II. La radicalidad de la obra .....	228
CAPÍTULO CINCO: «EL ARTE DE LO IMPOSIBLE» .....	233
§ 1. LAS POSIBILIDADES DEL DESEO .....	233
I. Archivo Sade .....	233
II. El deseo, <i>a priori</i> de la verdad .....	236
III. Una obra sin nadie detrás .....	255
§ 2. LA GRAN POLÍTICA .....	260
I. Guerreros filosóficos .....	260
II. La política de lo imposible .....	268
III. Histrionismo filosófico .....	271
IV. Sobre la parresía erótica .....	278
V. Lo sádico y lo sadiano .....	280
CAPÍTULO SEIS: «ARQUEOLOGÍA DEL SADISMO» .....	292
§1 Arqueología e historia de la filosofía .....	292
§2 La hipótesis arqueológica .....	294
§3 <i>Tripalium</i> : el trabajo como función del sadismo .....	297
§4 La caza de hombres –θήραν τε ἀνθρώπων– .....	301
§5 El principio dionisiaco del sadismo .....	306
§6 La aristocracia sexual .....	310
§7 El ideal del sadismo .....	314

§8	El sadismo es el secreto del poder.....	317
§9	La sepultura como santificación del sadismo .....	319
§10	Principio de perfeccionamiento del sadismo .....	320
§11	<i>Skull cups</i> .....	323
§12	Un animal con derecho a ser dios.....	333
§13	La cacería de la prohibición .....	340
§14	El <i>quantum</i> de sadismo .....	343
§15	Principio de insaciabilidad del sadismo.....	349
§16	Una presa administrada hasta la muerte .....	355
§17	Principio aristocrático del sadismo.....	357
§18	Principio de diferenciación del sadismo .....	361
§19	Lascaux o el secreto de un sadismo .....	364
§20	La fiesta.....	368
§21	Los bárbaros: exocanibalismo y endocanibalismo .....	369
§22	El sadismo romano .....	372
§23	Nuestra comunidad en el <i>lógos</i> .....	375
§24	La <i>Mater Dolorosa</i> del pensamiento .....	383
§25	La constancia estética del sadismo .....	384
§26	Teoría de la evolución del sadismo .....	390
§27	Principio estético del sadismo .....	395
§28	El sadismo, raíz del espíritu .....	396
§29	<i>Sadismus sive natura</i> .....	397
§30	El sacrificio cósmico .....	403
§31	<i>Imperium sadicum</i> .....	405

§32	Una venganza universal .....	414
§33	El sadismo jurídico del terrorismo .....	416
§34	El sadismo, superación de la moral .....	417
§35	La parresía sadiana .....	419
§36	Ares debe hacerse filósofo .....	420
§37	El falso buen salvaje .....	424
§38	Principio de plenitud del sadismo .....	427
§39	Principio de irracionalidad del sadismo .....	429
§40	Cómo restituir el arte de mandar .....	429
§41	El sadismo es la verdad de la moral .....	431
§42	La muerte del <i>ipsum</i> y la moral dionisiaca .....	434
§43	La victoria del sadismo .....	446
§44	Démones y dioses .....	446
§45	Sólo el sadismo es la prueba del poder .....	448
§46	Principio hermenéutico del sadismo .....	449
§47	Principio fatídico del sadismo .....	452
§48	Principio monopólico del sufrimiento .....	455
§49	La valentía como superación de la mala conciencia .....	468
§50	El consumo de Dios .....	471
§51	Los veinte principios del sadismo .....	474
§52	La gran pregunta .....	476
	«CONCLUSIONES» .....	477
	BIBLIOGRAFÍA .....	479

## RESUMEN

Esta investigación aborda en primer lugar la cuestión del estatuto de científicidad del sadismo en nuestra actualidad así como de qué manera éste nos define a nosotros mismos. ¿Hasta dónde es posible establecer a partir del saber occidental *qué es el sadismo*? La conclusión primera es que el sadismo es una práctica discursiva que escapa a la representación de sí misma en el espacio general de nuestro saber: no hay teorías del sadismo, únicamente prácticas. En segundo lugar, se aborda el desarrollo arqueológico de Foucault, para mostrar hasta qué punto es posible que la arqueología de Foucault nos dé el ser del sadismo en tanto que práctica discursiva; así, se deja en evidencia que es preciso eliminar el tema del sujeto, del *cogito*, de un análisis verdaderamente científico del sadismo. En tercer lugar se investiga, después de expurgados los temas de la teoría, el autor, el libro y el origen, al escritor Sade, al *corpus* que supuestamente es el germen de ese «incesante murmullo primordial», según palabras de Foucault, que llamamos sadismo. En cuarto lugar, fue necesario establecer una nueva ruta para acercarnos al sadismo a través de un nuevo estatuto de la verdad, utilizando en tal sentido la «caja de herramientas» foucaultiana. El quinto capítulo aborda así hasta qué punto es posible establecer una nueva arqueología de las ciencias como *politicidad*. Finalmente, el capítulo sexto desarrolla lo que desde nuestro punto de vista es la puesta en marcha de una de las posibles descripciones arqueológicas del sadismo.

PALABRAS CLAVE: Arqueología del saber, Arqueología, Historia de las ideas, Sadismo, Michel Foucault, D.A.F. Sade, Friedrich Nietzsche, Georges Bataille, Voluntad de poder, Biblioteca, Erotismo, Política, Prohibición, Transgresión, Ciencias, Epistemología.

## ABSTRACT

This research first addresses the question of the scientific status of sadism in our current context and how it defines ourselves. To what extent is it possible, based on Western knowledge, to establish *what sadism is*? The initial conclusion is that sadism is a discursive practice that eludes self-representation within the general space of our knowledge: there are

no theories of sadism, only practices. Secondly, Foucault's archaeological development is examined to show the extent to which Foucauldian archaeology can provide the being of sadism as a discursive practice; thus, it becomes evident that the subject, the *cogito*, must be eliminated for a truly scientific analysis of sadism. Thirdly, after purging elements such as theory, author, book, and origin, the focus shifts to the writer Sade and the *corpus* that supposedly constitutes the germ of that «unceasing primordial murmur», in Foucault's words, which we call sadism. In the fourth section, it was necessary to establish a new approach to delve into sadism through a new status of truth, employing in this regard the Foucauldian «toolbox». The fifth chapter explores the extent to which it is possible to establish a new archaeology of sciences as *politicity*. Finally, the sixth chapter develops what, from our perspective, is the implementation of one of the possible archaeological descriptions of sadism.

KEYWORDS: Archaeology of knowledge, Archaeology, History of ideas, Sadism, Michel Foucault, D.A.F. Sade, Friedrich Nietzsche, Georges Bataille, Will to power, Library, Eroticism, Politics, Prohibition, Transgression, Sciences, Epistemology.

# «INTRODUCCIÓN»

*L'objet exact du «sadisme», ce n'est pas l'autre, ni son corps ni sa souveraineté: c'est tout ce qui a pu être dit.*<sup>1</sup>

Michel Foucault

*Mi nombre es Nadie: Nadie me llaman...*<sup>2</sup>

Homero

## §1

El sadismo parece epistemológicamente evidente una vez nombrado, se nos presenta como un objeto anodino para el pensamiento, acaso falaz desde su primera presentación por ser precisa y científicamente *algo resuelto*, una vulgaridad incluso. Ése es precisamente el estatuto del sadismo que pretende imperar dentro de la conciencia epistémica de la actualidad: se crea una definición psiquiatrizable del mismo –en el más “riguroso” de los casos–, individual o colectivamente, y se recurre a sus credenciales para discriminar el *otro uso del sadismo*, es decir, el de su práctica discursiva. El sadismo es así esencialmente no sólo una forma de locura, sino la locura más baladí, más vergonzosa e incluso más pueril para el canon de nuestra Biblioteca; y sin embargo el sadismo es al mismo tiempo *nuestro infierno*, aquello que invocamos cuando lo nombramos o lo pensamos, aquello que nuestra práctica discursiva aquí y ahora, más allá de sus credenciales y de su asunción científica, no deja de decir obsesivamente en todos los espectros del *archivo* de nuestro saber, como un «incesante murmullo primordial»<sup>3</sup>, según palabras de Foucault.

Ante ello, se hace preciso un replanteamiento general de la pregunta por el sadismo. ¿Qué es el sadismo? ¿Es *una filosofía* en la historia de las ideas? ¿Merece acaso inscribirse en la

---

<sup>1</sup> Foucault, Michel. “Le langage à l’infini”. En: *Dits et écrits I (1954-1975)*. París: Gallimard, 2017. p.285

<sup>2</sup> Homero. *Odisea*. IX, 366. Traducido por Pedro C. Tapia Zúñiga. México: UNAM, 2017. p.150

<sup>3</sup> *PC*. p.137

historia de la filosofía que heredaremos, que estamos siendo? En suma, ¿es un discurso, una práctica o un pensamiento? ¿Es una *teoría* o una forma de vida, una *ascesis*? ¿Es el territorio nosológico por excelencia de todo lo humano, nuestro *summum patológico*? ¿O es la revolución más radical, «the ultimate revolution»<sup>4</sup>, como le llamó Huxley? ¿Es literatura, filosofía, el interesante registro de una mente desquiciada, o nada que incorporar al canon de la *Biblioteca* a no ser en la mayor profundidad de sus infiernos? ¿O realmente es algo científicamente acotado por alguna ciencia humana y que en tanto tal ya no compete a la filosofía por ser precisamente un fenómeno especializado, epistemológicamente localizable en un espacio de nuestro saber, unánimemente aprehensible para nuestro pensamiento *ahí y sólo ahí*?

Ahora bien, esta investigación pretende en ese sentido, para realizar una auténtica ontología histórica del sadismo, que si utilizamos las herramientas foucaultianas de los trabajos arqueológicos podemos señalar como una primera tesis fundamental que una arqueología del sadismo en tanto que práctica discursiva, más allá de sus credenciales epistemológicamente vinculantes, demostraría que precisamente no existe esa ascendencia de nuestra científicidad sobre el sadismo, que el saber actual permanece incapaz de nombrar científicamente el sadismo. Es decir que una primera investigación sobre el sadismo, desde un nivel arqueológico, demuestra cabalmente que el sadismo es una práctica discursiva que escapa a la representación de sí misma en el espacio general de nuestro saber, y que por lo tanto las versiones científicas que nos damos sobre él resultan anodinas cuando pretendemos verdaderamente establecer una ontología histórica de nosotros mismos que explique esa omnipresencia discursiva del sadismo en el *archivo* de nuestro saber, así como el hecho paradójico de que esa omnipresencia sea directamente proporcional a su marginalidad epistémica.

En todo caso, lo que el sadismo sea no lo muestran los ropajes con que nos lo presentamos: nosotros, los que conocemos, hemos negado el saber de nuestro sadismo, hemos pugnado

---

<sup>4</sup> Huxley, Aldous. "In the future, I'm right." *Daily Mail*. 7 de marzo de 2012. Disponible en: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-2111440/Aldous-Huxley-letter-George-Orwell-1984-sheds-light-different-ideas.html>

científicamente por su conciencia esotérica y lo único que en principio podemos aventurar es que esa práctica que escapa a la representación de sí misma es un espesor discursivo y multiforme en el saber, con una omnipresencia paradójicamente marginal que requiere por ello de una arqueología en su sentido más auténtico, más etimológico, ¿cuál es el ἀρχῆς λόγος<sup>5</sup> del sadismo, su decir primordial?, ¿dónde reside *su acontecimiento*, su enunciación más prístina?

Y es que lo cierto es que la mera presencia del *autor-Sade* en nuestro archivo no explica el sadismo y su paradójica marginalidad omnipresente, que es imposible saber qué es a partir de él, de cualquier *quién*, que ninguna consciencia asegura la paternidad sobre su dispersión y que la voluntad no es en el sadismo sino un disfraz del deseo, pero no un deseo materializado en *objetos y fines* particulares, sino un deseo como función del lenguaje y como *a priori* de toda verdad posible en él, es decir que un primer acercamiento en términos de descripción arqueológica expresa que el sadismo es un *acontecimiento* que ocurre en la estricta soledad de nuestro lenguaje.

Así, lo que revelaría una arqueología que desplazara a la tradicional historia de las ideas al respecto es que Sade no existe en tanto que *autor*, que resulta imposible recurrir a la doxografía moderna para establecer *quién* es Sade, pero eso tampoco significa que nadie hasta ahora lo haya hecho *bien*, pues si ante tal imposibilidad se recurre a las herramientas de la historia de las ideas para analizar los textos de Sade en orden a extraer *su filosofía* –o dicho de otro modo, para hacerlo *mejor*– entonces el resultado es una masa inconexa, una serie de principios contradictorios y aleatorios, en pocas palabras, una virtualmente infinita acumulación de referencias con pocas vistas de unanimidad, que corre el riesgo permanente de recurrir a la «erudita basura de la biografía»<sup>6</sup>, según palabras de Nietzsche, como estratagema final.

---

<sup>5</sup> Platón. *Teeteto*. 177c. Disponible en:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:tlg,0059,006:177c>

<sup>6</sup> Nietzsche, Friedrich, citado por Macey, David. *Las vidas de Michel Foucault*. Traducido por Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Cátedra, 1995. p.21

¿Cuál es por tanto esa historia del sadismo, de *nuestro sadismo*? ¿Es posible contar la historia de esa huida en que estamos respecto de su naturalización en el espacio de nuestro propio pensamiento? ¿Es la historia de aquella superfetación teórica de un sadismo psiquiatrizable o de los rostros y los cuerpos que oculta, que *ocultamos* en esa práctica discursiva como si el resto fuesen meros despojos lógicos? En suma, se hace preciso considerar, según palabras de Foucault, los *enunciados efectivos* sobre el sadismo, y parece ser que el propio Sade ya nos condujo al territorio paradójico desde el cual otear *la verdad* de esa historia: el sadismo sólo puede tener una *historia secreta*, y corresponde al filósofo develarla, no está en ningún registro, no está de ninguna manera escrita y, sobre todo, *nadie* quiere saber de ella –y ese *nadie* es siempre un poder–. ¿Por qué *el secreto del poder es el sadismo*?

No otra cosa significa el prefacio a la *Historia secreta de Isabel de Baviera*, que debe leerse en clave junto con la célebre *Idea sobre las novelas*, y que posee ya las estrategias posibles para derrumbar los muros de la teleología de nuestra Historia: bastará con ver nuestro desnudo rostro histórico angustiado huyendo de su pintura, aquella que sólo puede dibujar el filósofo que hace historia, que tiene las armas de la verosimilitud más descarnada, la que cuenta *la historia secreta*.<sup>7</sup> ¿Ése fue su órdago, aquél que no hemos sabido resolver, que hemos incluso querido olvidar, como lo vaticinó él mismo en su testamento<sup>8</sup>? Nosotros, hijos de la historia, nosotros filósofos que, como dijo Nietzsche, ya no podemos serlo sin la

---

<sup>7</sup> «...car on le sait, le vrai n'est pas toujours vraisemblable ; mais il est bien rare que le vraisemblable ne soit vrai, ou du moins revêtu de toutes les propriétés du vrai. On peut donc l'employer au défaut du vrai, mais avec prudence, nous le savons, et la nôtre est telle sur ce point que nous n'en avons jamais fait usage que dans le seul cas où il devenait absolument impossible que la chose pût être autrement, parce que celle qui l'avait précédée était dans une telle direction, qu'il fallait absolument que celle qui dérivait de cette première chose eût une tendance inévitablement analogue. » Sade, D.A.F. *Histoire secrète d'Isabelle de Bavière, reine de France*. París: Jean-Jacques Pauvert, 1968, p.17

<sup>8</sup> Así rezan las últimas líneas del testamento de Sade de 1806: «Il sera semé dessus des glands, afin que par la suite le terrain de la dite fosse se trouvant regarni, et les taillis se retrouvant fourré comme il était auparavant, les traces de ma tombe disparaissent de dessus la surface de la terre comme je me flatte que ma mémoire s'effacera de l'esprit des hommes, excepté néanmoins du petit nombre de ceux qui ont bien voulu m'aimer jusqu'au dernier moment et dont j'emporte un bien doux souvenir au tombeau.» Pauvert, Jean-Jacques. *Sade vivant*. París: Le Tripode, 2013. p.1106

historia, ¿qué nos hemos negado en el sadismo tal y como nos los presentamos? Nos hemos negado *nuestro secreto*, el mejor guardado *por* la Historia.

## §2

En el sentido anterior, el capítulo primero de esta investigación aborda la problematización para pergeñar una unidad epistemológica del sadismo en el saber occidental, reseña algunos materiales extraídos del *archivo* del sadismo como práctica discursiva y demuestra así la paradójica omnipresencia del sadismo en el discurso de nuestra *episteme*, su marginalidad obsesiva que sin embargo adquiere en prácticamente cada estatuto de su aparición una seriedad que no se concedería a aquello que resuelta y comúnmente decimos que es el sadismo, es decir un acontecimiento baladí en nuestra cultura, y así vemos cómo se utiliza para signar informes judiciales del mayor ejército del mundo, para determinar jurisprudencialmente la existencia de una violación y para denunciar crímenes de lesa humanidad, entre otros, sin que sin embargo hayamos nunca arribado a esa unidad epistemológica que probaría cuál es la auténtica positividad del sadismo. Por ello, una vez demostrado el auténtico vacío de nuestro murmullo sobre el sadismo, dicho capítulo prueba la necesidad de recurrir a las herramientas desarrolladas por Foucault en sus trabajos arqueológico-genealógicos para intentar establecer una verdadera positividad del sadismo en nuestro pensamiento.

Por otro lado, el capítulo segundo desarrolla los fundamentos de dicha arqueología foucaultiana, relacionándolos constantemente con la necesidad de realizar una arqueología del sadismo y demostrando así su idoneidad, sin dejar de señalar que no puede existir una auténtica arqueología foucaultiana, pues ello sería precisamente contradecir la propia andadura del pensamiento de Foucault, su apuesta por el *penser autrement*. En tal sentido, se demuestra que no existe propiamente un *autor-Sade*, que no podemos recurrir a esas credenciales doxográficas para certificar la existencia obsesiva del sadismo en el gran espacio de nuestro pensamiento así como que debemos arriesgar una nueva arqueología si es que precisamente deseamos aceptar el envite de Foucault.

Ahora bien, el capítulo tercero, una vez desbrozados los temas y nociones de un abordaje doxográfico de Sade, pretende situarnos en el *corpus* de esa obra y en su acepción dentro de nuestra más general tradición filosófica, es decir dentro de lo que podríamos llamar un acercamiento monográfico, sin dejar de señalar que incluso así no sólo resulta excesivamente problemático situar a Sade como el creador de su epónimo, sino que su caso-límite es una permanente fuga del lenguaje en la historia de las ideas.

El capítulo cuarto, por otro lado, aborda cuáles podrían aquellas objeciones a un proyecto como el que planteamos, así, en primer lugar abordamos la cuestión esencial de si el sadismo no estaría ya arqueológicamente descrito en los propios trabajos de Foucault, especialmente en la *Historia de la locura*, así como también se aborda seriamente la posibilidad de que el sadismo estuviese ya efectivamente acotado por nuestra científicidad, señalando en tal sentido que una arqueología del sadismo no pretendería de ninguna manera crear una versión científica del mismo.

Así, una vez abordadas las posibles objeciones para la realización de una arqueología del sadismo, el capítulo quinto intentará situar al sadismo en su calidad de *acontecimiento* dentro de nuestra cultura, para estar en condiciones de crear una arqueología que utilice las herramientas heredadas por Foucault, fuera de cualquier dogmatismo impuesto por la tradición de la historia de las ideas, una arqueología que nos permita la fundamentación para posibles arqueologías del sadismo, en el entendido de que al igual que *La arqueología del saber*, este trabajo tiene también un carácter condicional, es un ejercicio de la hipótesis foucaultiana sobre el discurso y el enunciado respecto del sadismo.

Finalmente, el capítulo sexto desarrolla la tesis de la arqueología del sadismo como verdad de la arqueología misma como ciencia humana, enumerándose algunos de los más recientes trabajos arqueológicos que desde el punto de vista de la práctica discursiva del sadismo deberían ser señalados, bajo los más rigurosos términos científicos, como *arqueología del sadismo*, si es que precisamente queremos agotar las pretensiones de dicha ciencia humana, es decir, agotar su imposible, su inconsciente. Desde este punto de vista, el capítulo sexto es

la demostración de que es posible una descripción arqueológica en términos del sadismo no sólo de la propia arqueología como ciencia humana, sino de la genealogía de la moral como verdad de ésta. En tal sentido, nos preguntamos de qué manera *funciona* el sadismo dentro de la historia de la filosofía que sostiene esa genealogía de la moral, es decir, a partir de Nietzsche y Bataille, pensados dichos nombres como aquellos *autores* que una arqueología verdadera debe borrar si es que precisamente quiere acceder al *acontecimiento*, si es que queremos arribar a un espacio del pensamiento y la escritura más allá de todo *cogito*, siempre en el entendido de que se trata únicamente de una de las descripciones arqueológicas posibles, pero de ninguna manera de su agotamiento.

# CAPÍTULO UNO: «EL INFIERNO DE LA BIBLIOTECA»

*Como si tuviéramos miedo de pensar el Otro en el tiempo de nuestro propio pensamiento.*<sup>9</sup>

M. Foucault

## § 1. MATERIALES

### I. «Sadistic dinner»

Es viernes 9 de marzo del año 2001. Armin Meiwes, un informático y exmilitar de 40 años, recibe en la fría estación de tren de Kassel a Bernd Jürgen Brandes, un ingeniero de 43 años que se ha ofrecido en línea para ser sacrificado y posteriormente devorado. Meiwes, a su vez, comparte también en foros de internet su deseo de sacrificar y comer a un voluntario: se han conocido en un chat y ambos han resultado ser candidatos respectivos. Se dirigen a casa de Meiwes, a las afueras de Rotenburg-Wüstefeld, un pueblecito boscoso a pocos kilómetros de ahí. Una vez instalados, Brandes ingiere una veintena de pastillas para dormir y media botella de *Schnaps* para soportar el dolor de la cita. Meiwes corta los genitales de Brandes, los cocina, y ambos hombres intentan comerlos juntos, con resultados poco satisfactorios. En la madrugada del día siguiente, Meiwes lleva a un inconsciente Brandes a una habitación preparada específicamente para el caso, donde lo mata cortándole el cuello con un cuchillo de cocina, para posteriormente diseccionar su cuerpo y empaquetarlo para congelar, en una operación que le toma más de cuatro horas y que filma enteramente. Meiwes conseguiría comer veinte kilogramos del cuerpo de Brandes: la policía lo arrestó el 10 de diciembre de

---

<sup>9</sup> AS. p.23

2002 antes de que terminase con él; en su casa encontró huesos, carne y una barbacoa en el congelador, así como las cintas de la filmación.

En *Der Spiegel* se habló de «perverted people, the one a sadist and the other a masochist<sup>10</sup>», la *Deutsche Welle* señaló la existencia de un «homicidio sádico»<sup>11</sup>, mientras que el *Daily Star* definió el encuentro entre Meiwes y Brandes como «sadistic dinner»<sup>12</sup>.

## II. «Sadismo informativo»

El 19 de marzo de 2018, tres estudiantes de cine fueron desaparecidos en Guadalajara, México, generando una serie de protestas e indignación en todo el país. Un mes después, la fiscalía afirmó que los cuerpos de los estudiantes habían sido disueltos en ácido por miembros de la delincuencia organizada, dando por concluida su búsqueda con vida. Ante ello, Jenaro Villamil, conocido periodista mexicano, señaló que lo ocurrido podía calificarse como «sadismo informativo» ejercido por parte de la fiscalía, al dar por sentada esa versión de los hechos:

«Poca moderación existió frente a la versión oficial que a muchos recordó el método de dar a conocer la “verdad histórica” en el caso de los 43 estudiantes normalistas de Ayotzinapa, desaparecidos entre el 26 y el 27 de septiembre de 2014. La PGR ha sentenciado que fueron secuestrados, asesinados y sus restos calcinados en el basurero de Cocula por presuntos sicarios de los

---

<sup>10</sup> Crossland, David. “German maneater on trial again.” *Spiegel Online*. 12 de enero de 2006. Disponible en: <http://www.spiegel.de/international/perversion-and-cannibalism-german-maneater-on-trial-again-a-394887.html>

<sup>11</sup> Ospina-Valencia, José. “Caníbal de Rotenburgo condenado a cadena perpetua.” *Deutsche Welle*. 9 de mayo de 2006. Disponible en: <http://www.dw.com/es/can%C3%ADbal-de-rotenburgo-condenado-a-cadena-perpetua/a-2014753>

<sup>12</sup> Buchanan, Sarah. “Cannibal murderer chopped off gay lover’s penis and they ate it TOGETHER.” *Daily Star*. 10 de febrero de 2016. Disponible en: <https://www.dailystar.co.uk/real-life/493660/Armin-Meiwes-Bernd-Brandes-murder-ate-Docs-Interview-with-Cannibal>

Guerreros Unidos, basándose en testimonios de personas que fueron torturadas. [...]

Omar García, sobreviviente del ataque a los normalistas de Ayotzinapa aquella noche de Iguala, Guerrero, afirmó en su cuenta de redes sociales que en este caso “no demos nada por hecho, hasta el último segundo. ‘Fueron disueltos en ácido’, dice la Fiscalía, pero hay que corroborarlo”.

Como él, muchos otros jóvenes mostraron no sólo su sospecha sino su molestia ante el *evidente sadismo de la Fiscalía General de Jalisco* y el manejo mediático de este hecho. [...]

Jalisco es la segunda entidad con el mayor número de desaparecidos a nivel nacional y la tercera con mayor número de jóvenes desaparecidos. El 62% de las desapariciones se concentran en seis estados, desde 2006 a la fecha: Tamaulipas, Jalisco, Estado de México, Sinaloa, Nuevo León y Chihuahua. El 43% de todos los desaparecidos en el país son jóvenes entre 14 y 29 años (14 mil 551 jóvenes), en las mismas entidades.

Estas dimensiones de la tragedia que vive una generación de jóvenes mexicanos simplemente quedan sepultadas ante el *sadismo informativo* y ministerial de este otro intento de “verdad histórica”.»<sup>13</sup>

### III. «An almost indescribable manifestation of sadism»

El 22 de julio de 2011, Anders Behring Breivik, un ciudadano noruego de 32 años, hizo estallar un coche-bomba en el centro de Oslo, muy cerca de la oficina del primer ministro, en una zona que congrega a la mayoría de los edificios gubernamentales de la ciudad. Previamente, Breivik había enviado un manifiesto de mil quinientas páginas a diversos periodistas y fanáticos de la ultraderecha, en el que culpaba al Partido Laborista Noruego y a las élites políticas europeas, de coludirse con diversos estados árabes para propiciar

---

<sup>13</sup> Villamil, Jenaro. “#NoSonTresSomosTodxs, juvenicidio y sadismo informativo.” *Proceso*. 24 de abril de 2018. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/opinion/2018/4/24/nosomostressomostodxs-juvenicidio-sadismo-informativo-203790.html> (las cursivas son nuestras)

grandes olas de migración musulmana. Este atentado dejó un saldo de 8 transeúntes muertos. Pero era sólo una distracción. Posteriormente, Breivik se dirigió a la pequeña isla de Utøya, en el lago de Tyrifjorden, donde el Partido Laborista celebraba un campamento de verano para jóvenes. Una vez ahí, disfrazado de policía y armado con fusiles de asalto, Breivik disparó indiscriminadamente contra la multitud. Durante noventa minutos masacró a una mayoría de adolescentes, muchos de los cuales acudieron directamente a su muerte al confundirle con la policía. En total, Breivik asesinó a 69 personas en la isla de Utøya, lo que sumado a las víctimas de Oslo, dejó un total de 77 homicidios.

El manifiesto de Breivik fue calificado por *The Daily Beast* como un «texto profundamente misógino y sádico»:

«The manifesto is a deeply misogynistic and sadistic text, which tells how patriarchy will be re-established in an ideal future European super state in the year 2083. The problem of mothers is solved by having children born by artificial wombs and raised in state-run homes. In what appears to be a direct reference to his biography, the first law of the future state is that fathers always will have custody over children in case of divorce. The establishment of the state will be marked by an “official celebratory lynching” of hundreds of thousands of Marxist “traitors”.»<sup>14</sup>

Durante el proceso judicial seguido a Breivik, el jurado contempló primeramente enviarlo a un hospital psiquiátrico, después de que un grupo de médicos lo diagnosticó como «esquizofrénico paranoide». Ante ello, Breivik se negó a ser considerado como un loco ya que se veía a sí mismo como un «activista político», por lo que enviarlo a una clínica mental era «más sádico y cruel» que asesinarlo:

---

<sup>14</sup> Borchgrevink, Aage. “What Made Anders Behring Breivik a Mass Killer in Norway?” *The Daily Beast*. 24 de noviembre de 2013. Disponible en: <https://www.thedailybeast.com/what-made-anders-behring-breivik-a-mass-killer-in-norway>

«I must honestly admit that this is the worst thing that could have happened to me. It is the ultimate humiliation. *Sending a political activist to a mental hospital is more sadistic and crueller than killing him.* It's a fate worse than death.»<sup>15</sup>

Breivik fue finalmente condenado a 21 años de prisión –la máxima pena en Noruega–. En julio de 2016 el diario británico *The Telegraph* señaló que las últimas noticias que se tenían de él era que había demandado al gobierno noruego debido a sus condiciones en la prisión, especificando que una de las demandas de Breivik era que la pluma de goma que se le concedía no era apta para escribir y le producía reumatismos, y ya que él «se ve a sí mismo como un autor», consideraba aquello «una manifestación casi indescriptible de sadismo»:

«The last item concerning Breivik to surface in the news came earlier this year, when he conveyed his intention of suing the government over his prison conditions. This followed a long series of accusations about everything ranging from the fact that his game console hadn't been properly upgraded from PlayStation 2 to PlayStation 3 to his having been issued an ergonomically incorrect rubber pen that caused hand cramps. 'If it were theoretically possible to develop rheumatism, I am convinced that this rubber pen would be capable of causing it,' he wrote. 'It is a nightmare of an instrument and I am frustrated by its use.' *Because Breivik sees himself as an author, and wants to devote himself to this work in the coming decades, the writing tool is of the utmost importance. 'The fact that I must, therefore, envision a future with nothing more than a dysfunctional rubber pen, appears, therefore, as an almost indescribable manifestation of sadism.'*»<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Wold, Lene. "Inside the mind of Anders Breivik." *The Independent*. 15 de abril de 2012. Disponible en: <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/inside-the-mind-of-anders-breivik-7646637.html> (las cursivas son nuestras)

<sup>16</sup> Knausgård, Karl Ove. "Inside the warped mind of Anders Breivik." *The Telegraph*. 22 de julio de 2016. Disponible en: <https://www.telegraph.co.uk/news/2016/07/22/anders-breivik-inside-the-warped-mind-of-a-mass-killer/> (las cursivas son nuestras)

#### IV. «They're sadistic»

En 2010, Noam Chomsky y el historiador israelí Ilan Pappé publicaron el libro *Gaza in crisis*<sup>17</sup>, en el cual es descrito como «truly sadistic» el ataque realizado por el ejército israelí contra la población palestina en Gaza en junio de 2008. Posteriormente, en agosto de 2014, Chomsky escribió un artículo en el que denuncia que «no hay lugar en la prisión de Gaza que esté a buen resguardo del *sadismo israelí*<sup>18</sup>», y ese mismo mes en entrevista con *Democracy Now*, señaló que eran «sádicas» las políticas israelíes sobre el asentamiento palestino:

«Israeli experts have calculated in detail exactly how many calories, literally, Gazans need to survive, and if you look at the sanctions that they impose, they're grotesque. [...] I mean, even John Kerry condemned them bitterly, *they're sadistic — just enough calories to survive.*»<sup>19</sup>

#### V. «¿Desde cuándo el sadismo y matar es arte?»

A principios de 2015, el *Museo Jumex* de la Ciudad de México anunció que acogería una exhibición de Hermann Nitsch, máximo representante del accionismo vienés, sin embargo, casi simultáneamente se inició una solicitud en la página *change.org*<sup>20</sup> para la cancelación

---

<sup>17</sup> Chomsky, Noam y Pappé, Ilan. *Gaza in crisis*. Chicago: Haymarket Books, 2010. p.115

<sup>18</sup> Chomsky, Noam. “Pesadilla en Gaza.” *La Jornada*. 03 de agosto de 2014. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2014/08/03/mundo/024a1mun>

<sup>19</sup> Goodman, Amy. “«Sadistic & Grotesque»: Noam Chomsky on How Israel Limits Food & Medicine in Occupied Gaza.” *Democracy Now*. 11 de agosto de 2014. Disponible en: [https://www.democracynow.org/2014/8/11/sadistic\\_grotesque\\_noam\\_chomsky\\_on\\_how](https://www.democracynow.org/2014/8/11/sadistic_grotesque_noam_chomsky_on_how) (las cursivas son nuestras)

<sup>20</sup> Ronzón, Carlos Silva. “No se lleve acabo la exposición de la persona Hermann Nitsch por mutilar, degollar, asesinar y al final exhibir los cadáveres de animales sintientes.” *Change.org*. Enero de 2015. Disponible en: <https://www.change.org/p/fundaci%C3%B3n-jumex-no-se-lleve-acabo-la-exposici%C3%B3n-de-la-persona-hermann-nitsch-por-mutilar-degollar-asesinar-y-al-final-exhibir-los-cad%C3%A1veres-de-animales-sintientes>

del evento, promovida por un ambientalista. Diversas figuras de la vida pública mexicana se sumaron a la campaña contra la exhibición, la solicitud rebasó las cinco mil firmas y el museo señaló el 30 de enero que cancelaba la misma. La embajadora de Austria en México envió una carta pública de protesta a los principales medios nacionales: «Esta ciudad capitalina y cosmopolita que ha promovido e influido la vanguardia artística del siglo XX y que se merece algo mejor...<sup>21</sup>». El director del museo renunciaría poco después debido a la cancelación, según trascendió en *The New York Times*<sup>22</sup>, y el propio Nitsch, a sus 76 años, tuvo que declarar que era la primera vez que le ocurría algo semejante:

«En mi carrera he tenido que enfrentar varias dificultades, pero nunca una de mis exhibiciones había sido cancelada. Esto siempre conduce a discusiones justas e interesantes, creo que el mundo del arte internacional trabaja sin censura.»<sup>23</sup>

A pesar de que el museo negó que la cancelación tuviera algo que ver con la solicitud en línea, admitió que se debía a «los tiempos sociales y políticos que está atravesando México». La campaña en *change.org* solicitaba que la muestra no se realizara «por mutilar, degollar, asesinar y al final exhibir los cadáveres de animales sintientes», y su cancelación dividió a los usuarios de las redes sociales, que crearon incluso los *hashtags* #NoEresBienvenido y #PintaConTuPropiaSangre. Entre las razones que los firmantes proporcionaron para unirse a la campaña contra la exhibición de Nitsch, abundan alusiones al sadismo del siguiente tenor:

- «¡Esto no es cultura! ¡Este “artista” es un sádico que necesita un psiquiatra!»

---

[hermann-nitsch-por-mutilar-degollar-asesinar-y-al-final-exhibir-los-cad%C3%A1veres-de-animales-sintientes](#)  
(se han editado los comentarios para corregir errores ortográficos)

<sup>21</sup> Sánchez, Luis Carlos. “«Lectura errónea» canceló exposición de Nitsch en México.” *Excelsior*. 07 de febrero de 2015. Disponible en: <http://www.excelsior.com.mx/expresiones/2015/02/07/1006978>

<sup>22</sup> Burnett, Victoria. “Museo Jumex en México es criticado por cancelar muestra de controversial pintor austriaco.” *The New York Times*. 26 de febrero de 2015. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2015/02/25/universal/es/museo-jumex-en-mexico-es-criticado-por-cancelar-muestra-de-hermann-nitsch.html>

<sup>23</sup> *Op. cit.* “«Lectura errónea» canceló exposición...”

- «El arte (si a esto se le llama así) no justifica tales actos de crueldad, son sólo actos sádicos de una persona dañada.»
- «En contra de todo sádico que maltrate animales.»
- «No quiero que se lleve a cabo ese sadismo.»
- «¿Desde cuándo el sadismo y matar es arte?»

## **VI. «Stratégie sadique des autorités»**

El 26 de septiembre de 2014, en el Estado de Guerrero, México, policías municipales y sujetos desconocidos atacaron indiscriminadamente con armas de fuego una caravana de autobuses que transportaba estudiantes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa «Raúl Isidro Burgos». Los estudiantes que lograron escapar a este primer ataque fueron perseguidos durante toda la madrugada, criminalizados los heridos en los hospitales, y finalmente fueron desaparecidos 43 de ellos. La fiscalía federal encabezó la investigación y el 12 de noviembre de 2014 el Estado mexicano suscribió un acuerdo de colaboración para realizar las investigaciones con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), derivándose de tal acuerdo la creación del Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI), conformado por cinco expertos internacionales nombrados por la CIDH.

Por su parte, la fiscalía señaló en enero de 2015 que la «verdad histórica» sobre el caso de los estudiantes desaparecidos consistía en que habían sido asesinados y calcinados sus cuerpos en el basurero de un poblado cercano, siendo sus cenizas posteriormente esparcidas en su río: de esa manera se daba por concluida la búsqueda con vida de los estudiantes. Sin embargo, en septiembre de ese mismo año, el GIEI presentó su *Informe Ayotzinapa. Investigación y primeras conclusiones de las desapariciones y homicidios de los normalistas de Ayotzinapa*, y concluyó que se debía realizar un «replanteamiento general de la investigación» debido a las inconsistencias de la conclusión oficial. Este informe echó por tierra la versión gubernamental de la «verdad histórica», pero el Gobierno de México continuó insistiendo en que los 43 estudiantes habían sido incinerados por el narcotráfico,

sin ofrecer mayores pruebas, lo que fue calificado por Amnistía Internacional como «una estrategia sádica de las autoridades», según *Libération*:

««La détermination inébranlable du gouvernement mexicain à convaincre le monde que les étudiants ont été tués par un gang de narcotrafiquants et leurs dépouilles incinérées dans une décharge détourne l'enquête d'autres pistes intéressantes», accuse l'ONG Amnesty International, qui a dénoncé la «stratégie sadique des autorités». «Le gouvernement a élaboré une histoire, dirigé tous ses efforts pour la renforcer et il interprète les preuves avec mauvaise foi pour évacuer le problème politique et éluder toute responsabilité», déplore Carlos Zazueta, spécialiste du dossier des étudiants au sein de la section mexicaine d'Amnesty.»<sup>24</sup>

## VII. «Numerous incidents of sadistic, blatant, and wanton criminal abuses»

En mayo de 2004, un año después de iniciada la invasión de Irak por parte de los Estados Unidos y sus aliados, la revista *The New Yorker* dio a conocer un informe interno del ejército de aquel país que señalaba que desde comenzada la invasión, habían ocurrido numerosos «abusos sádicos»<sup>25</sup> contra los prisioneros del centro de detenciones de Abu Ghraib por parte de personal de la Compañía 372 de la Policía Militar, miembros de la Agencia Central de Inteligencia y contratistas militares. Entre dichos abusos se encontraban choques eléctricos en los genitales, obligar a los prisioneros a practicar sexo oral, embadurnarlos con excremento, acosarlos con perros, dejarlos colgando boca abajo, y un largo etcétera. El informe militar señaló específicamente lo siguiente: «Numerous incidents of sadistic, blatant,

---

<sup>24</sup> Steels, Emmanuelle. «Le Mexique cherche encore ses 43 disparus.» *Libération*. 27 de septiembre de 2015.

Disponible en: [https://www.liberation.fr/planete/2015/09/27/le-mexique-cherche-encore-ses-43-disparus\\_1392090](https://www.liberation.fr/planete/2015/09/27/le-mexique-cherche-encore-ses-43-disparus_1392090) (las cursivas son nuestras)

<sup>25</sup> Hersh, Seymour. «Torture at Abu Ghraib.» *The New Yorker*. 10 de mayo de 2004. Disponible en:

<https://www.newyorker.com/magazine/2004/05/10/torture-at-abu-ghraib>

and wanton criminal abuses were inflicted on several detainees . . . systemic and illegal abuse.»<sup>26</sup>

### VIII. «Prácticas de perversión sexual (masoquismo o sadismo)»

La Suprema Corte de Justicia de la Nación de México, que cumple el papel de tribunal constitucional, mantiene en una tesis en materia penal sobre el delito de violación, que el sadismo y el masoquismo son «prácticas de perversión sexual» cuyas «huellas materiales» no son punibles si el «sujeto pasivo» tiene «experiencia», misma que se define tácitamente como *mayoría de edad*:

«Tratándose de una menor, es lógico suponer su inexperiencia en cuestiones sexuales y, por ende, si hubo violencia física para la cópula, es claro que no puede estimarse que hubo consentimiento de dicha menor a *prácticas de perversión sexual (masoquismo o sadismo)*, supuesto único en que se presenta la aquiescencia al acto con violencia física, por parte del sujeto pasivo; de tal manera que si se probaron las huellas materiales que dejó la violencia física, es claro que la víctima no consintió en la realización de la cópula.»<sup>27</sup>

### IX. «Una nueva tendencia sádica»

En 2017 la periodista e historiadora Catherine Nixey publicó *La edad de la penumbra*, libro que rápidamente se convirtió en *best-seller*, y en el que denuncia las consecuencias del ascenso del cristianismo en el imperio grecorromano, entre las que se encuentra la

---

<sup>26</sup> Hersh, Seymour M. “The general’s report.” *The New Yorker*. 25 de junio de 2007. Disponible en:

<https://www.newyorker.com/magazine/2007/06/25/the-generals-report>

<sup>27</sup> Semanario Judicial de la Federación. “Tesis aislada (penal).” *Semanario Judicial de la Federación*. Tomo CXXIV, página 953, Quinta Época, Registro 804098. Disponible en:

<https://sjf2.scjn.gob.mx/detalle/tesis/804098> (las cursivas son nuestras)

destrucción de hasta un noventa y nueve por ciento de la literatura latina. En contraposición a aquella literatura clásica, que se caracterizaba por su jovialidad y era en muchas ocasiones irónica e impúdicamente mordaz, Nixey subraya el nacimiento de una nueva literatura cristiana interesada en describir las condiciones en el infierno de las almas condenadas por Dios, y que estaría enmarcada en lo que la periodista denomina «una nueva tendencia sádica»:

«Las llamas de la condenación empezaron a rozar la vida cotidiana de Roma. En una literatura que desarrollaba una nueva tendencia sádica, los escritores cristianos precisaron con detalles gráficos lo que esperaba a quienes no cumplieron con los edictos de este Dios que todo lo veía. Los castigos para los pecadores eran, de acuerdo con los textos cristianos, atroces. El *Apocalipsis de Pedro*, que aunque ahora es considerado apócrifo durante mucho tiempo fue muy leído en Roma, se deleitaba contando en sucesivos y nauseabundos versos lo que sucedía en el infierno. En él, se conduce al lector por un safari infernal en el que los castigos para varias fechorías se señalan con placer. Este infierno es un lugar terrible, las penas son sombríamente coherentes. Los blasfemos, por ejemplo, se encuentran suspendidos por sus lenguas o «se mordían sus propios labios». A los adúlteros se los cuelga por los pies, un castigo que no suena tan mal, hasta que uno se da cuenta de que en estos textos «pies» es un eufemismo de «testículos». Los que confiaban en sus riquezas giran en un espetón junto al fuego. Ni siquiera los niños se escapan. Al borde de un lago lleno de «desagüe y hediondez» de los que allí sufrían tormento están los bebés que «habían nacido antes de tiempo», un delito sin culpable, podría pensarse, pero no aquí. Esos bebés llorarán solos por toda la eternidad.»<sup>28</sup>

## X. «Sexual sadism disorder»

---

<sup>28</sup> Nixey, Catherine. *La edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*. Traducido por Ramón González Férriz. Madrid: Taurus, 2018. p. 193

Según la quinta y vigente edición del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-5), elaborado por la *American Psychiatric Association* (APA), y utilizado globalmente como manual de referencia para el diagnóstico psiquiátrico, el sadismo como desorden mental o *sexual sadism disorder*, forma parte del conjunto de los *desórdenes parafilicos* como el exhibicionismo, el froturismo, el voyerismo, el masoquismo, la pedofilia, el fetichismo o el travestismo. Así, un desorden parafilico es descrito en dicho manual como una parafilia que causa angustia, o cuya satisfacción conlleva riesgos personales o para los demás:

«A *paraphilic disorder* is a paraphilia that is currently causing distress or impairment to the individual or a paraphilia whose satisfaction has entailed personal harm, or risk of harm, to others. A paraphilia is a necessary but not a sufficient condition for having a paraphilic disorder, and a paraphilia by itself does not necessarily justify or require clinical intervention.»<sup>29</sup>

Por otro lado, el término *parafilia* es descrito como cualquier interés sexual “intenso y persistente” que manifiesta una oposición o superioridad sobre lo *normofilico*, subrayando la dificultad que implica aplicar los criterios de intensidad y persistencia en personas mayores o enfermas, y entendiendo lo *normofilico* como «el interés sexual en la estimulación genital o caricias preparatorias con compañeros humanos fenotípicamente normales, físicamente maduros y consentidos»:

«The term *paraphilia* denotes any intense and persistent sexual interest other than sexual interest in genital stimulation or preparatory fondling with phenotypically normal, physically mature, consenting human partners. In some circumstances, the criteria “intense and persistent” may be difficult to apply, such as in the assessment of persons who are very old or medically ill and who may not have “intense” sexual interests of any kind. In such

---

<sup>29</sup> American Psychiatric Association. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders, DSM-5*. Washington: American Psychiatric Publishing, 2013. pp.685-686

circumstances, the term *paraphilia* may be defined as any sexual interest greater than or equal to normophilic sexual interests. There are also specific paraphilias that are generally better described as *preferential* sexual interests than as intense sexual interests.»<sup>30</sup>

Según lo anterior, el sadismo como desorden parafilico es definido por el *DSM-5* como una intensa y recurrente excitación sexual en torno al sufrimiento físico o psicológico realizado a otra persona, que cause disfunción social y cuya duración debe ser mayor a seis meses, estableciendo así dos criterios para el diagnóstico:

«A. Over a period of at least 6 months, recurrent and intense sexual arousal from the physical or psychological suffering of another person, as manifested by fantasies, urges, or behaviors.

B. The individual has acted on these sexual urges with a nonconsenting person, or the sexual urges or fantasies cause clinically significant distress or impairment in social, occupational, or other important areas of functioning.»<sup>31</sup>

## **XI. «Subiendo cada año en crueldad y sadismo»**

Desde que en diciembre de 2006 el Gobierno de México declaró la llamada «guerra contra las drogas», más de 400 mil personas han sido asesinadas, más de 110 mil desaparecidas – actualmente, cada hora una persona es desaparecida en el país<sup>32</sup>–, hasta un millón desplazadas y existe una cifra incommensurable de casos de tortura y violaciones. Derivado de lo anterior, los principales organismos internacionales, como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la CIDH o Amnistía Internacional, han señalado que en México se vive una «grave

---

<sup>30</sup> *Ibid.* p.685

<sup>31</sup> *Ibid.* p.695

<sup>32</sup> Arista, Lidia. “En el México actual, un desaparecido cada hora.” *Expansión Política*. 2 de agosto de 2023. Disponible en: <https://politica.expansion.mx/mexico/2023/08/02/en-el-mexico-actual-un-desaparecido-cada-hora>

crisis de derechos humanos», sólo comparable a la de Siria, a pesar de que no existe ningún conflicto armado internacional sino que esta crisis se debe al combate a la delincuencia organizada, mejor conocida en México como «el narco», cuyas mafias o «cárteles» se han internacionalizado hasta extenderse a más de una setentena de países –sobre todo a su principal mercado: los Estados Unidos–, y cuyas actividades consisten fundamentalmente en tráfico de narcóticos, armas y personas, entre más de cuarenta ilícitos. Las actividades del narco y sus consecuencias han sido calificadas difusa y continuamente como inscritas en el sadismo por diversos agentes discursivos de múltiples latitudes.

En julio de 2017, la revista *Rolling Stone* realizó un extenso reportaje sobre Nemesio Oseguera Cervantes, alias «El Mencho» y líder del Cártel Jalisco Nueva Generación (CJNG) –el segundo más importante del país–, en el que menciona que sus homicidios forman parte de un «sadismo como espectáculo público»:

«Mencho has also displayed a savagery that’s extreme even by narco standards. For the admittedly brutal Chapo, killing was a necessary part of business. For Mencho, it seems more like sadism as public spectacle. There have been mass killings, such as the 35 bound and tortured bodies dumped in the streets of Veracruz during evening rush hour in 2011. Two years later, CJNG operatives raped, killed and set fire to a 10-year-old girl whom they (mistakenly) believed was a rival’s daughter. In 2015, CJNG assassins executed a man and his elementary-school-age son by detonating sticks of dynamite duct-taped to their bodies, laughing as they filmed the ghastly scene with their phones. “This is ISIS stuff,” says one DEA agent who has investigated the cartel. “The manner in which they kill people, the sheer numbers – it’s unparalleled even in Mexico.”»<sup>33</sup>

Por otro lado, en octubre de 2012 fue abatido el líder del cártel de «Los Zetas», Heriberto Lazcano alias «El Lazca», sucediéndole en el puesto Miguel Ángel Treviño alias «Z40»; a

---

<sup>33</sup> Eels, Josh. “The brutal rise of Mencho.” *Rolling Stone*. 11 de julio de 2017. Disponible en: <https://www.rollingstone.com/culture/culture-features/the-brutal-rise-of-el-mencho-196980/>

raíz de ello el diario *Clarín* señaló que «Los Zetas se renuevan en violencia y sadismo con la llegada de su nuevo líder», y describió la guerra contra las drogas en México como algo que «ha ido subiendo cada año en crueldad y sadismo<sup>34</sup>». En julio del año 2013 fue capturado a su vez Treviño, por lo que la *BBC* publicó un artículo-semblanza sobre el capo, en el que entrevistó al periodista George W. Grayson, autor del libro *The Los Zetas Drug Cartel, Sadism as an Instrument of Cartel Warfare in Mexico and Central America*<sup>35</sup>, quien señaló que Treviño «es el sadismo personificado<sup>36</sup>». También *Der Spiegel* inscribió el perfil de Treviño y sus actividades dentro del sadismo:

«Treviño stammt aus einer Familie mit 13 Geschwistern, von denen mindestens sechs im Business mitmischen. Z-40 war einer der wenigen Zetas, die es bis an die Spitze der Organisation schafften, ohne über militärische Erfahrung zu verfügen. Er ersetzte den Makel durch besondere Skrupellosigkeit und Sadismus. Er soll seine Opfer gerne zerstückelt oder bei lebendigem Leib verbrannt haben.»<sup>37</sup>

Finalmente, en julio del año 2017, el diario *Excélsior* publicó un artículo con declaraciones de un interno que señalaba que «El Lazca» acostumbraba comer en tamales la carne de sus víctimas, calificando como «sadismo» su comportamiento:

---

<sup>34</sup> Clarín. “Los Zetas se renuevan en violencia y sadismo con la llegada de su nuevo líder.” *Clarín*. 15 de octubre de 2012. Disponible en: [https://www.clarin.com/mundo/zetas-renuevan-violencia-sadismo-llegada\\_0\\_H1PlJoAov7x.html](https://www.clarin.com/mundo/zetas-renuevan-violencia-sadismo-llegada_0_H1PlJoAov7x.html)

<sup>35</sup> Grayson, George W. *The Los Zetas Drug Cartel, Sadism as an Instrument of Cartel Warfare in Mexico and Central America*. Didactic Press, 2015 [edición electrónica].

<sup>36</sup> Pérez Salazar, Juan Carlos. “Así es Miguel Ángel Treviño, el capturado líder de los Zetas.” *BBC Mundo*. 16 de julio de 2013. Disponible en: [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/10/121010\\_mexico\\_nuevo\\_lider\\_zetas\\_miguel\\_angel\\_trevino](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/10/121010_mexico_nuevo_lider_zetas_miguel_angel_trevino)

<sup>37</sup> Ehringfeld, Klaus. “Mexiko nimmt einen der mächtigsten Drogenbosse fest.” *Der Spiegel*. 16 de julio de 2013. Disponible en: <http://www.spiegel.de/panorama/justiz/mexiko-schnappt-gefuehrteten-drogenboss-des-zeta-kartells-a-911285.html>

«Sánchez Limón relató el sadismo de “El Lazca”... Antes de ejecutar a sus víctimas les ordenaba bañarse a conciencia, incluso, rasurarse todo el cuerpo... “los dejaba que se desestresaran por unas dos o tres horas; hasta les daba una botella de whisky para que se relajen mejor. Después ordenaba su muerte en forma rápida, para (evitar) la segregación de adrenalina y que la carne no se pusiera amarga ni dura”.»<sup>38</sup>

## § 2. TEORÍAS DEL SADISMO

### I. Los discursos correctos

Extraño discurso el del sadismo, virtual anonimia que firma al punto los más diversos documentos bajo la máscara de un epónimo, al parecer vestimenta de toda ocasión para cualquier decir, como una especie de interjección lógica que se admite sin cortapisas: paradójico grito discursivo que los más extraños agentes utilizan y certifican únicamente por el espesor escandaloso del nombre que contiene y en el que se disfrazan, perpetuando un misterioso movimiento lógico en que todos los deseos pueden ocupar todos los discursos sin que ningún sujeto sea soberano de ellos.

Todos los *casos* citados anteriormente contienen un uso discursivo vigente del *sadismo*, sin embargo, todos ellos forman un conjunto de registros sobre el mismo sumamente disímiles, en donde la utilización del término y sus derivados parece obedecer enteramente al arbitrio del sujeto que viste el discurso, sin ningún orden ni regla posible, dispersándose hasta los territorios más desconcertantes. En ellos tampoco parece percibirse la batuta de una conciencia epistemológica clásica, claramente diferenciada o con una ascendencia general, que posibilite distinguir los discursos verdaderos o con terminología correctamente utilizada, de los «incorrectos» o «falsos», a la manera de los registros que podríamos encontrar, por

---

<sup>38</sup> Excélsior. “Narcos y caníbales... ritos sádicos de Zetas y el CJNG.” *Excélsior*. 20 de julio de 2017.

Disponible en: <https://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/07/20/1176841>

ejemplo, sobre la esquizofrenia, sobre la devaluación de una moneda o sobre el crecimiento demográfico de un país, sobre los que estaríamos en condiciones de recurrir a una amplísima bibliografía con credenciales académicas y científicas, para distinguir aquellos discursos que fuesen demagogia o pirotecnia periodística, de aquellos discursos “serios” sobre el tema, es decir, de aquellos presumiblemente *verdaderos*. En resumen, es posible decir que hay pocos contenidos que sean puestos en circulación por el discurso occidental con tan pocos requisitos como el del sadismo, y que para la mayoría de los demás suele estar mucho más clara la frontera que separa a los abordajes “serios” de las imposturas, alegorías o meras falsedades.

## II. Los casos

En el primer caso es utilizado el término «sádico» para calificar la antropofagia y el asesinato con tintes sexuales, en lo que podríamos considerar registros típicos sobre el sadismo en la prensa actual y ajustados genéricamente al canon psiquiátrico también expuesto anteriormente; sin embargo, en el segundo caso, el periodista que acusa de sadismo a la fiscalía no se refiere a la desaparición de los jóvenes como *sádica* y mucho menos acusa una intención de excitación sexual en lo que denuncia, sino que utiliza la expresión «sadismo informativo» para referirse a otro discurso, es decir, denuncia el sadismo de un discurso y la utilización del término en lo absoluto parece eximir de seriedad a esa misma denuncia, sino por el contrario subrayarla, amplificarla, como si dictara: esto es tan serio que debo, a mi pesar y más bien debido a quien acuso, citar el sadismo.

Por otro lado, cuando el multihomicida noruego habla de sadismo nunca se refiere a una excitación sexual, ni a la sangre fría con que planeó y cometió los asesinatos, sino que utiliza los términos para subrayar su protesta por el hecho de que se le juzgue de loco y para denunciar la condena que implica la imposibilidad de escribir con una pluma de goma –lo que recuerda a las amargas quejas del propio Sade en su correspondencia–; así pues, estaríamos ante el paradójico caso de un sujeto cuyos textos son descritos por la prensa como «sádicos», pero que denuncia con los mismos términos las condiciones de su encierro, mismo

que según el orden jurídico no es más que la consecuencia de la puesta en práctica de ese «manifiesto sádico».

Igualmente, a pesar de que el sadismo del que habla Chomsky no podría inscribirse en los estándares psiquiátricos actuales, ello no exime de seriedad a sus posiciones, sino que el término es igualmente utilizado como un *superlativo teórico*, como una manera de subrayar su denuncia –parecido al «sadismo informativo» que denuncia el periodista–; pues cuando habla del «sadismo» practicado por los israelíes respecto de los palestinos, no se refiere propiamente a algún arrebató pasional, o al asalto de una perversión sexualmente explícita, o a una locura psiquiatrizable, sino justamente a lo contrario, a un premeditado y racional cálculo matemático, al hecho de que incluso se calcularan las calorías con que los palestinos podrían sobrevivir durante el asedio militar: «*they're sadistic: just enough calories to survive*».

También las protestas en internet contra la exposición de Nitsch en la Ciudad de México, en las que el sadismo es utilizado por los internautas como ingrediente para enjuiciar y virtualmente cancelar exposiciones de vanguardias artísticas ampliamente reconocidas en el mundo, confirman su enorme plasticidad como objeto del discurso, su capacidad para desplazarse por los más disímiles campos de la cultura con absoluta efectividad y sin necesidad de credenciales epistemológicamente reconocidas, además de que, como el de la literatura nacida bajo una «nueva tendencia sádica», este caso muestra que el sadismo se utiliza también como criterio estético-cultural.

Por su parte, la versión de la «verdad histórica» empeinadamente mantenida por las autoridades mexicanas sobre la desaparición de los 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa, y la posterior denuncia por parte de Amnistía Internacional de que se trataba de una «estrategia sádica» para evadir los efectos políticos de un caso que había cobrado una importancia internacional, muestra cómo también «la inquebrantable determinación» de un gobierno puede ser calificada por organismos internacionales ampliamente reconocidos como «sádica», con lo que estaríamos ante el ejemplo de *una política sádica* sin que en ningún momento podamos considerar que para implementarla el gobierno de México se

inspiró en las obras o la vida de Sade, como supondría la exégesis literaria, o que estamos ante los efectos de algún “desorden sexual” con una duración mayor a seis meses, ni a ninguna parafilia, como señalaría el *DSM-5*.

Asimismo, los informes del ejército de los EE.UU. sobre la prisión de Abu Ghraib demuestran que a pesar de esta aparente confusión sobre el sadismo en el discurso general de Occidente, y de que en tal sentido su uso se presta a amplias interpretaciones, éste no deja de utilizarse como referencia incluso en los más sensibles reportes oficiales del ejército más grande del mundo; de igual forma, la tesis de la Suprema Corte de Justicia de la Nación en México confirma que incluso los más altos tribunales nacionales utilizan *sadismo* como un término con validez jurídica oficial.

Con la misma seriedad, el registro sobre la utilización del sadismo en la historiografía moderna para referirse a textos religiosos de inicios de nuestra era, muestra no sólo lo que podríamos denominar una *amplia retroactividad histórica del sadismo*, sino que es otro caso en que el sadismo es utilizado para referirse a otro discurso; así, si en el registro de la fiscalía jalisciense estábamos ante un *sadismo informativo*, éste sería un documento que denuncia un *sadismo literario*.

En otro registro, el caso del narcotráfico en México es una muestra de cómo los más disímiles efectos de una política global pueden ser inscritos en el sadismo, sin que parezca existir para los mismos un criterio de uniformidad, más allá de la propia incapacidad de los instrumentos políticos utilizados para no derivar en un «estado fallido», en el *bellum omnium contra omnes*. En este caso el sadismo es siempre el revés del estado no-fallido, del estado exitoso en términos modernos, valga decir, hobbesianos: el sadismo como *lo que hace el hombre cuando es un lobo para el hombre*, cuando fracasa la policía; de ahí que, por ejemplo, también se equiparen las actividades del narco a las del Estado Islámico en Oriente Medio –«This is ISIS stuff», dice el agente de la DEA sobre el actuar de los narcos mexicanos–, y a las de prácticamente cualquier escenario bélico o de estado de excepción.

Finalmente, las entradas en el *DSM-5* sobre el sadismo, que podrían considerarse como la ortopedia referencial, como el método para establecer un uso correcto del sadismo en el discurso, no se corresponden con el uso general del mismo, pues, en definitiva, ni la noción de *parafilia* en dicho manual, ni tampoco la de *desorden parafilico*, referidas al sadismo, agotan la práctica discursiva del mismo, lo que, como se ha observado, tampoco exime de la más absoluta seriedad a los discursos que le utilizan, situación que parece confirmar una falta de ascendencia epistemológica por parte de la psiquiatría para unificar el discurso en torno al sadismo, y es que, como señalaron Horkheimer y Adorno, la unidad epistemológica del discurso moderno «reside en la unanimidad»:

«Para Kant, lo mismo que para Leibniz y Descartes, la racionalidad consiste en «completar... la conexión sistemática mediante el ascenso a los géneros superiores y el descenso a las especies inferiores». La sistematización del conocimiento es «su interconexión a partir de un solo principio». Pensar, en el sentido de la Ilustración, es producir un orden científico unitario y deducir el conocimiento de los hechos de principios, entendidos ya sea como axiomas determinados arbitrariamente, como ideas innatas o como abstracciones supremas. Las leyes lógicas constituyen las relaciones más generales dentro de ese orden; ellas lo definen. La unidad reside en la unanimidad. El principio de contradicción es el sistema *in nuce*. Conocer es subsumir bajo principios. El conocimiento se identifica con el juicio que integra lo particular en el sistema. Todo pensamiento que no tienda al sistema carece de dirección o es autoritario.»<sup>39</sup>

Sin embargo, lo que todos los registros confirman con claridad es que a pesar de la aparente confusión y del poco claro principio epistémico sobre el sadismo en los mismos, no dejamos de hablar de él, no deja de recorrer los pasillos marginales de la cultura occidental como una especie de secreto a voces. Y es que parece evidente que en todos estos registros se pergeña el *saber de un sadismo*, es decir, que aquellos que utilizaron esta palabra y sus derivados

---

<sup>39</sup> Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica de la ilustración*. Traducido por Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2009. pp.129-130

*sabían* de lo que estaban hablando, y que de hecho pensaban que lo *sabían* tan precisa y totalmente que éstos advienen como herramientas que intentan *subrayar el discurso*, superlativos discursivos que lo afirman en una dirección que se asume evidente, como si el sadismo no fuese en realidad algo tan problemático o difícil de identificar, sino algo a la vista de todos; como si una especie de omnipresencia del sadismo recorriera los ámbitos más disímiles de la cultura y no como un fantasma, sino como un personaje reconocido por todos y que al punto está dispuesto a firmar los acontecimientos más heterogéneos de las vidas privadas o de la historia pública, cuando cualquiera se lo solicite.

### III. Teleologías del sadismo

Ante esta paradójica marginalidad omnipresente del sadismo, confirmada por su plasticidad desconcertante para presentarse legítima y efectivamente en el discurso, podríamos pensar que para dirimir sobre su concepto habría que recurrir al *origen teórico del sadismo*, según lo presentarían la historia de las ideas y las disciplinas humanísticas, es decir, analizar las obras y establecer según sus principios la autenticidad o no de los distintos textos y saberes que dicen versar sobre Sade o el sadismo, siempre teniendo como diapasón la tradición filosófico-literaria en que se inscribe, para poder así establecer el lugar que Sade ocupa en la *République des Lettres* a través de una sistematización de su pensamiento, así como para señalar posibles *sadismos futuros* según la misma. De esta forma podríamos encontrar el concierto en la aparente confusión sobre el papel de Sade en el discurso occidental, pues estableceríamos una auténtica y definitiva *teoría del sadismo*, que sirviese como principio regulativo para la producción de discursos sobre el mismo en Occidente, así como de la manera en que debe inscribirse en su tradición filosófica, desde los griegos hasta nuestros días: esa *teoría* señalaría cómo futuras filosofías sobre el sadismo encontrarían su legitimación y su validez en la historia del pensamiento.

Sin embargo, la inclusión del sadismo en la lógica de los análisis del pensamiento tradicionales, a través de las disciplinas humanas contemporáneas, ha suscitado siempre disímiles debates y confusas entradas en los libros de la doxografía moderna o en aquellos

que pretenden inscribirse en ella, en ese “gran destino histórico-trascendental del Occidente<sup>40</sup>”: ¿Hasta qué grado el epónimo *es* Sade y en qué límites se asimila uno con el otro para definir esa *historia de las ideas*? ¿Realmente la define o es el sadismo sólo un *accidente* al interior de esa historia? ¿Fue Sade verdaderamente *consciente* de lo que estaba haciendo, de su *estatura criminal*? ¿Está a la raíz de los totalitarismos y las barbaries políticas institucionalmente fanatizadas de los siglos XX y XXI? ¿Es realmente el sadismo una perversión psiquiatrizable, una anormalidad individual o colectiva susceptible de ser *curada*, reencauzada, sublimada, reformada? ¿Es Sade sólo un pornógrafo, o, más aún, *el* pornógrafo, el padre de la pornografía moderna? ¿Puede acaso el sadismo situarse fuera de los límites de lo pornográfico? ¿Fue Sade en mayor medida un literato, un filósofo o un mero criminal? ¿Y en qué medida da de ello testimonio su *obra*, es decir, en qué medida es un *autor* o puede conferírsele esa *dignidad*? ¿Es Sade un autor o más bien *un caso*? ¿Y si estamos ante un *caso*, se trata más bien de un caso clínico, penal, jurídico, literario o filosófico? ¿Hay literaturas y filosofías *sádicas*? ¿Por qué los testimonios que nos damos certificadamente sobre el *presidiario Sade* o sobre el *loco Sade*, son trascendidos permanentemente por los del *autor Sade*? ¿Cuáles son los límites que podemos seguir para denominar a una política o a un acto de autoridad como *sádicos*? ¿Estaba loco Sade o era un simple criminal? ¿Puede lo criminal disfrazarse de locura y viceversa? ¿Estaba liberándonos, salvándonos? ¿O estaba condenándonos? ¿O simplemente aquellas obras eran sólo las ensoñaciones aberrantes de un presidiario, porque «en el fondo de las prisiones el sueño no tiene límites y la realidad no frena nada<sup>41</sup>», como escribió Camus y repitieron tantos? ¿Es Sade el primer «teórico del sadismo» y éste a su vez una aplicación de *sus ideas*? ¿De las «obras mayores» de Sade, cuál de los personajes representa mejor su auténtico pensamiento, Noircueil, Saint-Fond, Dolmancé, Juliette, Minski, Clairwill? ¿Es Sade el de la “monstruosidad integral” según Klossowski o «el divino Marqués», como le llamó Rubén Darío? ¿Le daremos en la historia de las revoluciones sexuales del siglo XX un papel de precursor y profeta? ¿Ocupará algún día su legítimo lugar en las grandes constelaciones del pensamiento moderno y de la historia universal de la filosofía? ¿Se reconocerá finalmente su estatura literaria? ¿Podrá la crítica algún día desembarazarse de su miopía moralizante y reconocer que, como señaló Gilbert

---

<sup>40</sup> AS. p.271

<sup>41</sup> Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Traducido por Luis Echávarri. Buenos Aires: Losada, 1978. p.38

Lely, «si las sílabas malditas del apellido de su autor no hubieran alejado a la crítica universal, la novela *Aline y Valcour*, estaría inscrita desde hace mucho tiempo en la lista de las ficciones universales que semejantes al *Decamerón*, al *Quijote*, y a *Gulliver*, han abierto nuevas dimensiones a la imaginación de los hombres»<sup>42</sup>? ¿O por el contrario daremos al sadismo el papel de mácula en el progreso general de la modernidad, un error por olvidar, una especie de *caída* del espíritu humano?

Sin duda las respuestas a estos cuestionamientos pueden resultar interesantes y fundamentales, sin embargo, si aceptáramos que únicamente después de ellas estaremos en condiciones de decirnos a nosotros mismos qué es el sadismo y las razones por las cuales la humanidad contemporánea está tan nerviosamente interesada en él y dice lo que dice de él, estaríamos emplazando la aparición discursiva del mismo al juicio de un futuro, de un *télos* siempre por resolver, mismo que habría de discriminar los discursos fundados de los infundados, los legítimos de los ilegítimos, los auténticos de los inauténticos, y, en suma, los verdaderos de los falsos, condenando al resto de discursos a ser una aparición meramente aleatoria, que no requiere ninguna explicación en ese entonces recién descubierto *continuum teórico del sadismo*. Desde esa hipótesis, los materiales sobre el sadismo citados anteriormente, simplemente deberían ser clasificados descifrando en ellos los usos auténticos y los usos apócrifos del término, para establecer así una uniformidad rescatable transversalmente en el presente y una continuidad en el progreso histórico, de manera que aquellos documentos ilegítimos o falsos serían vistos como el ejercicio de una discontinuidad en el discurso, prueba misma de su error, y caeríamos de ese modo en el paralogismo circular de un discurso que se prueba a sí mismo según la unanimidad de su marcha histórica. La respuesta a estas cuestiones, por tanto, lleva al descubrimiento *a priori* de una positividad teórica del sadismo únicamente si condenamos como negatividad las apariciones ilegítimas, negándoles el espesor de su acontecimiento y dejando sin respuesta a la pregunta de por qué decimos lo que decimos sobre el sadismo y no cualquier otra cosa, y sobre todo *quiénes somos cuando lo decimos*, con lo que estaríamos ante un discurso que por principio no

---

<sup>42</sup> Lely, Gilbert. «Historia de Aline y Valcour». En: Sade, D.A.F. *Historia de Aline y Valcour*. Traducido por Fernando Montes. Madrid: Editorial Fundamentos, 1976. p.7

convoca a la unidad y la continuidad, sino a la diferencia y la discontinuidad, y en el que se bate actualmente la noción misma de humanidad.

Ésa es la razón de que debamos emprender otra clase de análisis históricos, otra clase de historia que no sea la de las ideas o mentalidades, y que fuera de la soberanía del sujeto fundador esté en condiciones de posibilitarnos la descripción de los acontecimientos discursivos independientemente de la exterioridad, del *afuera* a que nos lleva, para no volver a poner en juego esa historia teleológico-trascendental, como señala Foucault:

«Habitualmente, la descripción histórica de las cosas dichas está por entero atravesada por la oposición del interior y del exterior, y por entero ajustada al imperativo de volver de esa exterioridad —que no sería otra cosa que contingencia o pura necesidad material, cuerpo visible o traducción incierta— hacia el núcleo esencial de la interioridad. emprender la historia de lo que ha sido dicho es entonces rehacer en otro sentido el trabajo de la expresión: remontarse desde los enunciados conservados al hilo del tiempo y dispersados a través del espacio, hacia ese secreto interior de que los ha precedido, que se ha depositado en ellos y que en ellos se encuentra (en todos los sentidos del término) traicionado. Así se encuentra liberado el núcleo de la subjetividad fundadora. Subjetividad que permanece siempre en segundo término en relación con la historia manifiesta, y que encuentra, por debajo de los acontecimientos, otra historia, más seria, más secreta, más fundamental, más próxima al origen, mejor ligada con su horizonte último (y por consiguiente, más dueña de todas sus determinaciones). A esa otra historia, que corre por debajo de la historia, que se adelanta sin cesar a ella y recoge indefinidamente el pasado, se la puede describir muy bien —de un modo sociológico y psicológico— como la evolución de las mentalidades; se le puede conceder muy bien un estatuto filosófico en la recolección del Logos o la teleología de la razón; se puede muy bien, en fin, emprender la tarea de purificarla en la problemática de un rastro que sería, antes de toda palabra, apertura de la

inscripción y desviación del tiempo diferido. Es siempre el tema histórico-trascendental que vuelve a ponerse en juego.»<sup>43</sup>

Evitar poner en juego el tema histórico-trascendental, ése es el envite de una historia sin sujeto fundador y sin teleología. En efecto, podríamos considerar a las preguntas que nos hacíamos como parte de los análisis del pensamiento tradicionales, enmarcados en la historia de las ideas, que buscan legitimar una teleología del pensamiento occidental e intentan por ello destrabar las relaciones de originalidad entre una obra, su autor y sus respectivas influencias, para estar en condiciones en este sentido de brindarnos esa *teoría general sobre el sadismo* que a su vez orbitarían los sadismos particulares, o en todo caso de señalar cuál fue la teoría original y auténtica sobre el sadismo, esto es, la del *verdadero Sade*, como fundamento y paso primero hacia esa *teoría general*; pero eso es volver a instaurar el *télos* mesiánico o utópico que pretendíamos proscribir, para volver a representarnos a nosotros mismos redimidos de eso que llamaríamos nuestro *pasado sádico*, ese pasado que registran o evidencian fragmentariamente nuestros materiales, un pasado que únicamente aparecería como Juicio Final bajo la batuta de esa teoría general, o como escribió Benjamin:

«... por supuesto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Lo que quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en un punto en la orden del día [*citation à l'ordre du jour*], día este que es precisamente el día del Juicio Final.»<sup>44</sup>

¿Es posible redimirnos del sadismo? Ésa sería la pregunta fundamental de la sociedad actual obsesionada con su *higiene mental*, y a la que da razón de ser considerando que sólo desde una redención del sadismo podríamos entablar ese Juicio Final que nos daría el propio ser del mismo, aunque esa redención sólo pueda provenir de tal Juicio.

---

<sup>43</sup> AS. pp.158-159

<sup>44</sup> Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducido por Bolívar Echeverría. México: Ítaca, 2008. pp. 37-38

#### IV. Un *a priori* criminal

Podríamos también señalar que entre esa posible *teoría general* y la segunda forma de observar el sadismo, es decir, aquella que recurre a la manera en que el mismo es utilizado en el discurso general más allá de sus credenciales de autenticidad, media el imposible de que sus consecuencias puedan inscribirse en el desarrollo del espíritu filosófico de Occidente, en esa tradición del pensamiento; pues lo que pretende la primera forma de análisis es el establecimiento de un *continuum* en dicha tradición, de una serie de apotegmas, reglas y dialécticas que lo demuestren, mientras que la búsqueda y utilización de registros distintos a los de los análisis de la historia de las ideas, para el establecimiento de una ontología histórica del sadismo, sólo podría conducirnos a establecer una archivología de dudosas credenciales y consecuencias imprevisibles.

Sin embargo, lo cierto es que desde la segunda mitad del siglo pasado, desde Blanchot, Foucault, Derrida, Deleuze y otros, los análisis del discurso se han desplazado desde la búsqueda de una teoría, hacia la observación de la práctica del discurso mismo y de sus relaciones históricas, describiéndola en tanto que objeto, para pasar a ver incluso en la teoría una forma de *praxis discursiva* con consecuencias tangibles en la realidad política, como señaló Deleuze en un diálogo mantenido con Foucault en 1972:

«Tal vez [...] estamos viviendo de una nueva manera las relaciones teoría-práctica. La práctica se concebía como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, o bien, al contrario, como inspiradora de la teoría, como si ella misma fuese creadora para una forma de teoría. De cualquier modo, sus relaciones se concebían bajo la forma de un proceso de totalización, tanto en un sentido como en el otro. Es posible que, para nosotros, la cuestión se plantee de otra manera. Las relaciones teoría-práctica son mucho más parciales y fragmentarias. Por una parte, una teoría siempre es local, relativa a un pequeño campo, aunque puede ser aplicada a otro, más o menos lejano. La relación de aplicación nunca es de semejanza. Por otra parte, desde que la

teoría profundiza en su propio campo se enfrenta con obstáculos, muros, tropiezos que hacen necesario que sea relevada por otro tipo de discurso (es este otro tipo de discurso el que, eventualmente, hace pasar a un campo diferente). La práctica es un conjunto de relevos de un punto teórico a otro, y la teoría, un relevo de una práctica a otra. Ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro y se precisa de la práctica para perforar el muro. [...] Eso es una teoría, exactamente como una caja de herramientas. No tiene nada que ver con el significante... Es preciso que eso sirva, que funcione. Y no para sí misma. Si no hay gente para servirse de ella, empezando por el mismo teórico que entonces deja de ser teórico, es que no vale nada, o que no ha llegado su momento. No se vuelve a una teoría, se hacen otras, hay otras por hacer.»<sup>45</sup>

De la misma forma, incluso algunas de las principales vanguardias artísticas del siglo XX se reafirmaron en una asimilación entre la teoría y la práctica, en la eliminación de toda clase de *teorías* sobre el arte, que consideraron encorsetaban la producción del fenómeno artístico, y por ello apostaron a la *disolución* de la historia del arte a través de la experimentación como ejercicio artístico por antonomasia, como señaló Daniel Buren en 1970:

«... complete rupture with art –such as it is envisaged, such as it is known, such as it is practiced– has become the only possible means of proceeding along the path of no return upon which thought must embark; and this requires a few explanations. This rupture requires as a first priority the revision of the history of art as we know it, or, if you like, its radical dissolution. [...] Finally, as far as we are concerned, *it must be clearly understood that when theory is considered as producer / creator, the only theory or theoretic practice is the*

---

<sup>45</sup> Foucault, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Traducido por Miguel Morey. Madrid: Alianza, 2000. pp.7-8

*result presented / the painting* or, according to Althusser's definition:  
“Theory: a specific form of practice.”»<sup>46</sup>

Pero a pesar del cuadro dibujado anteriormente, en la medida en que parece asumirse que aún falta la auténtica *teoría general del sadismo* –aquella que vendría a ser el eje de rotación argumentativa para el resto de discursos sobre Sade y que de alguna forma *hablaría en representación* de todos ellos–, persiste una sistemática intención por no asumir el sadismo como una práctica discursiva con la que cada discurso esboza su propia y fugaz “*teoría particular*” sobre el mismo, según reglas, experiencias y condiciones internas, sino como una especie de anatema por olvidar en ese progreso trascendental de Occidente; como si el sadismo fuese un *a priori criminal* o un discontinuo literario-filosófico por borrar, a lo sumo un error por demostrar *en y por* la conciencia moderna, una especie de reconsideración malsana del proyecto ilustrado, un desliz desafortunado en esa gran marcha de la antorcha ilustrada de la razón, cuya dispersión discursiva hacia casi cualquier ámbito cultural sólo probaría la irrupción de una anormalidad pasajera y enfermiza en ese recorrido, algo por atajar o curar, como una fiebre del pensamiento; como si el sadismo no estuviera atravesado por todo un haz de relaciones, como si sus condiciones y sus reglas de advenimiento estuviesen desligadas de sus formas de historicidad y más bien debiésemos buscarlas en un *continuum racional* que finalmente las demostraría y les daría certeza oficial o que las negaría, si no hoy, tal vez mañana; como si estuviéramos ante la actualidad de lo absolutamente marginal, *lo otro* en el discurso de la modernidad sólo porque el progreso de la razón no lo ha iluminado para nosotros.

## V. Acontecimiento del sadismo

---

<sup>46</sup> Buren, Daniel. «*Beware! (Mise en garde!)*» En: Buren, Daniel. *Konzeption/Conception*. Traducido por Charles Harrison y Peter Townsend. Leverkusen: Städtisches Museum, 1969. Disponible en: <https://bortolamigallery.com/artist/daniel-buren/writings/> (La cita de Althusser está contenida en: Althusser, Louis. *Pour Marx*. París: La Découverte/Poche, 2005. p.175: «Il existe donc une pratique de la théorie. La théorie est une pratique spécifique qui s'exerce sur un objet propre et aboutit à son *produit* propre : une *connaissance*.»)

¿Pero y si el sadismo no fuese esa especie de lugar sombrío que la conciencia moderna no ha conquistado o no ha logrado explicar, como una tarea aplazada, más bien por deshonrosa que por difícil? ¿Y si no fuese ese territorio desconocido o vergonzante para el que sólo falta el mapa de la teoría? ¿Y si no fuese esa absoluta evanescencia cultural que sólo el progreso de la razón podría explicar a los hombres del futuro, sino algo siempre tangible y materialmente presente en la práctica, de manera permanente y total? ¿Y si estuviéramos ya ante el *acontecimiento del sadismo*, concreto y descriptible? ¿Y si en realidad nunca hubiéramos podido salir de él y no hubiera posibilidad para que una conciencia teleológica lo inscribiera en la historia de las ideas o los umbrales de la cientificidad moderna, porque siempre les escamoteará su ser, como si perteneciera primordialmente y por principio a un “oscuro conjunto de reglas anónimas<sup>47</sup>”, epistemológicamente incompatibles con esa experiencia teórica?

¿Es que hemos postulado que *nuestra verdad* quedara develada únicamente a través de la noción aparentemente transgresora de un sadismo difuso que se suscribe sólo a condición de mantenerla en la misma difusión?, ¿no sería eso sólo la puerta trasera de esa verdad, una que conduce a un patio seguro para olvidarla, ya que, como dijo Nietzsche, lo único que por principio ha estado prohibido hasta ahora es precisamente la verdad?, ¿y si esa dispersión cuyos certificados nos apresuramos a firmar nerviosamente con nuestras ciencias humanas, abrigara en sí misma no la posibilidad de expresarla algún día, sino más bien y por principio, la necesidad de ocultarla, como si se administrara su marginalidad?

Ese estado de dispersión discursiva del sadismo, con una presencia multidisciplinaria en el discurso general de nuestro saber pero sobre el que éste carece de representaciones epistemológicas, como si traspasara a todas sus ciencias, a toda su *episteme*, casi condicionándolo y siendo su *a priori*, es precisamente lo que llamamos el *acontecimiento del sadismo*, uno cuyos juegos de ocultamiento no develan su menor densidad histórica, sino su multiplicidad, su capacidad de transformación y difusión, su omnipresencia en la cultura

---

<sup>47</sup> Foucault, Michel. «Para una política progresista no humanista». En: Foucault, Michel. *¿Qué es usted, profesor Foucault?* Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013. p.219

mucho más allá de los textos de Sade, precisamente como comprendió Foucault el acontecimiento:

«Por *acontecimiento* no entiendo una unidad inquebrantable que pueda situarse de manera unívoca en coordenadas temporales y espaciales. Un acontecimiento siempre es una dispersión; una multiplicidad. Lo que pasa aquí y allá; es policéfalo.

Por acontecimiento discursivo no entiendo un acontecimiento que tenga lugar en un discurso, en un texto. Es, antes bien, un acontecimiento que se dispersa entre instituciones, leyes, victorias y derrotas políticas, reivindicaciones, comportamientos, revueltas, reacciones. Multiplicidad que podemos reconocer y caracterizar como acontecimiento discursivo en cuanto su efecto es definir:

- el lugar y el papel de un tipo de discurso;
- la calificación de quien debe pronunciarlo;
- el ámbito de objetos al que se dirige, y
- el tipo de enunciado al que da lugar.

*En suma, el acontecimiento discursivo nunca es textual. No lo encontramos en un texto.»*<sup>48</sup>

Esto significa que debemos buscar la descripción del acontecimiento del sadismo más allá de los textos, más allá de las fronteras que nos impone la historia de las ideas y la doxografía de las ciencias humanas, pues dicho acontecimiento pertenece por principio a *otra historia*, una que aparece en sus edificios, en sus hospitales y escuelas, en sus calles y cárceles, en sus juicios y universidades, en suma, en las relaciones de poder que emergen del discurso o que lo utilizan como su arma primordial, pero que no son el discurso. Es en ese territorio difuso y policéfalo en donde se presenta el acontecimiento del sadismo, como una práctica discursiva que escapa a la representación de sí misma en el espacio general de nuestro saber. No hay *teorías del sadismo*, únicamente prácticas.

---

<sup>48</sup> Foucault, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2012. p.216 (las cursivas son nuestras)

### § 3. LA BIBLIOTECA, EL MUSEO

#### I. Archivologías

Ante esta confusión sobre el papel del «sadismo» en la historia de las ideas y la forma en que independientemente de ésta se establecen sus *usos efectivos* en el discurso general de la cultura, para describir el *acontecimiento del sadismo* conviene investigar las posibilidades de otra manera de establecer el archivo para las fuentes de análisis, como conjunto de registros distintos a los tradicionales de la historia de las ideas o que ésta rechazaría como posibles fuentes de legitimación para la búsqueda de una teoría general sobre el sadismo. En tal sentido, sería preciso recurrir a aquella archivología de dudosas credenciales y consecuencias imprevisibles, que para permitirse hablar no sólo suscribe las entradas de *la biblioteca* en tanto que canon, sino que más bien amplía sus dominios posibles estableciendo una porosidad de sus márgenes, incorporando a esos dominios todo decir sobre el sadismo, de forma que aparezca inscrito en sus prácticas discursivas. Es tal vez esa archivología la que estaría en condiciones de brindarnos las herramientas para esclarecer el ser del sadismo, independientemente de los *usos legítimos* que según las ciencias humanas puedan establecerse sobre éste, es decir, independientemente de la verdad que sobre el mismo podría darnos su teoría. Se trata por lo tanto no de encontrar la verdad del sadismo, sino nuestro ser histórico a través de él, ésa es su densidad auténtica en tanto que *acontecimiento*.

Por tanto, para realizar una investigación sobre nuestro ser histórico en el sadismo conviene en primer lugar establecer una noción de *archivo*, misma que ya fue colocada en la primera línea del pensamiento por los trabajos de Foucault, que representan el primer ejercicio de la filosofía occidental en tal sentido, como señala Morey:

«Cualquier reflexión contemporánea que se plantee asomarse a lo que está implicado en la noción de archivo seguramente debe remontarse a los trabajos de Michel Foucault, que fue el primero en poner en juego la noción en el

campo del pensamiento filosófico. Aunque, tras la vulgarización creciente de sus teorías y del vocabulario que en ellas utiliza, no siempre siga quedando clara la novedad que introduce, Foucault será el primero en reivindicar la dignidad filosófica del archivo en los dominios del saber contemporáneo.»<sup>49</sup>

Esa dignificación filosófica de la noción de archivo es la razón de que Deleuze, a propósito de la aparición de *La arqueología del saber*, se refiriera a Foucault como «un nuevo archivista<sup>50</sup>», pues es ahí donde se problematiza de manera capital esa noción como eje para establecer nuevas formas de historicidad y nuevas líneas de ataque sobre el papel de las figuras del pensamiento y sus obras en las mismas. Foucault señala ahí cómo esa nueva manera de entender los documentos que han de conformar nuestros análisis implica necesariamente poner en entredicho determinadas nociones inherentes a la historia tradicional –o *global*– de las ideas, de las ciencias y de las religiones, como la de un origen perpetuamente inaccesible porque sus límites siempre son reinterpretados, o la de una conciencia trascendental que en la historia despliega su progreso y la memoria de sí misma. Si no ponemos en entredicho esas nociones estaremos condenando a lo histórico a que sólo pueda ser un *continuum* por descifrar, por encontrar en el discurso:

«...en lugar de aquella cronología continua de la razón, que se hacía remontar invariablemente al inaccesible origen, a su apertura fundadora, han aparecido unas escalas a veces breves, distintas las unas de las otras, rebeldes a una ley única, portadoras a menudo de un tipo de historia propio de cada una, e irreductibles al modelo general de una conciencia que adquiere, progresa y recuerda.»<sup>51</sup>

Es este «modelo general de una conciencia que adquiere, progresa y recuerda» el que Foucault identifica con la historia tradicional de las ideas y su doxografía escolarizante, de

---

<sup>49</sup> Morey, Miguel. «El lugar de todos los lugares: consideraciones sobre el archivo». *En*: Morey, Miguel. *Escritos sobre Foucault*. Madrid: Sexto Piso, 2014. p.188

<sup>50</sup> Deleuze, Gilles. *Foucault*. Traducido por José Vázquez Pérez. México: Paidós, 2016. p.27

<sup>51</sup> *AS*. p.18

ahí que para sacar a la luz aquellos elementos irreductibles a ella, como los contenidos en el *archivo*, deberían ser cuestionadas las nociones fundamentales que le dan sustento. Por ello comienza realizando «ante todo un trabajo negativo»: liberarse de esas nociones; y podemos por lo tanto decir que ese trabajo emprendido por Foucault al principio de *La arqueología del saber*, y que versa sobre todo aquello de lo que hemos de liberarnos en torno a la historia de las ideas para acceder a la práctica discursiva fuera de una conciencia antropológica que le funde, puede ser utilizado para describir positivamente a esa misma historia de las ideas en tanto disciplina discursiva. En tal sentido, ese «modelo general» de la historia doxográfica tendría por ejes las siguientes nociones:

a) *La noción de tradición*: «trata de proveer de un estatuto temporal singular a un conjunto de fenómenos a la vez sucesivos e idénticos (o al menos análogos); permite repensar la dispersión de la historia en la forma de ésta; autoriza a reducir la diferencia propia de todo comienzo, para remontar sin interrupción en la asignación indefinida del origen; gracias a ella, se pueden aislar las novedades sobre un fondo de permanencia, y transferir su mérito a la originalidad, al genio, a la decisión propia de los individuos.»<sup>52</sup>

b) *La noción de influencias*: «suministra un soporte —demasiado mágico para poder ser bien analizado— a los hechos de transmisión y de comunicación; que refiere a un proceso de índole causal (pero sin delimitación rigurosa ni definición teórica) los fenómenos de semejanza o de repetición; que liga, a distancia y a través del tiempo —como por la acción de un medio de propagación—, unidades definidas como individuos, obras, nociones o teorías.»<sup>53</sup>

c) *Las nociones de desarrollo o evolución*: «permiten reagrupar una sucesión de acontecimientos dispersos, referirlos a un mismo y único principio organizador, someterlos al poder ejemplar de la vida (con sus juegos de adaptación, su capacidad de innovación, la correlación incesante de sus diferentes elementos, sus sistemas de

---

<sup>52</sup> AS. p.33

<sup>53</sup> AS. pp.33-34

asimilación y de intercambios), descubrir, en obra ya en cada comienzo, un principio de coherencia y el esbozo de una unidad futura, dominar el tiempo por una relación perpetuamente reversible entre un origen y un término jamás dados, siempre operantes.»<sup>54</sup>

d) *Las nociones de mentalidad o espíritu*: «permiten establecer entre los fenómenos simultáneos o sucesivos de una época dada una comunidad de sentido, lazos simbólicos, un juego de semejanza y de espejo, o que hacen surgir como principio de unidad y de explicación la soberanía de una conciencia colectiva.»<sup>55</sup>

Foucault advierte desde el principio que está tratando con «esas disciplinas tan inciertas en cuanto a sus fronteras, tan indecisas en su contenido, que se llaman historia de las ideas, o del pensamiento, o de las ciencias, o de los conocimientos», y que por ello mismo las nociones descritas anteriormente «no tienen, sin duda, una estructura conceptual rigurosa; pero su función es precisa.»<sup>56</sup> Y enseguida pasa también a poner en entredicho las nociones fundamentales de *la biblioteca*, es decir, libro y obra:

«Pero, sobre todo, las unidades que hay que mantener en suspenso son las que se imponen de la manera más inmediata: las del libro y de la obra.»<sup>57</sup>

## II. Libro y obra

Si las nociones de libro y obra son aquellas que más inmediatamente se nos ofrecen como sólidas y evidentes, significa muy probablemente que son el fundamento de todas las nociones anteriores, que funcionan como el andamiaje a través del cual el resto de las nociones erige la soberanía de su funcionalidad, lo que habría de implicar al mismo tiempo

---

<sup>54</sup> AS. p.34

<sup>55</sup> *Ídem*.

<sup>56</sup> AS. p.33

<sup>57</sup> AS. p.35

que son las mejor definidas, las mejor representadas por nuestro pensamiento, en la medida en que es en torno a ellas que gira el prestigio de nuestro canon bibliotecario; sin embargo, resulta que son precisamente ellas las que se muestran más frágiles ante el primer análisis, comenzando por el libro:

«¿Unidad material del libro? ¿Puede ser la misma, tratándose de una antología de poemas, de una recopilación de fragmentos póstumos, del *Tratado de las secciones cónicas*, o de un tomo de la *Historia de Francia*, de Michelet? ¿Puede ser la misma, tratándose de *Un golpe de dados*, del proceso de Gilles de Rais, del *San Marco*, de Butor, o de un misal católico? En otros términos, ¿no es la unidad material del volumen una unidad débil, accesoria, desde el punto de vista de la unidad discursiva de la que es soporte? Pero esta unidad discursiva, a su vez, ¿es homogénea y uniformemente aplicable? Una novela de Stendhal o una novela de Dostoievski no se individualizan como las de *La comedia humana*, y éstas, a su vez, no se distinguen las unas de las otras como *Ulises* de *La odisea*. Y es porque las márgenes de un libro no están jamás neta ni rigurosamente cortadas: más allá del título, las primeras líneas y el punto final, más allá de su configuración interna y la forma que lo autonomiza, está envuelto en un sistema de citas de otros libros, de otros textos, de otras frases, como un nudo en una red. Y este juego de citas y envíos no es homólogo, ya se trate de un tratado de matemáticas, de un comentario de textos, de un relato histórico o de un episodio en un ciclo novelesco; en uno y en otro lugar la humanidad del libro, incluso entendido como haz de relaciones, no puede ser considerada idéntica. Por más que el libro se dé como un objeto que se tiene bajo la mano, por más que se abarquille en ese pequeño paralelepípedo que lo encierra, su unidad es variable y relativa. No bien se la interroga, pierde su evidencia; no se indica a sí misma, no se construye sino a partir de un campo complejo de discursos.»<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> AS. pp.35-36

La forma en que se materializan los discursos, el modelo más generalizado de su consumo tradicional, el libro, no provee ninguna unidad del discurso, por lo que podemos decir que la materialidad del discurso, la materialidad de lo que podríamos llamar la unidad esencial de lo bibliotecario, su *átomo*, es decir el libro, es una función semivacía que a la menor interrogación pierde el poder de establecer un orden epistémico al interior de *la biblioteca*. En efecto, si esta unidad material del libro perdiera la ascendencia que ahora tiene sobre la biblioteca, ésta última no desaparecería, sino que adquiriría la materialidad del periódico, de la revista o incluso el estatuto paradójico de la materialidad digital, pero significaría un reordenamiento esencial en la organización de nuestro saber, un desplazamiento de la biblioteca por parte del archivo.

Por otro lado, ese envoltorio del libro en un «sistema de citas de otros libros, de otros textos, de otras frases, como un nudo en una red<sup>59</sup>», hace que su materialidad se disperse en un haz de relaciones difíciles de establecer en orden a aprehender lo que el mismo libro *dice*, es decir, en orden a establecer *su acontecimiento*, por lo que funcionan más bien como su ocultamiento, como la perpetua invocación de una exégesis siempre faltante y necesaria, en la medida en que esa red se extiende y establece sus credenciales, siempre difusas, para atrapar la unidad del libro; de ahí también que Blanchot diga que «el libro es el *a priori* del saber»:

«La cultura está ligada al libro. El libro, como depósito y receptáculo del saber, se identifica con el saber. El libro no es sólo el libro de las bibliotecas, ese laberinto donde se enrollan en volúmenes todas las combinaciones de las formas, de las palabras y de las letras. El libro es el Libro. Por leer, por escribir, siempre ya escrito, siempre ya transido por la lectura, el libro constituye la condición para toda posibilidad de lectura y de escritura.

El libro soporta tres interrogaciones distintas. Hay el libro empírico; el libro vehículo del saber; tal libro determinado acoge y recoge tal forma determinada del saber. Pero el libro en cuanto libro nunca es solamente

---

<sup>59</sup> AS. p.36

empírico. El libro es el *a priori* del saber. No se sabría nada si no existiese siempre de antemano la memoria impersonal del libro y, más esencialmente, la actitud previa para escribir y para leer que detenta todo libro y que sólo se afirma en él. Lo absoluto del libro es entonces el aislamiento de una posibilidad que pretende no tener origen en ninguna otra anterioridad.»<sup>60</sup>

El libro es entonces memoria de lo innombrable, de lo que no ha sido dicho, *a priori* de todo decir susceptible de la memoria histórica de la biblioteca, de todas las bibliotecas del futuro; pasa a ser certificación como *nihil obstat*, es decir, como resultado de una ascendencia divina que le prefigura y le da su ser; el libro es pues la unidad más paradójicamente inmaterial, paralelepípedo esencialmente formal, y, por ello, vacío: se consigna que todo discurso puede ser libro a condición de cumplir con el formalismo anterior. El libro existe sólo en el vacío del saber que invoca como su condición, como su *a priori*.

En el caso de la noción de *obra*, las conclusiones de Foucault resultan aún más sorprendentes, pues no estará en la presencia física de la biblioteca, como el libro, sino en la apelación a un orden mucho más difuso, que no depende ni de la materialidad de lo escrito ni tampoco de lo que invoca el discurso en su contenido más evidente, sino de una exégesis que parte de un nombre propio, que no es el discurso pero lo determina de manera aún más radical que la noción de *libro*:

«En cuanto a la obra, los problemas que suscita son más difíciles aún. Y sin embargo, ¿hay nada más simple en apariencia? Es una suma de textos que pueden ser denotados por el signo de un nombre propio. Ahora bien, esta denotación (incluso si se prescinde de los problemas de la atribución) no es una función homogénea: el nombre de un autor, ¿denota de la misma manera un texto publicado por él bajo su nombre, un texto que ha presentado con un seudónimo, otro que se haya encontrado después de su muerte en estado de esbozo, otro que no es más que una apuntación, un cuadernillo de notas, un

---

<sup>60</sup> *Op. cit. La conversación infinita. p.544*

«papel»? La constitución de una obra completa o de un *opus* supone cierto número de elecciones que no es fácil justificar ni aun formular: ¿basta agregar a los textos publicados por el autor aquellos otros que proyectaba imprimir y que no han quedado inconclusos sino por el hecho de su muerte? ¿Habrá que incorporar también todo borrador, proyecto previo, correcciones y tachaduras de los libros? ¿Habrá que agregar los esbozos abandonados? ¿Y qué consideración atribuir a las cartas, a las notas, a las conversaciones referidas, a las frases transcritas por los oyentes, en una palabra, a ese inmenso bullir de rastros verbales que un individuo deja en torno de él en el momento de morir, y que, en un entrecruzamiento indefinido, hablan tantos lenguajes diferentes? En todo caso, el nombre «Mallarmé» no se refiere de la misma manera a los temas ingleses, a las traducciones de Edgar Poe, a los poemas o a las respuestas dadas a investigaciones; igualmente, no es la misma la relación que existe entre el nombre de Nietzsche de una parte y de otra las autobiografías de juventud, las disertaciones escolares, los artículos filológicos, *Zarathustra*, *Ecce homo*, las cartas, las últimas tarjetas postales firmadas por «Dionysos» o «Kayser Nietzsche» y los innumerables cuadernillos en los que se cruzan las anotaciones del lavado de ropa con los proyectos de aforismos. De hecho, si se habla tan fácilmente y sin preguntarse más de la «obra» de un autor es porque se la supone definida por cierta función de expresión. Se admite que debe haber en ello un nivel (tan profundo como es necesario imaginarlo) en el cual la obra se revela, en todos sus fragmentos, incluso los más minúsculos y los más inesenciales, como la expresión del pensamiento, o de la experiencia, o de la imaginación, o del inconsciente del autor, o aun de las determinaciones históricas en que estaba inmerso. Pero se ve también que semejante unidad, lejos de darse inmediatamente, está constituida por una operación; que esta operación es interpretativa (ya que descifra, en el texto, la transcripción de algo que oculta y que manifiesta a la vez); que, en fin, la operación que determina el *opus*, en su unidad, y por consiguiente la obra en sí no será la misma si se trata del autor del *Teatro y su doble* o del autor del *Tractatus* y, por lo tanto, no se

hablará de una «obra» en el mismo sentido, en un caso o en otro. La obra no puede considerarse ni como unidad inmediata, ni como una unidad cierta, ni como una unidad homogénea.»<sup>61</sup>

La *obra* se dispersa indefinidamente por el espacio discursivo sin reglas muy claras, y en el caso de la de Sade resulta claramente imposible circunscribirla como pivote de la práctica discursiva del sadismo en Occidente, ¿cómo establecer desde el infierno de las bibliotecas la regularidad de su dispersión?, ¿cómo relacionarla certificadamente con un *loco criminal* que desde las buhardillas de la Bastilla escribía *Las ciento veinte jornadas*?, ¿cómo encontrar ahí el estatuto veraz que legitimaría el uso del sadismo por parte de la Suprema Corte de Justicia de la Nación de México o el ejército estadounidense? El texto de la obra de Sade se hace entonces *ilegible*, exactamente como dice Quignard que ocurre respecto de Sacher-Masoch:

«El texto-bajo el nombre de Masoch está completamente a merced de un texto-sobre ese nombre. Toda lectura del texto mismo se hace entonces ilegible. El texto de ese nombre, en nombre de ese texto, se ha vuelto el texto sobre ese nombre. Por ello, puesto que el nombre es un texto, buscaremos un texto sin nombre.»<sup>62</sup>

Ese «texto-sobre» es el sistema de citas y relaciones entre otros libros, otros textos y decires, que también establece entonces la obra, que también la condena a una aparición imposible de determinar a partir de una consciencia fundante y que la coloca siempre en la dimensión de un *afuera* del propio escritor, algo que siempre le escamotea su ser él mismo en lo que escribe, su supuesta *cogitatio* –su *poiesis* e *imaginatio*–, se transforma en un acontecimiento que no le pertenece, que siempre se desliza por un territorio que no le corresponde, determinándole desde un límite que sólo tiende a borrarlo mientras más intenta aprehender *su obra*, llevándole siempre a la «intimidad errante del afuera»:

---

<sup>61</sup> AS. pp.36-37

<sup>62</sup> Quignard, Pascal. *El ser del balbuceo. Ensayo sobre Sacher-Masoch*. Traducido por Silvio Mattoni. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2015. p.10

«El escritor no puede permanecer cerca de la obra: sólo puede escribirla, y cuando está escrita, sólo puede distinguir un acceso en el exabrupto *Noli me legere* que lo aleja, que lo aparta o que lo obliga a regresar a ese espacio donde había entrado para transformarse en el sentido de lo que debía escribir. De modo que ahora vuelve a encontrarse como al comienzo de su tarea, reencuentra la vecindad, la intimidad errante del afuera donde no pudo instalarse.»<sup>63</sup>

Ese *afuera*, esa *soledad esencial* desde la que se borra, desde la que desaparece el sujeto, es tal vez aquello que por primera vez experimentó el propio Sade, o lo que experimentamos nosotros al leerle, al encontrar el espacio de dispersión de su *afuera*, un *afuera* que acaso cada vez somos nosotros mismos, y por eso deberían leerse las últimas líneas de su testamento invocando el olvido desde otra perspectiva:

«Il sera semé dessus des glands, afin que par la suite le terrain de la dite fosse se trouvant regarni, et les taillis se retrouvant fourré comme il était auparavant, les traces de ma tombe disparaissent de dessus la surface de la terre comme je me flatte que ma mémoire s’effacera de l’esprit des hommes, excepté néanmoins du petit nombre de ceux qui ont bien voulu m’aimer jusqu’au dernier moment et dont j’emporte un bien doux souvenir au tombeau.»<sup>64</sup>

Decimos que estas líneas deberían leerse desde una perspectiva que no vea en ellas sólo un gesto de desprecio de un hombre en el que se ensañó el destino, sino el insólito acontecimiento de una obra que incluso en el final se comprende a sí misma como la determinación de su *afuera*, que busca su *afuera*, y que sabe que ha establecido su territorio en «la desgracia de lo infinito» según Blanchot:

---

<sup>63</sup> Blanchot, Maurice. *El espacio literario*. Traducido por Vicky Palant y Jorge Jinkis. Madrid: Editora Nacional, 2002. p.20

<sup>64</sup> Así rezan las últimas líneas del testamento de Sade de 1806. (*Op. cit. Sade vivant*. p.1106)

«Que la tarea del escritor finalice con su vida es lo que disimula que, por esta tarea, su vida se desliza en la desgracia de lo infinito.»<sup>65</sup>

El olvido como desgracia de lo infinito en Sade aparece como la conciencia imposible de *lo Otro*, límite fijado para la máxima de las heterologías posibles, diríamos que estamos ante un *absoluto heterológico*, bomba de relojería que convoca a una historia sin goznes, sin salidas hacia un destino que vuelva otra vez a anunciarnos el reino infinito de *lo Mismo*, sino puro espacio del deseo que anula la Biblioteca en tanto testimonio de la verdad como rectitud, como corrección de ese mismo deseo: *veritas est adaequatio rei et intellectus*.

Pero en este nuevo absoluto del discurso esa verdad está rota, y ya ni siquiera su hablar alcanza lo verosímil, sino que lo rechaza por principio para dejar habitar la pura representación de un deseo sin realidad posible que se le oponga, fuera del imperio de la necesidad, como escribe Foucault:

«...a lo largo de sus novelas Sade no deja de decir que lo que quiere contar es la verdad. Pero ¿qué es esa verdad? En efecto, si seguimos el hilo de los acontecimientos, es evidente que ni la más mínima verosimilitud roza por un instante sus textos: millares de muertos, masacres, personas –hombres y mujeres– que se procuran a lo largo del día muchachas o jóvenes a quienes no cesan de aniquilar luego de haber obtenido con ellos goces sexuales indefinidamente renovados; alguien que, en Roma, destruye de un solo golpe veinticuatro hospitales y a las quince mil personas que están en ellos; otro que provoca una erupción volcánica. Todo esto es moneda corriente en el texto de Sade, y este, una vez más, no deja de decir: «Lo que os cuento es la verdad». Entonces, ¿qué es esa verdad? Una verdad que no es asimilable en absoluto a la verdad-verosimilitud de los novelistas del siglo XVIII, una verdad que no puede tomarse de ningún modo al pie de la letra, cuando se considera el contenido mismo del relato. ¿Qué es esa verdad? ¡Y bien! La verdad de la que

---

<sup>65</sup> *Op. cit. El espacio literario. p.22*

habla Sade –y creo que también en este caso las cosas son simples– no es realmente la verdad de lo que cuenta, es la verdad de sus razonamientos. El problema del novelista del siglo XVIII era, entonces, establecer bajo la forma de la verosimilitud una ficción que fuera capaz de conmover. El problema de Sade es demostrar una verdad: demostrar una verdad como un filósofo, no demostrar una verdad que esté absolutamente ligada al cumplimiento del deseo.

En la novela de *Justine* se trata de poner de relieve en el ejercicio del deseo, en el ejercicio de la dominación, el salvajismo y el asesinato, algo que sea una verdad; y lo que debe ser verdad es lo que dicen los personajes en el preciso momento de realizar esos gestos, o antes o después, para explicarlos o para justificarlos. En otras palabras, lo que debe ser verdad es el razonamiento, la forma de racionalidad promovida por el ejercicio del deseo o sostenida por ese ejercicio. Respecto de eso, Sade nos dice sin cesar a lo largo del texto que se trata de la verdad misma. Creo que, si se quiere, hay que partir de esto para llegar a plantear correctamente el problema de las relaciones entre verdad y deseo en Sade.»<sup>66</sup>

Si la realidad no se adecúa al deseo debe ser transgredida por éste, que es más verdadero; la verdad no es entonces medida de lo posible, de la rectitud, sino que es verdad en tanto que es guiada por el imposible del deseo. Así en Sade la verdad es el reino del deseo para el que cualquier realidad resulta insoportable si no se supedita a él, la razón debe entonces ser la adecuación al deseo, deseo como camino a lo imposible, a la legitimidad extraña de la mayor diferencia, del *Otro* que aparece sólo en el reino oculto, de las cavernas y los castillos solitarios, sin sujeto, fuera del poder de la identidad, que no le nombra, para el que es innombrable –aquél cuya razón sirve a lo otro que somos, pues «*je est un autre*», como escribió Rimbaud–, del *Otro* que sin embargo sólo aparece en el espejo de nuestra disolución, de la muerte «asociada a una idea libertina», como diría Sade.

---

<sup>66</sup> Foucault, Michel. *La gran extranjera*. Traducido por Horacio Pons. México: Siglo XXI, 2013. [edición electrónica]

Lo *otro-oculto* como ese *afuera* que no espera correspondencia consigo mismo sino su violación, su transgresión, caso límite que como el cero es sólo posibilidad del infinito pero no su propia densidad, y que contiene en su olvido la condición de su superación. Entonces la convocatoria sadiana al olvido es un órdago lanzado desde la conciencia de ser ese *Otro*, de ser el absoluto conjurador de lo homogéneo, del imperio de *lo Mismo*.

Y por ello antes de que pretendamos expulsar ese *Otro*, la historia de la arqueología nos dirá que es precisamente esa difusa conciencia heterológica la que mejor nos describe, la que mejor expresa nuestro ser en el tiempo, nuestra densidad y particularidad históricas, y tal vez por eso al mismo tiempo de que pretendemos deshacernos de él otros como Bataille nos adviertan que esa obra oscura y oculta bajo el epónimo, es un camino a la conciencia de nosotros mismos. Sade, nuestro «cuerpo extraño», nuestra marginalidad como epidermis que se abre al *afuera*, *nuestro Otro*, ese que expresa nuestra urgencia por expulsarlo y que al hacerlo nos caracteriza como seres en el tiempo, porque nombra el nuestro, como señaló Bataille:

«Sin duda es obvio que si los hombres de nuestro tiempo son reemplazados por algunos otros que no sean capaces de fanfarronear, éstos podrán apenas representar un poco mejor la chapucería freseológica que tenía lugar antes de su llegada, a menos que tengan en cuenta el destino que ciertos escritores reservaron a la memoria de D.A.F. de Sade (además quizá se revele de un modo general, clara y rápidamente, que el hecho de recurrir sin motivo a una palabrería literaria o poética, y que la incapacidad de expresarse de un modo sencillo y categórico, no sólo responden a una vulgar impotencia, sino que además reflejan siempre una pretenciosa hipocresía).

Con esto no hago alusión desde luego a las diversas personas que se sienten escandalizadas con los textos de Sade, sino únicamente a los apologistas más abiertos. Pareció actualmente conveniente colocar estos textos (y con ellos al personaje del autor) por encima de todo (o de casi todo) lo que es posible oponerles: pero de ninguna manera habrá que otorgarles el más mínimo sitio, tanto en la vida privada como en la vida práctica. El comportamiento de los

admiradores de Sade para con él se asemeja al de los sujetos primitivos ante el rey al que adoran sin dejar de execrarlo, y al que cubren de honores mientras lo paralizan estrechamente. En los casos más favorables, el autor de *Justine* es sin duda tratado como un *cuerpo extraño* cualquiera, es decir, sólo como objeto de exaltación en la medida en que tal arrebató facilita su excreción (la perentoria exclusión).

La vida y la obra de D.A.F. de Sade no tendrían entonces ninguna otra función más que la vulgar función de los excrementos, en los que por lo general no se prefiere otra cosa sino el rápido (y violento) placer de evacuarlos y de no verlos nunca más.»<sup>67</sup>

No se trata entonces, como escribió Camus, de que «en el fondo de las prisiones el sueño no tiene límites y la realidad no frena nada», sino de la apuesta fundamental por la investigación de la sinrazón, de lo *otro*, del *afuera*, de la muerte como lo oculto de la razón misma; pero para asumir esa conciencia se requiere de un programa filosófico que parte del destronamiento del sujeto hacia el reino en que el cuerpo habla lenguajes que no le eran posibles encadenado a la identidad de la memoria; el cuerpo es entonces ese *otro sí-mismo* de Zaratustra –otra vez el *Je est un autre*–:

«El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.

Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer; tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo. [...]

---

<sup>67</sup> Bataille Georges. «La función de D.A.F. de Sade». En: Bataille, Georges. *Para leer a Georges Bataille*. Traducido por Glenn Gallardo. México: FCE, 2012. pp.404-405

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido, llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. [...]

El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad.»<sup>68</sup>

### III. La noche, el *afuera*

¿Pero cuál es ese *afuera* del pensamiento al que decimos que lo dirige el *acontecimiento-Sade*? ¿Cómo puede dirigirse el pensamiento hacia lo otro de sí mismo sin ser precisamente locura o sueño, transgresión de sí mismo, olvido de sí? ¿Cuál es la tradición que queda rota así y hasta dónde alcanza la médula de nosotros mismos, de la imagen clásica, lógica, de nuestro pensamiento? ¿Cuál es esa noche en que ahora nos adentramos acaso para no salir nunca más y por qué aterra a todos nuestros presupuestos científicos, humanistas? ¿No era misión del pensar darnos *las luces* o al menos acercarnos al terreno desde el cual vislumbrar esa posibilidad, y no sólo desde la Ilustración sino incluso desde Platón y su alegoría de la caverna, en una apuesta que llega incluso hasta Nietzsche<sup>69</sup>?

Ese *afuera*, podemos decirlo con Blanchot, es la muerte como «el pensamiento de lo imposible», como nuestra radicalidad más presente e inmediata, como *lo inmediato absoluto*; en él, en lo inmediato, el lenguaje flaquea, se dispersa y queda borrado como porvenir, pues es desproveído de todo su poder, que siempre pertenece al abrigo del futuro al que habla; por ello lo imposible para el pensamiento que es lo inmediato nos coloca en el terreno paradójico en que son borradas las fronteras de lo otro, pero también del yo.

Pero para alcanzar el concepto de lo imposible debemos primero fijar las líneas generales de lo que sea *lo posible* para nuestro lenguaje, para nosotros mismos en tanto lo nombrado por

---

<sup>68</sup> *Op. cit. Así habló Zaratustra*. pp.64-65

<sup>69</sup> *Cfr.* «Del immaculado conocimiento». *En: Ibid.* pp.186-189

él y en tanto aquellos que ciframos nuestra esperanza de la verdad en él. «Es posible: la lógica no lo prohíbe, ni la ciencia ni la costumbre presentan objeciones», señala Blanchot que es lo posible, y por lo tanto sólo se aclara «cuando se pone en relación con la palabra poder», pero ese poder es en primer lugar un poder que tiene que ver con la muerte, con *mi* muerte, la de aquél que ostenta el habla y que se conjura a través del hablar contra esa misma muerte, es decir, contra la muerte como lo inmediato inasible, como aquello que precisamente me separará del habla para siempre:

«Incluso la muerte es poder. No es un simple acontecimiento que va a ocurrirme, hecho objetivo y comprobable; ahí va a cesar mi poder de ser, ahí ya no podré ser ahí; pero, de esta no posibilidad, la muerte, en tanto en cuanto me pertenece y me pertenece ella sola, puesto que nadie puede morir mi muerte en mi lugar, este porvenir inminente de mí mismo, esa relación conmigo siempre abierta hasta mi final, todavía hace un poder. Muriendo, puedo todavía morir, he aquí nuestra señal de hombre. Me apropio la muerte como un poder, teniendo aún una relación con ella. Esto es lo extremo de mi resolución solitaria. Y hemos visto que la muerte aprehendida como poder, comienzo del espíritu, está en el centro del universo donde la verdad es el trabajo de la verdad.»<sup>70</sup>

Lo anterior significa que el lenguaje está estrictamente relacionado con los poderes, que *es* poder; hay una violencia intrínseca en el *lógos* que sin embargo no puede resolverse «abiertamente», es decir, ruinosamente, militarmente, pero que paradójicamente no puede resolverse así porque nunca renuncia a esa voluntad de poder, porque precisamente aspira a un dominio cada vez mayor, con lo que podríamos decir que el lenguaje es el *otro medio* a través del cual se continúa y supera la guerra, esto es, que es *esencialmente polémico*:

«En esta perspectiva, nuestras relaciones en el mundo y con el mundo siempre son finalmente relaciones de poder, en las que el poder está en germen dentro

---

<sup>70</sup> *Op. cit. La conversación infinita. pp.52-53*

de la posibilidad. Atengámonos a los rasgos más aparentes de nuestro lenguaje. Cuando hablo, siempre estoy ejerciendo una relación de poder, pertenezco, lo sepa o no, a una red de poderes de las que me sirvo, luchando contra el poder que se afirma contra mí. Toda habla es violencia, violencia tanto más temible cuanto que es secreta y el centro secreto de la violencia, violencia que ya se ejerce sobre lo que nombra la palabra y que ella sólo puede nombrar retirándole la presencia –señal, lo hemos visto, de que cuando hablo la muerte habla (la muerte que es poder). Al mismo tiempo, sabemos de hecho que cuando disputamos, no nos batimos. El lenguaje es la empresa por la cual la violencia acepta no ser abierta, sino secreta, acepta renunciar a gastarse en una acción brutal para reservarse con miras a un dominio más poderoso, sin desde entonces afirmarse, pero permaneciendo, no obstante, en el centro de toda afirmación. Así empieza este sorprendente porvenir del discurso en que la violencia secreta, desarmando a la violencia, termina por convertirse en la esperanza y la garantía de un mundo liberado de la violencia (de todas formas constituido por ella).»<sup>71</sup>

¿Cuál es entonces el pensamiento de lo imposible sino aquello que fundamentalmente viola lo esencial del lenguaje, su poder? Un pensamiento así lleva al discurso a su límite, al territorio en que no puede ya abrigarse en la lógica, la ciencia y las costumbres, es decir, a la insensatez y la locura, a la *déraison* que significaría toda moralidad no apropiativa, que clame el derroche y la lenta dispersión en la noche del espíritu; por ello el *pensamiento de lo imposible* es lo que lleva al *lógos* hacia *lo otro*, lo otro de sí mismo y de la tradición que guardan los bibliotecarios de la antigua verdad, y que nos conjura por ello contra el *yo* que era ariete fundamental de ese *logos*, de esa verdad:

«Con seguridad, presentimos, utilizando entonces esta palabra como al azar, que la imposibilidad no podría ser un movimiento fácil, puesto que en él nos veríamos retirados de este espacio en donde, por el mero hecho de que

---

<sup>71</sup> *Ibíd.* p.53

vivimos e incluso morimos, ejercemos, aunque fuere negativamente, un poder. Del mismo modo, el pensamiento de lo imposible, si fuese acogido, sería, dentro del pensamiento mismo, una especie de reserva, un pensamiento que no se dejase pensar en la forma de la comprensión apropiadora. He aquí una peligrosa dirección y un extraño pensamiento. Sin embargo, hay que añadir que lo imposible no está aquí para hacer que capitule el pensamiento, sino para permitirle anunciarse según una medida distinta a la del poder.

¿Cuál sería esa otra medida? Quizá precisamente la medida de lo *otro*, de lo otro en cuanto otro, y ya no ordenado según la claridad de lo que lo adapta a lo mismo. Creemos tener el pensamiento de lo extraño y de lo ajeno, pero en realidad siempre sólo tenemos el de lo familiar, y no el de lo lejano, sino el de lo cercano que lo mide; y aún así, cuando hablamos de la imposibilidad, únicamente la posibilidad es la que, proporcionándole referencias, sarcásticamente ya la somete. ¿Llegaremos por tanto alguna vez a formular una pregunta de este tipo: qué es la imposibilidad, *aquel no-poder que no sería la simple negación del poder*? ¿O bien nos preguntaremos: cómo descubrir lo oscuro? ¿Cómo poner lo oscuro al descubierto? ¿Cuál sería esta experiencia de lo oscuro en que lo oscuro se diera en su oscuridad?»<sup>72</sup>

El *otro*, y no el *cogito*, es entonces la medida de ese *pensamiento del afuera*, es la experiencia de lo imposible que sin embargo impele al lenguaje a una respuesta inaplazable. Esa experiencia será necesariamente una alegoría de la muerte, su simulacro<sup>73</sup>, algo consustancial

---

<sup>72</sup> *Ibíd.* pp.54-55

<sup>73</sup> De ahí también que en *Thomas el oscuro* se diga: «Representado en mis sentimientos por un doble para el que cada sentimiento era tan absurdo como podía serlo para un muerto, alcancé, en el colmo de la pasión, el colmo de la extrañeza y me mostré satisfecho con la condición humana por haberla cumplido verdaderamente. Siendo, en cada acto humano, el muerto que a la vez lo hace posible e imposible, y, si caminaba, si pensaba, aquél cuya completa ausencia permite por sí sola el paso y el pensamiento, a diferencia de los animales, seres que no llevan en ellos su doble muerte, perdí mi última razón de ser. Hubo entre nosotros un trágico intervalo. Hombre sin ninguna parcela de animalidad, con mi voz que ya no cantaba, que ni siquiera hablaba como la del ave cantora, dejé de poder expresarme.» Blanchot, Maurice. *Thomas el oscuro*. Traducido por Manuel Arranz. Madrid: Pre-textos, 2002. [edición electrónica]

a ella en cuanto al movimiento que desprovee al *lógos* de su poder, que le acerca a su imposibilidad, se trata «de un sufrimiento como indiferente, y no sufrido, y neutro (un fantasma de sufrimiento), si a quien está expuesto precisamente el sufrimiento le priva de este «Yo» que le haría sufrirlo»<sup>74</sup>; por ello es *lo inmediato* aquello que resume ese movimiento representado en la muerte como su absoluto, lo inmediato es el espacio en que el *lógos* retrocede ante su impotencia, el espacio que ilógico e insensato es sin embargo esencialmente próximo a nuestro pensamiento, *lo próximo* por antonomasia:

«Pero tenemos, para designar a lo enteramente próximo que destruye toda proximidad, una palabra ante la que volvemos a encontrarnos, que es lo inmediato: lo inmediato que no permite mediación alguna, la ausencia de separación que es ausencia de relación y también la separación infinita, porque no nos reserva la distancia y el porvenir precisos para que podamos relacionarnos con ello, advenir a ello. [...]... allí donde morir es, perdiendo uno el tiempo en que aún puede acabar, empeñarse en el «presente» infinito de la muerte imposible de morir, presente hacia el que manifiestamente se orienta la experiencia del sufrimiento, que no nos deja ya tiempo para ponerle un término, aunque fuere muriendo, habiendo perdido también la muerte como término.»<sup>75</sup>

Lo posible es aquello que *sólo puede ser nombrado*, privilegio del nombre que da al habla todo su poder, pero que está a merced del porvenir, que sólo habla por lo tanto a él y que es incapaz de ser actualidad, de ahí que sea la noche de la muerte lo imposible absoluto para mi lenguaje, es el absoluto de la presencia que sin embargo *no puedo nombrar*, pues convoca mi desaparición. No es la muerte solamente el espacio de esa imposibilidad del *logos*, sino su arquetipo, su representación indubitable y la alegoría mediante la que el pensamiento puede atisbar lo imposible; es el presente aquello que la muerte nombra, el instante, precisamente aquello que hace decir a Fausto, *detente instante, eres tan bello*; pero ese

---

<sup>74</sup> *Op. cit. La conversación infinita.* p.56

<sup>75</sup> *Ibíd.* p.56

instante es imposible para la belleza posible de nuestro lenguaje, en él se desvanece, muere, aparece siempre como *lo otro*:

«Presente en el cual están suspendidas todas las cosas presentes además del yo que está presente en él, y, sin embargo, presente exterior a sí mismo, y la exterioridad misma de la presencia; percibimos allí, en último término, el punto donde tiempo y espacio se juntarían en la disyunción original: la «presencia» es tanto la intimidad de la instancia como la dispersión del Afuera, más estrictamente, es la intimidad como Afuera, el exterior convertido en intrusión que ahoga y la inversión de ambos, lo que hemos llamado «el vértigo del espaciamento».

Pero todos esos caracteres tienden a delimitar, en su ilimitación, esto: que la imposibilidad no es nada más que el rasgo de lo que denominamos tan fácilmente la experiencia, pues sólo hay experiencia estrictamente hablando cuando algo radicalmente *otro* está en juego. Y he aquí la respuesta inesperada: la experiencia radical no empírica no es de ningún modo la de un Ser trascendente, sino la presencia «inmediata» o la presencia como Afuera. Y la otra respuesta es que la imposibilidad, eso que se escapa de todo negativo, no deja de exceder, arruinándolo, todo positivo, siendo aquello en lo que a uno siempre le embarca una experiencia más inicial que toda iniciativa, previniendo cualquier comienzo y excluyendo cualquier movimiento de acción para desprenderse de ello. Pero tal vez sabemos nombrar semejante relación que es la empresa en la que ya no hay asidero, puesto que es eso que siempre se ha intentado designar llamándolo confusamente: pasión. De manera que estamos tentados a decir provisionalmente que la imposibilidad es la relación con el Afuera y, dado que esta relación sin relación es la pasión que no se deja dominar como paciencia, la imposibilidad es la pasión del Afuera mismo.»<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> *Ibíd.* p.57-58

La presencia inmediata del *afuera* que la muerte insinúa y que sólo el pensamiento de lo imposible puede darnos implica por ello un «movimiento no dialéctico, donde la contrariedad es ajena a la oposición, a la conciliación, y donde lo *otro* no regresa nunca a lo mismo: ¿lo llamaremos devenir, el secreto del devenir?»<sup>77</sup>. En suma, el pensamiento del *afuera* está más allá de esa lógica que habla a un porvenir posible, que quiere ser *lo posible* como única medida del *lógos*, que quiere ser su ciencia y su verdad, e implica por ello mismo también una disolución del sujeto filosófico en tanto pivote de esa dialéctica borrada por la presencia del *afuera*: el *yo* es la medida del poder del lenguaje que la respuesta a lo imposible *debe* destruir.

«Hemos señalado que el lenguaje sólo era real desde la perspectiva de un estado de no lenguaje al que no puede realizar: es tensión hacia un horizonte peligroso en que en vano trata de desaparecer. ¿Qué es ese no lenguaje? No tenemos por qué aclararlo aquí. Pero recordemos que para toda forma de expresión constituye un recordatorio de su insuficiencia. Lo que el lenguaje hace posible para mí es que tiende a ser imposible. Por consiguiente hay en él, en todos sus niveles, una relación de impugnación y de inquietud de Ja que no puede librarse. En cuanto algo se ha dicho, algo más necesita decirse. Luego, una vez más debe decirse algo distinto para recuperar la tendencia de todo lo que se dice a ser definitivo, a deslizarse en el mundo imperturbable de las cosas. No hay reposo, no lo hay ni en el estadio de la frase ni en el estadio de la obra. No lo hay respecto a la impugnación que sólo puede afirmarse sin recobrase, como tampoco lo hay en el silencio.»<sup>78</sup>

Es por ello que sólo el lenguaje poético –diríamos también, retórico– puede nombrar ese instante, sólo puede resolverse poéticamente la respuesta ante lo imposible, pues la *episteme* es la condición de lo posible que sólo habla al porvenir, que sólo puede hablar al futuro que por antonomasia es el *no-ser*, la imposibilidad de nuestro presente. Por eso dice Blanchot que

---

<sup>77</sup> *Ibid.* p.57

<sup>78</sup> Blanchot, Maurice. *De Kafka a Kafka*. Traducido por Jorge Ferreiro Santana. México: FCE, 2006. [edición electrónica]

lo posible es el territorio de la lógica, las ciencias y la costumbre, y de ahí también que la experiencia-límite de lo imposible sea esencialmente inmoral, no contrario a la costumbre, no el lenguaje que le dice *no*, sino la noche abierta que convoca a la transgresión del *lógos* como única medida, paradójica, de su expresión.

«La poesía no está ahí para decir la imposibilidad: sólo le responde, dice respondiendo. Tal es la secreta partición de toda habla esencial en nosotros: *nombrando* lo posible, *respondiendo* a lo imposible. Partición que sin embargo no debe dar lugar a una especie de repartición, como si tuviésemos, a nuestro antojo, un habla para nombrar y un habla para responder, como si, en fin, entre la posibilidad y la imposibilidad, hubiese una frontera, quizá movediza, pero siempre determinable según la «esencia» de una y de otra.

Nombrando lo posible, respondiendo a lo imposible. Responder no consiste en formular una respuesta, de modo que se apacigüe la pregunta que vendría oscuramente de tal región; menos aún consiste en transmitir a la manera del oráculo, algunos contenidos de verdad de los que el mundo de la luz no hubiese tenido aún conocimiento. La existencia de la poesía, cada vez que es poesía, forma por ella misma respuesta y, en esta respuesta, es atención a lo que se destina (desviándose) en la imposibilidad. No lo expresa, no lo dice, no lo atrae por la atracción del lenguaje. Pero ella responde. Toda habla en ciernes empieza por responder, respuesta a cuanto todavía no fue escuchado, respuesta atenta donde se afirma la espera impaciente de lo desconocido, y la esperanza deseante de la presencia.»<sup>79</sup>

Y si la «imposibilidad es la pasión del Afuera mismo», nuestro pensamiento es la relación que pretendemos tener con ese imposible para darle respuesta, pero que sólo puede resolverse como deseo, privilegio de la noche innombrable del pensar en que desaparece el *cogito* para entrar en el territorio imposible del *otro*:

---

<sup>79</sup> *Op. cit. La conversación infinita. pp.60-61*

«Esta relación [con el otro], que puede denominarse imposible, tenemos la oportunidad de acogerla por cuatro vías, las cuales sólo son diferentes por el movimiento del análisis. La primera es reanudación de la idea cartesiana del Infinito? El yo finito piensa lo infinito. En este pensamiento, el pensamiento piensa lo que lo supera infinitamente, es decir, eso de lo que no puede rendir cuentas por sí mismo. Así, pues, piensa más de lo que piensa. Experiencia única. Cuando pienso lo infinito, pienso lo que *no puedo* pensar (dado que si tuviese una representación adecuada de ello, si lo comprendiese, asimilándomelo, haciéndolo igual a mí, sólo se trataría de lo finito); tengo por tanto un pensamiento que supera mi poder, un pensamiento que, en la misma medida en que es pensamiento mío, es la absoluta superación de ese yo que lo piensa, es decir, una relación con aquello que está absolutamente fuera de mí mismo: lo otro.»<sup>80</sup>

La relación con lo absoluto otro, por tanto, sólo puede darse en el terreno de la muda fascinación y del deseo, es la única medida que finalmente puede hacer hablar al *lógos* ante la imposibilidad de la dialéctica y de la lógica tradicional, de ahí que Blanchot concluya que:

«El deseo es precisamente esta relación con lo imposible, es la imposibilidad que se convierte en relación.»<sup>81</sup>

Si el deseo es la imposibilidad hecha relación con *lo otro* en tanto que noche de nuestro pensamiento, en tanto que su *afuera*, entonces es que el ser de nuestro lenguaje ha dejado de pivotar en torno al *yo*, que ya no está sujeto por él, sino que puede dispersarse por todos los territorios de la posibilidad, que *lo otro* puede ocupar todo el espacio de todos los sujetos, en una pluralidad que es sin embargo la muerte de esos mismos sujetos, ésa es la razón de que Foucault señale que «el ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición

---

<sup>80</sup> *Op. cit. La conversación infinita.* pp.67-68

<sup>81</sup> *Ibíd.* p.68

del sujeto»<sup>82</sup>, y de ahí también que Blanchot señale el aspecto esencialmente proteico de ese *pensamiento del afuera*:

«Pero ¿qué significa este torbellino de nociones enrarecidas, esta tormenta abstracta? Acabamos de ser el juguete de este trastrueque indefinido que es «la atracción» de la relación imposible, a la cual también aquellos maravillosos antiguos se mantuvieron atentos en su encuentro con Proteo. Hombres de la medida gracias al conocimiento de la desmesura que estaba cerca de ellos, ¿acaso no aconsejaban agarrarle fuerte, a este Proteo, y atarle, con el fin de que aceptara declararse verídicamente en la forma más sencilla? En efecto, la sencillez es lo único que responde a la duplicidad del enigma. Cuando, por ejemplo, Simone Weil dice sencillamente: «La vida humana es *imposible*. Pero únicamente la desgracia permite sentirlo», entendemos perfectamente que no se trata de denunciar el carácter insoportable o absurdo de la vida –determinaciones negativas que dependen de la posibilidad–, sino de reconocer en la imposibilidad nuestra pertenencia más humana a la inmediata vida humana, la que nos corresponde sostener, cada vez que, despojados, por la desgracia, de las formas acicaladas del poder, alcanzamos la desnudez de toda relación, esta relación con la presencia desnuda, presencia de lo otro, en la pasión infinita que viene de ella. Simone Weil escribe: «El deseo es imposible», y ahora comprendemos que el deseo, precisamente, es la relación con la imposibilidad, esto es, la imposibilidad que se convierte en relación, la propia *separación*, en su absoluto, que se vuelve atrayente y toma cuerpo.»<sup>83</sup>

El *afuera* es el territorio paradójico del *cogitat* –ello piensa–, lugar que emplaza permanentemente al *otro*, heterotopía absoluta, lugar sin lugar posible, que sólo va al límite,

---

<sup>82</sup> *Op. cit.* «El pensamiento del afuera». p.265

<sup>83</sup> *Op. cit.* *La conversación infinita*. p.59

en un movimiento de pura transgresión, el permanente *otro lugar*, donde el pensamiento está desligado del sujeto filosófico y se entrega a la oscura meditación del imposible del *logos*.

## CAPÍTULO DOS: «LA SONRISA SIN GATO»

### § 1. LO HETERONÓMICO

#### I. La función-autor

Si las nociones de libro y de obra están tan poderosamente ancladas en la forma en que Occidente se observa a sí mismo en su saber, resulta evidente que ambas comparten función con otra noción tutelar foucaultiana, la de *autor*. En febrero de 1969, casi al mismo tiempo en que sale a la luz *La arqueología del saber*, Foucault dicta una conferencia ante la Sociedad Francesa de Filosofía titulada *¿Qué es un autor?*; en ella señala que la historia de la literatura, de la filosofía y de las ideas en general, así como las unidades que la fundan, resultan subsidiarias de ese extraño nombre propio que invoca la noción de autor:

«Esta noción constituye el momento fuerte de la individualización en la historia de las ideas, de los conocimientos, de las literaturas, en la historia de la filosofía también, y en la de las ciencias. Incluso hoy, cuando se hace la historia de un concepto, o de un género literario, o de un tipo de filosofía, creo que se siguen considerando estas unidades como escansiones relativamente débiles, segundas, y superpuestas, en relación a las de autor y de obra.»<sup>84</sup>

En efecto, al igual que la noción de continuidad, la de autor no deja de perder su dimensión en los análisis históricos y de la historia de las ideas, y junto con ella pierde su eficacia en la construcción de las unidades fuertes del discurso: «Todo esto es sabido; y ya hace bastante tiempo que la crítica y la filosofía han levantado acta de esta desaparición o de esta muerte

---

<sup>84</sup> Foucault, Michel. «¿Qué es un autor?». En: Foucault, Michel. *Obras esenciales*. Traducido por Miguel Morey. Barcelona: Paidós, 2009. p.294

del autor.»<sup>85</sup>

Ante esta desaparición, «lo que debería hacerse es localizar el espacio que ha quedado vacío con la desaparición del autor, seguir con la mirada el reparto de lagunas y de fallas, y acechar los emplazamientos, las funciones libres que esta desaparición hace aparecer<sup>86</sup>», así encontramos que el autor funciona como un nombre propio pero que «el vínculo del nombre propio con el individuo nombrado y el vínculo del nombre de autor con lo que nombra no son isomorfos y no funcionan de la misma manera»<sup>87</sup>:

«... el nombre de autor no va, como el nombre propio, del interior del discurso al individuo real y exterior que lo ha producido, sino que corre, en algún modo, en el límite de los textos, que los recorta, que sigue sus aristas, que manifiesta su modo de ser o, por lo menos, lo caracteriza. Manifiesta el acontecimiento de un cierto conjunto de discursos, y se refiere al estatuto de este discurso en el interior de una sociedad y en el interior de una cultura. El nombre de autor no está situado en el estado civil de los hombres, tampoco está situado en la ficción de la obra, está situado en la ruptura que instaure un cierto grupo de discursos y su modo de ser singular. Podría decirse, por consiguiente, que hay en una civilización como la nuestra un cierto número de discursos que están provistos de la función «autor» mientras que otros están desprovistos de ella. Una carta privada puede tener un signatario, pero no tiene autor; un contrato puede tener un fiador, pero no tiene autor. Un texto anónimo que se lee por la calle en una pared tiene un redactor, pero no tiene autor. La función autor es pues característica del modo de existencia, de circulación y de funcionamiento de ciertos discursos en el interior de una sociedad.»<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup> *Ibíd.* p.295

<sup>86</sup> *Ibíd.* p.297

<sup>87</sup> *Ibíd.* p.298

<sup>88</sup> *Ibíd.* p.299

Esto significa que a pesar de esa aparente y continua desaparición, la noción de autor no deja de manifestar su funcionalidad en la organización de la biblioteca, y de asumir, en lugar de otras unidades posibles y acaso evidentes para otras épocas, un papel capital en la organización del saber occidental; y es por ello que Foucault la denomina «función-autor», es decir que es una unidad que más allá de su posible ascendencia epistemológica, escande la biblioteca en los elementos que nos resultan más evidentes, y que resultan ser al mismo tiempo los más problemáticos, los más difíciles de aprehender:

«...ejerce un cierto papel respecto de los discursos: asegura una función clasificadora; un nombre determinado permite reagrupar un cierto número de textos, delimitarlos, excluir algunos, oponerlos a otros. Además, establece una relación de los textos entre ellos; Hermes Trimegisto no existió, Hipócrates tampoco –en el sentido en el que podríamos decir que Balzac existe–, pero que varios textos hayan sido colocados bajo un mismo nombre indica que se establecía entre ellos una relación de homogeneidad o de filiación, o de autenticación de unos por los otros, o de explicación recíproca, o de utilización concomitante. Finalmente, el nombre de autor funciona para caracterizar un cierto modo de ser del discurso: para un discurso, el hecho de tener un nombre de autor, el hecho de que pueda decirse que «esto ha sido escrito por fulano», o que «fulano es su autor», indica que este discurso no es una palabra cotidiana, indiferente, una palabra que se va, que flota y pasa, una palabra inmediatamente consumible, sino que se trata de una palabra que debe ser recibida de un cierto modo y que debe recibir, en una cultura dada, un cierto estatuto.»<sup>89</sup>

Desde este punto de vista, la noción de *obra* resultaría ser subsidiaria de la «función-autor», una derivación funcional del *autor* que por ello mismo es una noción que «bloquea la constatación de la desaparición del autor<sup>90</sup>», de ese extraño nombre que siendo exterior a la obra determina tanto sus modos de expresión como su vigencia discursiva, de ahí que

---

<sup>89</sup> *Ibid.* p.298-299

<sup>90</sup> *Ibid.* p.296

Foucault señale teniendo bien presente a Sade:

«¿Qué es una obra? ¿cuál es pues esa curiosa unidad que se designa con el nombre de obra? ¿de qué elementos se compone? Una obra, ¿acaso no es lo que ha escrito alguien que es un autor?». Vemos cómo surgen las dificultades. Si un individuo no fuera un autor, ¿acaso podría decirse que lo que ha escrito, o dicho, lo que ha dejado en sus papeles, lo que ha podido restituirse de sus palabras, podía ser llamado una «obra»? Cuando Sade no era un autor, ¿qué eran entonces sus papeles? Rollos de papel sobre los que, hasta el infinito, durante sus jornadas de prisión, desarrollaba sus fantasmas. Pero supongamos que se trata de un autor: ¿acaso todo lo que ha escrito o dicho, todo lo que ha dejado detrás suyo forma parte de su obra? Problema a la vez teórico y técnico.»<sup>91</sup>

En definitiva, la noción de autor juega una función tutelar para la generación de las nociones primordiales de la biblioteca, garantiza un *continuum* en la escritura y el saber, y es una noción histórica cuya trascendentalidad condiciona la de las anteriores nociones de tradición, desarrollo, mentalidad o influencia. Por tanto, es preciso establecer las vías principales a través de las cuales funciona u opera la función-autor en el discurso: «¿Cómo se caracteriza un discurso que lleva la función autor? ¿En qué se opone a otros discursos?»<sup>92</sup> Foucault señala que es posible reconocer cuatro ascendencias diferentes de esa función:

1. Los discursos cuyo ascendiente principal es el autor son objetos de apropiación, y esa forma de propiedad se manifiesta subsidiaria de la apropiación penal, es decir que «los textos, los libros, los discursos, empezaron realmente a tener autores (diferentes personajes míticos, de grandes figuras sacralizadas y sacralizantes) en la medida en que el autor podía ser castigado, es decir, en la medida en que los discursos podían ser transgresivos. El discurso, en nuestra cultura (y sin duda en muchas otras), no era, originalmente, un producto, una cosa, un bien; era esencialmente un acto –un

---

<sup>91</sup> *Ibid.* p.295

<sup>92</sup> *Ibid.* p.299

acto que estaba colocado en el campo bipolar de lo sagrado y de lo profano, de lo lícito y de lo ilícito, de lo religioso y de lo blasfematorio—. Fue históricamente un gesto lleno de riesgos antes de ser un bien incluido en el circuito de propiedades.»<sup>93</sup>

2. En segundo lugar, esta noción no se establece de un modo uniforme en todos los textos, sino que incluso en una sociedad como la nuestra es una función que mantiene un régimen heterogéneo de apropiación de los discursos a través de la historia: «En nuestra civilización, no han sido siempre los mismos textos los que han pedido recibir una atribución.<sup>94</sup>» Esto da como resultado, por ejemplo, que haya habido un tiempo en que los discursos actualmente llamados “literarios” eran valorados y puestos en circulación sin que se problematizara su autoría, cosa que actualmente resultaría inverosímil; de la misma manera, en la Edad Media los textos científicos «no tenían valor de verdad, si no estaban marcados con el nombre de su autor: “Hipócrates dijo”, “Plinio cuenta” no eran exactamente fórmulas de un principio de autoridad; eran los índices con los que estaban marcados los discursos destinados a ser aceptados como probados.»<sup>95</sup>; sin embargo, por el contrario, parece que en la actualidad los textos científicos apelan a un régimen de verificación que no corresponde a la autoría.
  
3. La noción de autor no se forma espontáneamente, sino que «es el resultado de una operación compleja que construye un cierto ente de razón que se llama el autor. Sin duda, se intenta dar un estatuto realista a este ente de razón: sería, en el individuo, una instancia «profunda», un poder «creador», un «proyecto», el lugar originario de la escritura. Pero, de hecho, lo que en el individuo es designado como autor (o lo que hace de un individuo un autor) no es más que la proyección, en unos términos más o menos psicologizantes, del tratamiento que se impone a los textos, de las comparaciones que se operan, de los rasgos que se establecen como pertinentes, de las continuidades que se admiten, o de las exclusiones que se practican. Todas estas

---

<sup>93</sup> *Ídem.*

<sup>94</sup> *Ibíd.* p.300

<sup>95</sup> *Ídem.*

operaciones varían según las épocas y los tipos de discurso. No se construye un «autor filosófico» como un «poeta»; y no se construía el autor de una obra novelesca en el siglo XVIII como se hace en nuestros días.»<sup>96</sup>

Ahora bien, la complejidad anterior no debe eximirnos de la tarea de establecer un conjunto de reglas por las que se pueda hallar a través del tiempo la invariabilidad en la construcción del concepto de autor, y así, según Foucault, «para «encontrar» al autor en la obra, la crítica moderna usa esquemas bastante cercanos a la exégesis cristiana cuando ésta quería demostrar el valor de un texto por la santidad del autor.»<sup>97</sup> Estos criterios, contenidos ya en el *De viribus illustribus* de San Jerónimo, son los siguientes:

- a) «...si, entre varios libros atribuidos a un autor, uno es inferior a los otros, hay que retirarlo de la lista de sus obras (el autor queda entonces definido como un cierto nivel constante de valor)»<sup>98</sup>
- b) «...si ciertos textos están en contradicción doctrinal con otras obras de un autor (el autor queda entonces definido como un cierto campo de coherencia conceptual o teórica)»<sup>99</sup>
- c) «...es preciso excluir las obras que están escritas en un estilo diferente, con unas palabras y unos giros que normalmente no se encuentran en la pluma del escritor (es el autor como unidad estilística)»<sup>100</sup>
- d) «...deben considerarse como interpolados los textos que se remiten a acontecimientos o que citan personajes posteriores a la muerte del autor (el autor es entonces momento histórico definido y punto de encuentro de un cierto número de acontecimientos).»<sup>101</sup>

---

<sup>96</sup> *Ibid.* p.301

<sup>97</sup> *Ídem.*

<sup>98</sup> *Ídem.*

<sup>99</sup> *Ídem.*

<sup>100</sup> *Ídem.*

<sup>101</sup> *Ibid.* pp.301-302

4. Finalmente, la noción de autor no remite simplemente a un individuo real, sino que puede dar lugar a un sinfín de simulacros o imposturas del ego, a diversas posibilidades para que se ocupe la posición de sujeto al interior del texto:

«Es bien sabido que en una novela que se presenta como el relato de un narrador, el pronombre de primera persona, el presente indicativo, los signos de localización no remiten nunca exactamente al escritor, ni al momento en el que escribe ni al gesto mismo de su escritura; sino a un *alter ego* cuya distancia con el escritor puede ser más o menos grande y variar en el curso mismo de la obra. Sería tan falso buscar al autor del lado del escritor real como del lado del locutor ficticio; la función autor se efectúa en la misma escisión –en esa partición y en esa distancia–. Se dirá, tal vez, que ésta es tan sólo una propiedad singular del discurso novelesco o poético: un juego en el que no se comprometen más que estos «semi-discursos». De hecho, todos los discursos que están provistos de la función autor conllevan esta pluralidad de ego.»<sup>102</sup>

El autor aparece entonces desfondado en el vasto *canon bibliotecario*, su función invoca más bien una heteronomía que el reino homogéneo que la exégesis deseaba, y se dispersa por territorios más bien aleatorios o dependientes de otra cosa que él mismo: *el autor como función implica que no se pertenece a sí mismo*.

## II. En el principio era

Por último, para atajar el halo de eterna continuidad que recorre los discursos históricos y que emplaza a la biblioteca como punta de lanza de ese «destino histórico-trascendental de Occidente», a una permanente toma de posición en su favor, habría que poner en entredicho los temas del «origen» y de «lo ya dicho», que se complementan entre sí y que ponen en

---

<sup>102</sup> *Ibid.* p.302

marcha «las continuidades irreflexivas» de las nociones anteriormente descritas. Según el primero, nunca es posible afirmar que en el orden del discurso pueda producirse un auténtico acontecimiento, pues siempre hay un origen «tan secreto y originario» que no se puede nunca aprehender pero que tampoco deja nunca de determinar todo discurso, «a tal grado, que se nos volvería a conducir, a través de la ingenuidad de las cronologías, hacia un punto que retrocedería de manera indefinida, jamás presente en ninguna historia. Él mismo no sería sino su propio vacío, y a partir de él todos los comienzos no podrían jamás ser otra cosa que un recomienzo u ocultación (a decir verdad, en un solo y mismo gesto, esto y aquello).»<sup>103</sup>

El tema del *origen*, por otro lado, es constitutivo de la modernidad posterior al siglo XIX, es decir que no es una noción que pueda rastrearse con uniformidad en el pensamiento occidental, pues en algún punto el origen perdió su dimensión de grado cero de la historia, de mero inicio, para pasar a constituirse como aquello que sólo desde la contemporaneidad podría descubrirse a condición de estar permanentemente emplazado a volver a explicarse a sí mismo, como señaló Foucault en *Las palabras y las cosas*:

«Ya no es el origen el que da lugar a la historicidad; es la historicidad la que deja perfilarse, en su trama misma, la necesidad de un origen que le sería a la vez interno y extraño: como la cima virtual de un cono en la cual todas las diferencias, todas las dispersiones, todas las discontinuidades estarían reducidas para no formar más que un punto de identidad, la impalpable figura de lo Mismo, con poder de estallar, sin embargo, y convertirse en otro.»<sup>104</sup>

Desde este punto de vista, el origen actúa en el pensamiento moderno como un trascendental que determina *a priori* las condiciones de aprehensión de los hechos históricos, y más que manifestarse en una dimensión de acontecimiento, constituye el modelo a través del cual todo acontecimiento adquiere su dimensión, bajo la sospecha permanente de que será otro tiempo el que finalmente le dará la condición de su verdad, pues ésta pertenece a ese origen siempre por descubrir, creándose así el movimiento circular de una teleología. En este sentido,

---

<sup>103</sup> AS. p.38

<sup>104</sup> PC. p.342

estamos ante «el retoño de la metafísica» que denunciaba ya Nietzsche, el deslizamiento subrepticio de un trascendental que funciona al mismo tiempo como destino histórico y como origen idealizado:

«*En el principio era.*— Enaltecer el origen: ése es el retoño de la metafísica que rebrota en la consideración de la Historia, y lleva enteramente a pensar que en el principio de todas las cosas está lo más valioso y esencial.»<sup>105</sup>

Esa metafísica es entonces un arte de cangrejos, un emplazamiento permanente por volver hacia atrás. Por otro lado, el tema de lo «ya dicho», complementando al del origen como otro «retoño metafísico», establece del mismo modo que ha de escamoteársele a los acontecimientos la posibilidad de formular su verdad si no es a condición de aceptar su incompletud, de forma que se reserve siempre para un *télos* el ejercicio de decir lo que la actualidad no dijo pero que debería haber dicho sobre sí misma:

«...todo discurso manifiesto reposaría secretamente sobre un «ya dicho», y ese «ya dicho» no sería simplemente una frase ya pronunciada, un texto ya escrito, sino un «jamás dicho», un discurso sin cuerpo, una voz tan silenciosa como un soplo, una escritura que no es más que el hueco de sus propios trazos. Se supone así que todo lo que al discurso le ocurre formular se encuentra ya articulado en ese semisilencio que le es previo, que continúa corriendo obstinadamente por debajo de él, pero al que recubre y hace callar. El discurso manifiesto no sería a fin de cuentas más que la presencia represiva de lo que no dice, y ese «no dicho» sería un vaciado que mina desde el interior todo lo que se dice.»<sup>106</sup>

### III. Origen perverso y origen metafísico

---

<sup>105</sup> Nietzsche, Friedrich. *El paseante y su sombra*. Traducido por José Luis Arántegui. Madrid: Siruela, 2003. p.13

<sup>106</sup> *AS*. p.38

Esa voluntad de negar la posibilidad de un origen perverso, malvado o simplemente oscuro de nuestras prácticas discursivas, que en tantas ocasiones es fundamento de la voluntad de verdad que confiere su estatuto a las ciencias modernas, al discurso científico de la modernidad, es también lo que confiere al discurso sobre el sadismo su cualidad de marginal omnipresente en el *saber* moderno; pero es sobre todo esa voluntad de negación lo que se convierte en el sustrato de la esencia metafísica que sobre el concepto *hombre* se ha mantenido hasta nuestros días, como fulcro de las ciencias humanas, como *aeterna veritas*.

De ahí parte el trabajo foucaultiano sobre una arqueología de las ciencias humanas en *Las palabras y las cosas*, de la necesidad de establecer una auténtica filosofía histórica que despliegue ante nosotros las reglas de dispersión que hacen posible la contradicción y sinrazón como fundamento de las más disímiles formaciones discursivas de esas mismas ciencias. En tal sentido, Foucault se muestra absolutamente nietzscheano en la negatividad de su trabajo, es decir, que manifiesta la *dérason* de la cultura, pues ya Nietzsche había señalado claramente que la esencia metafísica de Occidente consiste en la negación de los orígenes perversos, irracionales u oscuros:

«¿Cómo *podría* una cosa surgir de su contrario? ¿Por ejemplo, la verdad del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O el acto desinteresado, del interés personal? ¿O la pura y solar contemplación del sabio, de la avidez? Un surgimiento así es imposible; quien sueñe con ello, un necio, incluso algo peor; las cosas de valor más elevado han de tener otro origen, uno *propio*, – ¡no son deducibles de este mundo efímero, tentador, engañoso, mezquino, de esta confusión de ilusión y deseo! Más bien del seno del ser, de lo imperecedero, del dios escondido, de la “cosa en sí” – *allí* tiene que encontrarse su fundamento, ¡y en ningún otro lugar más!» – Esta manera de juzgar es la que caracteriza el típico prejuicio que permite reconocer a los metafísicos de todas las épocas; esta especie de estimaciones de valor es la que se halla detrás de todos sus procedimientos lógicos; partiendo de esta «creencia» suya se esfuerzan por su «saber», por algo que al final será

bautizado solemnemente como «la verdad». La creencia fundamental de los metafísicos es la *creencia en las oposiciones de los valores*. Ni siquiera a los más prudentes entre ellos se les ocurrió empezar a dudar allí, en el umbral, donde más necesario se hacía: incluso si habían jurado *de omnibus dubitandum.*»<sup>107</sup>

Esta *metafísica de la contradicción* que Nietzsche quiere eliminar, amenaza en efecto la propia concepción del ser humano que tenemos como ser racional, pues desde el principio también la lógica se apeó del arcaico descubrimiento de la contradicción como *realidad* y de que, como enseñó Heráclito, «los elementos opuestos convergen<sup>108</sup>», para refugiarse sobre el concepto de *lo mismo*, para fundar así la tradición de lo que podríamos denominar *lo autológico* por contraposición a *lo heterológico*, tradición en que vivimos y que ha fundado nuestra noción de *humanidad*, por lo que desfondarla implica una *deshumanización* casi total:

«Los problemas filosóficos toman hoy de nuevo en casi todas sus partes la misma forma de preguntar de hace dos mil años: ¿cómo puede algo nacer de su opuesto, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensitivo de lo muerto, la lógica de lo ilógico, la contemplación desinteresada del querer ansioso, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores? Hasta ahora la filosofía metafísica ayudaba a superar esta dificultad en cuanto que negaba la génesis de una cosa a partir de otra y suponía para las cosas valoradas como superiores un origen milagroso, que derivaría directamente del núcleo y la esencia de la «cosa en sí». En cambio, la filosofía histórica, que ya no debe pensarse en absoluto separada de la ciencia natural, el más joven de todos los métodos filosóficos, ha ido constatando en los casos particulares (y presumiblemente ésta será su conclusión en todos ellos) que no existen opuestos, salvo en la

---

<sup>107</sup> Nietzsche, Friedrich. «Más allá del bien y del mal». En: Nietzsche, Friedrich. *Obras completas IV*. Traducido por Manuel Barrios Casares, Joan Bautista Llinares Chover, Jaime Aspiunza Elguezabal, Kilian Lavernia Biescas, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016. pp.297-298

<sup>108</sup> Colli, Giorgio. *La sabiduría griega III*. Traducido por Dionisio Mínguez Fernández. Madrid: Trotta, 2010. p.21

habitual exageración de la concepción popular o metafísica, y que en la base de esta contraposición reside un error de razonamiento... [...] Todo lo que necesitamos, y que sólo al nivel actual de las ciencias particulares puede dárse nos, es una *química* de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos y estéticos, así como de todas esas emociones que experimentamos en nosotros en el grande y pequeño tráfico de la cultura y de la sociedad, e incluso en la soledad: ¿qué ocurriría si esta química concluyese con el resultado de que también en este campo los colores más maravillosos se obtienen a partir de materiales bajos e incluso despreciados? ¿Tendrían muchos ganas de seguir tales investigaciones? La humanidad gusta arrancarse de la cabeza las preguntas sobre el origen y los comienzos: ¿no tiene uno que estar casi deshumanizado para experimentar dentro de sí la inclinación contrapuesta?»<sup>109</sup>

La propia andadura filosófica de Foucault está de alguna forma *in nuce* en los dos anteriores aforismos, y en este sentido conviene señalar que ya en 1965 decía que debíamos arriesgar una historia pura de los acontecimientos, estrictamente factual, una *histoire purement événementielle*, en especial cuando nos referimos a la filosofía; y esto significa en nuestro caso arriesgar la posibilidad del *acontecimiento Sade sin Sade*, la posibilidad de descubrir en el transcurso de nuestras prácticas discursivas, como sociedad occidental, todo un haz dispersivo y productor del discurso, que tiene como fundamento dicho acontecimiento, así como de establecer al interior del mismo unidades específicas, series de conceptos, sistemas, regularidades que rigen la aparición de lo que puede ser dicho y lo que debe ser enviado al infierno de las biblioteca:

«... je parle toujours d'événements, mais je suis farouchement partisan de l'histoire événementielle au moins en philosophie, puisque, après tout, jusqu'à présent, on n'a jamais fait l'histoire de la pensée qu'en termes

---

<sup>109</sup> Nietzsche, Friedrich. «Humano, demasiado humano». *En: Nietzsche, Friedrich. Obras completas III*. Traducido por Manuel Barrios Casares, Joan Bautista Llinares Chover, Jaime Aspiunza Elguezabal, Kilian Lavernia Biescas, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2014. p.75

abstraites de structures générales, idéales et intemporelles. Eh bien, il faudrait peut-être risquer une histoire purement événementielle de la philosophie et non pas des philosophes - eh bien, si l'on faisait une histoire événementielle de la philosophie, je crois qu'il faudrait constater une série de faits, d'événements en quelque sorte bruts dans l'être même de la philosophie qui se sont passés au XIXe siècle.»<sup>110</sup>

Por ello debemos, en suma, dado el señalado nerviosismo con que nuestra actualidad establece la figura del sadismo, arriesgar la posibilidad de que esa omnipresencia marginal del *acontecimiento Sade* hable más de *qué* somos nosotros mismos, de lo que estaríamos dispuestos a aceptar, y que es lo que nos obliga a establecer esa especie de espiritualización de nuestra historia, de nuestra manera de establecer la *biblioteca* divinizándonos a nosotros mismos, permaneciendo en nuestra isla, ahítos de los brebajes de una Circe que nos impediría contemplar y proseguir nuestra propia odisea histórica, como señaló Nietzsche:

«Casi todo lo que nosotros denominamos «cultura superior» se basa en la espiritualización y profundización de la *crueledad*, ésa es mi tesis; aquel «animal salvaje» no ha sido muerto en absoluto, vive, prospera, únicamente se ha divinizado. Lo que constituye la dolorosa voluptuosidad de la tragedia es crueldad; lo que produce un efecto agradable en la llamada compasión trágica y, en el fondo, incluso en todo lo sublime, hasta llegar a los más altos y delicados estremecimientos de la metafísica, eso recibe su dulzura únicamente del ingrediente de crueldad que lleva mezclado. Lo que disfrutaba el romano en el circo, el cristiano en los éxtasis de la cruz, el español ante las hogueras o en las corridas de toros, el japonés de hoy que se aglomera para

---

<sup>110</sup> Foucault, Michel. *Philosophie et psychologie: entretien entre Alain Badiou et Michel Foucault* Bibliothèque National de France, Centre National de Documentation Pédagogique, 1965. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1320704h>, y [https://www.reseau-canope.fr/media-sceren/banque-images/la\\_place\\_de\\_la\\_decouverte\\_de\\_l\\_inconscient\\_dans\\_l\\_histoire\\_de\\_la\\_philosophie-55167-s.html](https://www.reseau-canope.fr/media-sceren/banque-images/la_place_de_la_decouverte_de_l_inconscient_dans_l_histoire_de_la_philosophie-55167-s.html) (La entrevista entre Foucault y Badiou resguardada por el Centre National de Documentation Pédagogique difiere del contenido editado disponible en: *Op. cit. Dits et écrits I (1954-1975)*. pp.466-476)

ver la tragedia, el trabajador del suburbio de París que tiene nostalgia de revoluciones sangrientas, la wagneriana que «aguanta», con la voluntad en vilo, *Tristán e Isolda*, lo que todos esos disfrutaban y aspiran a beber con un ardor misterioso son los brebajes aromáticos de la gran Circe llamada «Crueldad».<sup>111</sup>

¿No había anunciado ya Sade esa Circe y no se cruzan por ellos los caminos de ambos filósofos en su lucha por develar al animal humano, demasiado humano?

#### IV. Un trabajo negativo

Está pues claro que las anteriores nociones de la biblioteca, de las que Foucault pretende desprenderse mediante su «trabajo negativo», son en realidad subsidiarias de ese *continuum* que aún se enseñoorea de la historia, y que configura así ese «modelo general de una conciencia que adquiere, progresa y recuerda», determinando en tal sentido todos los análisis tradicionales de la llamada *historia de las ideas*.

Por tanto, bajo ese modelo resulta imposible tratar al discurso en el juego de sus instancias actuales o inminentes, en él el discurso aparece como en un eterno mecanismo de aplazamientos, de herramientas y recursos que, finalmente, en un futuro indeterminable, devolverían lo que en él ocurre a su dimensión histórica, lo que impide al análisis el «estar dispuesto a acoger cada momento del discurso en su irrupción de acontecimiento»<sup>112</sup>, y que sería condición principal para realizar un análisis del *archivo*.

Así, todas estas nociones funcionarían para Foucault como puentes que nos escamotean el devenir, que nos condenan a mirar parpadeantes la historia como si en ella nada ocurriese realmente, como si el desafío filosófico de Heráclito aún tuviese toda la fuerza de su intempestividad y aún intentáramos resguardarnos de él, como dice Zaratustra:

---

<sup>111</sup> *Op. cit.* «Más allá del bien y del mal» (§229). pp.389-390

<sup>112</sup> *AS.* p.38

«Cuando hay maderos para cruzar el agua, cuando hay puentes y barandas saltando sobre el río: en verdad, ahí no se cree a nadie que diga: «Todo fluye». Sino que incluso los idiotas le contradicen. «¿Cómo?, dicen los idiotas, ¿todo fluye? ¡Pero si hay maderos y barandas *sobre* el río!»<sup>113</sup>

Todas estas nociones son por tanto como un traje que nos impide sentir la corriente de la historia, deshacernos de nuestra Circe y comenzar el viaje, nos impiden establecer el acontecer discursivo en sí mismo y nos remiten a «puentecillos y pretilos» para la construcción de un saber que sólo busca su inclusión en un destino, en un *télos* como trascendental predeterminado:

«No existe (o al menos, para la descripción histórica cuya posibilidad se traza aquí, no se puede admitir) una especie de discurso ideal, a la vez último e intemporal, al que elecciones de origen extrínseco habrían pervertido, atropellado, reprimido, propulsado hacia un futuro quizá muy lejano; no se debe suponer, por ejemplo, que haya sobre la naturaleza o sobre la economía dos discursos superpuestos y entrerrenglonados: uno, que se prosigue lentamente, que acumula sus conocimientos y poco a poco se completa (discurso verdadero, pero que no existe en su pureza más que en los confines teleológicos de la historia); el otro, siempre arruinado, siempre recommenzado, en perpetua ruptura consigo mismo, compuesto de fragmentos heterogéneos (discursos de opinión que la historia, al filo del tiempo, relega al pasado).»<sup>114</sup>

En resumen, son todas estas nociones las que dan forma al canon bibliotecario y fundamentan el desecho como accidentes de todas aquellas apariciones discursivas que no las utilizan o que éstas no aprehenden, como los materiales reseñados al principio de esta investigación. En efecto, si siguiéramos estas directrices de la historia de las ideas, habría que determinar en dichos materiales exclusivamente su invalidez para hablarnos del sadismo, aplazando para

---

<sup>113</sup> Nietzsche, Friedrich. «Así habló Zaratustra». *En: Op. cit. Obras completas IV*. p.196

<sup>114</sup> *AS*. p.94

una *parusía de la teoría* el advenimiento de la verdad y el juicio definitivo sobre el mismo, intentando desesperadamente embrocarlos en una *biblioteca* que no es un mero depositario de textos, sino más bien una especie de inconsciente del saber cuyas reglas de formación, organización y exclusión no le pertenecen. Es por ello que Foucault advierte que es preciso realizar primero un «trabajo negativo» para liberarnos de todas estas nociones, para suspenderlas de nuestros análisis.

## § 2. EL ARCHIVO

### I. La muerte de la biblioteca

Pero una vez suspendidas las nociones que fundamentan la historia de las ideas, ¿qué encontramos?, ¿cuál es el territorio con el que habremos de vérnoslas?, ¿acaso es posible realizar una investigación sobre materiales no sólo ajenos a la biblioteca, sino que claramente desafían sus reglas de formación condenándola a una dispersión casi infinita y por tanto a una virtual desaparición como organización primordial del saber? Lo cierto es que los análisis tradicionales de la historia de las ideas, como se ha visto, no pueden prescindir de las nociones descritas anteriormente y que son su carta de legitimidad, por ello la introducción de la noción de archivo por parte de Foucault podría presentarse como la *radicalización* de un gesto de Maurice Blanchot sobre la desaparición de la biblioteca, como escribe Morey:

«La introducción de la noción de archivo en el espacio de la reflexión filosófica contemporánea por parte de Foucault podría presentarse de un modo cómodo y no del todo inadecuado diciendo que lo que éste hace es radicalizar un gesto de Maurice Blanchot. En este punto, cuanto menos, su reflexión puede situarse en continuidad con la del crítico literario francés cuyo pensamiento está detrás de casi todo lo que se ha llamado postestructuralismo, y acaso de buena parte de lo que se conoce como estructuralismo también. Hacia finales de los años treinta, Blanchot lanza una afirmación que, siendo

una constatación, acaba por convertirse en consigna, y cuya formula reza como sigue: *Ya no existe biblioteca, a partir de ahora, cada cual leerá a su aire*. De hecho, es mitad constatación, mitad programa de futuro. La biblioteca desaparece, está desapareciendo, ha desaparecido tal vez en cuanto *corpus* organizado de nuestra tradición –se nos dice–. En adelante, cada uno puede ordenarse la biblioteca como quiera, cada uno debe ordenar la biblioteca como pueda. Hay tantas bibliotecas como sujetos, hay tantas bibliotecas posibles como recorridos posibles a través de la literatura, sin que haya una que pueda privilegiarse por encima de las demás.»<sup>115</sup>

Observadas desde la óptica de una investigación sobre el sadismo, sobre una práctica discursiva marcada por el nombre de un “autor maldito”, podemos dimensionar cómo se incrementa el grado de pertinencia de que dicha investigación tenga en una consideración radical la muerte de la biblioteca, de un análisis de los archivos dejados por ella como restos liberados de un incendio que paradójicamente multiplica sus palabras. Sobre todo porque estamos ante un monumento de ilegibilidad como fulcro de la práctica discursiva del sadismo, porque éste es precisamente un epónimo cuyo origen condena a la biblioteca a su secrecía por violar la moral universal, como si esa moral fuera en realidad el fundamento de esa misma biblioteca:

«...si después de tantos años *Justine et Juliette* continua pareciéndonos el libro más escandaloso que pueda leerse, es porque el libro casi no es posible, es porque, por el autor, por los editores, con la ayuda de la moral universal, se tomaron todas las medidas para que el libro conservara un secreto, sea una obra perfectamente ilegible, ilegible tanto por su extensión, su composición, sus repeticiones, como por el vigor de sus descripciones y la indecencia de su ferocidad, que no podían sino precipitarla en el infierno. Libro escandaloso,

---

<sup>115</sup> *Op. cit.* «El lugar de todos los lugares: consideraciones sobre el archivo». pp.189-190

pues a ese libro no podemos casi aproximarnos y nadie puede volverlo público.»<sup>116</sup>

¿Qué es esa paradoja de un *autor para nadie* según el canon bibliotecario, pero convertido en fulcro para todo un haz de prácticas discursivas cruzando el firmamento de nuestra cultura? ¿Cómo no pensar por ello en la posibilidad de que a la base de ese gesto de desaparición de la biblioteca esté igualmente Sade como su máximo testigo e instigador, como si su convocatoria a la toma de Bastilla hubiese tenido los mismos instrumentos que a la toma de la biblioteca, un embudo defecatorio<sup>117</sup>, un *afuera escatológico*, heterológico?

Pero esa desaparición de la biblioteca tal y como la entendemos no significa que todas aquellas nociones que le fundamentan vayan a desaparecer para siempre, sino sólo que debemos ponerlas entre paréntesis, que debemos dejar de percibir las como evidentes, como irrefutables, para, según Foucault «sacudir la quietud con la cual se las acepta»:

«Se trata, de hecho, de arrancarlas a su casi evidencia, de liberar los problemas que plantean, de reconocer que no son el lugar tranquilo a partir del cual se pueden plantear otras cuestiones. [...] Se trata de reconocer que quizá no sean, al fin y al cabo, lo que se creía a primera vista.»<sup>118</sup>

Por ello, si deseamos estar en condiciones de analizar materiales como los que hemos enumerado sobre el sadismo, deberíamos en primer lugar poner en suspenso la *biblioteca* para poder contemplar ese *archivo* que les contendría, es decir, para estar en condiciones de establecer otras credenciales epistemológicas sobre su formación, para atisbar en ellos por qué decimos lo que decimos sobre el sadismo y no cualquier otra cosa, independientemente de los cánones establecidos por la historia de las ideas y sin perder nunca la guardia ante el emplazamiento de sus nociones:

---

<sup>116</sup> Blanchot, Maurice. *Lautréamont y Sade*. Traducido por Enrique Lombera Pallares. México: FCE, 2014. pp.16-17

<sup>117</sup> Cfr. Apollinaire, Guillaume. *L'œuvre du Marquis de Sade*. Paris: Bibliothèque des curieux, 1909. p.4

<sup>118</sup> AS. p.39

«Para pensar el archivo desde la apertura foucaultiana, el primer paso que debería darse sería así pensar el archivo como enfrentado a la noción de biblioteca: entender el archivo como algo que no es la biblioteca, como algo que aparece cuando muere la biblioteca, o cuando la biblioteca se convierte en otra cosa, se fragmenta, y se dispersa. Es en esta dirección como podríamos empezar a aislar la mirada foucaultiana, teniendo buen cuidado de añadir a lo anterior una cierta voluntad perversa, siempre presente en la mirada de Foucault, mediante la que se empuja para ayudar a caer a lo que está cayendo, colaborando activamente en este fin de la biblioteca, no fuera que acaso no estuviera del todo muerta.»<sup>119</sup>

Este *gesto filosófico*, esta apuesta por pensar lo que decimos en la instancia de su acontecer, independientemente de la clasificación que *a priori* hagamos de ese decir, es decir, independientemente de los «retoños metafísicos» que lo condenan a aparecer exclusivamente según ese destino histórico-trascendental de Occidente, o a ser olvidados; ése es el gesto que caracterizaría a la arqueología foucaultiana y que según Morey podría equipararse al proyecto batailleano de la *Summa Ateológica*, pues en la medida en que éste repetiría a contracorriente el «gesto de fundación teológica sobre el que se asentaba la cultura occidental», la arqueología en el mismo sentido repite el gesto de la fundación de la tradición literaria de Occidente oponiéndole radicalmente el *archivo*:

«... sí es el suyo [de Foucault] un intento que señala a algo parecido a una anti-Biblia, en el sentido literal, según el cual la Biblia, *ta biblia* (literalmente, «los libros»), constituyen la biblioteca de la tradición judía, el conjunto de todo aquello que hay que saber respecto a su tradición. En este sentido, el gesto de Foucault parece decirnos que ya no existe un espacio recogido (y hay que subrayar este ya), que ya no existe un espacio que recoja ordenadamente el volumen de todo cuanto hay que saber, *porque todo cuanto hay que saber*

---

<sup>119</sup> *Op. cit.* «El lugar de todos los lugares: consideraciones sobre el archivo». p.190

*excede cualquier límite y hay tantos itinerarios, tantos recorridos, tantas bibliotecas posibles como individuos que interroguen la tradición.»*<sup>120</sup>

## II. *Nihil obstat*

El *archivo* es entonces la noción capital que habría que oponer a las nociones de la biblioteca/museo, como basamento para fundar una nueva biblioteca –o una anti-biblioteca en el sentido anterior–, y para investigar fuera de la tradición canónica qué significa el hecho de que el sadismo parezca manifestar una virtual omnipresencia en el decir de Occidente, una plasticidad desconcertante. ¿Acaso no son los infiernos de las bibliotecas sino esa especie de *archivo antibibliotecario*, y acaso no pertenecieron los libros de Sade, casi como un derecho de nacimiento, a esos mismos infiernos, como si estuviéramos ante una especie de resistencia primordial a la biblioteca, de movimiento que apuesta por destrabar el canon literario-filosófico que la configura? ¿Y acaso no es también esa pertenencia infernal al archivo lo que prefiguró el hecho de que nuestros decires sobre el sadismo fueran desde entonces también parte de un archivo que se dispersaba por todos los campos del saber, pero resistiéndose a pertenecer al destino trascendental que la historia de las ideas dispone interpretar en todo discurso? ¿Acaso no funcionarían todas aquellas nociones que dan fundamento a ese *continuum* de la biblioteca, como un *nihil obstat* que más que juzgar el contenido establece la viabilidad de los discursos según su disposición para ajustarse a una red de poderes preestablecidos, de tal forma que el sadismo sería aquello que casi por derecho obsta a la biblioteca? Se recordará en este sentido lo escrito por Blanchot a propósito de *Juliette*:

«Sí hay un infierno en las bibliotecas, es para semejante libro. Hemos de admitir que en ninguna literatura de ninguna época ha habido una obra tan escandalosa, que como ninguna otra haya herido más profundamente los sentimientos y los pensamientos de los hombres. ¿Quién, actualmente, se atrevería a rivalizar en licencia con Sade? Sí, podemos pretenderlo: tenemos

---

<sup>120</sup> *Ibid.* p.191 (las cursivas son nuestras)

allí la obra más escandalosa jamás escrita. ¿No es un motivo para preocuparnos? Tenemos la suerte de conocer una obra más allá de la cual ningún otro escritor, en ningún momento, ha logrado aventurarse.»<sup>121</sup>

### III. Un inmenso dominio

Tenemos por lo tanto que existe algo así como un fenómeno de discursividad al que llamamos sadismo, que no pertenece desde sus inicios a la biblioteca canónica de Occidente, sino que crece fuera de las nociones que le dan sustento, y que se dispersa sin embargo virtualmente por todos los territorios que serían patrimonio del saber bibliotecario. Ese inmenso espacio de dispersión en que el sadismo parece discurrir *por defecto*, sería precisamente aquello a lo que deberíamos llamar el *archivo*.

En efecto, ese *archivo* por primera vez dignificado filosóficamente por Foucault, viene a significar todo un nuevo campo discursivo, todo un nuevo espacio del saber que se abre ante nuestra mirada para el análisis, y es ese nuevo espacio el que hace posible otros modos de pensar el decir sobre el sadismo, fuera de todas las «sujeciones antropológicas» que representarían esas nociones, y que como tales nos impelen exclusivamente a «encontrar más allá de los propios enunciados la intención del sujeto parlante, su actividad consciente, lo que ha querido decir, o también el juego inconsciente que se ha transparentado a pesar de él en lo que ha dicho o en la casi imperceptible rotura de sus palabras manifiestas.»<sup>122</sup>

Pero una vez que hemos colocado entre paréntesis las nociones de la biblioteca, para poder analizar los discursos en la instancia de su discontinuidad, podemos comenzar a definir lo que es propiamente el archivo, y que sería ese «dominio inmenso» que liberan esas nociones suspendidas, mismo que está constituido por «todos los enunciados efectivos»:

«Una vez suspendidas esas formas inmediatas de continuidad se encuentra,

---

<sup>121</sup> *Op. cit. Lautréamont y Sade*. p.15

<sup>122</sup> *AS*. p.41

en efecto, liberado todo un dominio. Un dominio inmenso, pero que se puede definir: está constituido por el conjunto de todos los enunciados efectivos (hayan sido hablados y escritos), en su dispersión de acontecimientos y en la instancia que le es propia a cada uno. Antes de habérselas, con toda certidumbre, con una ciencia, o con unas novelas, o con unos discursos políticos, o con la obra de un autor o incluso con un libro, el material que habrá que tratar en su neutralidad primera es una multiplicidad de acontecimientos en el espacio del discurso en general. Así aparece el proyecto de una *descripción pura de los acontecimientos discursivos* como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman.»<sup>123</sup>

La efectividad de los enunciados, por lo tanto, es independiente de nociones como tradición, mentalidad, espíritu, autor, libro u obra, y está contenida más bien en su calidad de acontecimiento, en su unicidad específica, es decir en aquello que los hace ser tales y ninguna otra cosa.

### §3. SISTEMAS DE PENSAMIENTO

#### I. Pensamientos sin sujeto

Ese archivo funciona como un *sistema*, su saber en tanto que práctica tiene tal forma, su teoría funciona como un *sistema de pensamiento*, tal y como Foucault entiende *sistema* a propósito de una entrevista concedida justo después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, en mayo de 1966:

«—*Qu'entendez-vous par système?*

—Par système, il faut entendre un ensemble de relations qui se maintiennent,

---

<sup>123</sup> AS. p.40

se transforment, indépendamment des choses qu'elles relient. On a pu montrer, par exemple, que les mythes romains, scandinaves, celtiques faisaient apparaître des dieux et des héros fort différents les uns des autres, mais que l'organisation qui les lie (ces cultures s'ignorant l'une l'autre), leurs hiérarchies, leurs rivalités, leurs trahisons, leurs contrats, leurs aventures obéissaient à un système unique... De récentes découvertes dans le domaine de la préhistoire permettent également d'entrevoir qu'une organisation systématique préside à la disposition des figures dessinées sur les murs des cavernes... En biologie, vous savez que le ruban chromosomique porte en code, en message chiffré, toutes les indications génétiques qui permettront à l'être futur de se développer... L'importance de Lacan vient de ce qu'il a montré comment, à travers le discours du malade et les symptômes de sa névrose, ce sont les structures, le système même du langage -et non pas le sujet- qui parlent... Avant toute existence humaine, toute pensée humaine, il y aurait déjà un savoir, un système, que nous redécouvrons...

–*Mais alors, qui sécrète ce système?*

–Qu'est-ce que c'est que ce système anonyme sans sujet, qu'est-ce qui pense? Le «je» a explosé (voyez la littérature moderne) -c'est la découverte du «il y a». Il y a un on. D'une certaine façon, on en revient au point de vue du XVIIe siècle, avec cette différence: non pas mettre l'homme à la place de Dieu, mais une pensée anonyme, du savoir sans sujet, du théorique sans identité...»<sup>124</sup>

Esto significa que esos *sistemas pensamiento* se expresan como *discursos sin sujeto*, son «sistemas anónimos sin sujeto», teorías sin identidad que pueden ser descubiertos en ellos, a condición de que arriesguemos esa «*histoire purement événementielle*», una historia puramente factual de nosotros mismos, que nos coloque primeramente en el suelo desde el cual combatimos, que es un suelo eminentemente histórico. Pero para ello es necesario:

---

<sup>124</sup> *Op. cit. Dits et écrits I (1954-1975)*. pp.542-543

«...poner en tela de juicio el gran postulado interpretativo según el cual el reino del discurso no tendría fronteras atribuibles; las cosas mudas y el silencio mismo estarían poblados de palabras (y donde ya no se hace oír palabra alguna podríamos escuchar aún el murmullo profundamente soterrado de una significación); en lo que no dicen, los hombres seguirían hablando, y un mundo de textos adormecidos nos esperaría en las páginas en blanco de nuestra historia. A este tema me gustaría oponer la idea de que *los discursos son dominios prácticos limitados que tienen sus fronteras, sus reglas de formación, sus condiciones de existencia*: el basamento histórico del discurso no es un discurso más profundo, a la vez idéntico y diferente.»<sup>125</sup>

Es decir que debemos revisar analíticamente el basamento de nuestra historia, pues como enseña Goethe, «escribir la historia es una forma de deshacernos del pasado»<sup>126</sup>, y tal vez es momento ya de que nos deshagamos de ese pasado como larga cadena de explotación, que nos condena a la miseria y que pretende excluir las ideas de los acontecimientos, que quiere convertir el pensamiento en una cruzada angelical.

Aquí vuelve a aparecer como concepto capital el de *enunciado* –los «enunciados efectivos»–, pero al mismo tiempo obtenemos una pista crucial sobre el modo en que debemos entenderlo: el enunciado es un «acontecimiento discursivo», y nuestra tarea es la *descripción pura de los mismos*, por lo que *La arqueología del saber* es ante todo, según Deleuze, «la teoría de los enunciados»<sup>127</sup>, pero como también señala él mismo, «no se ha comprendido de modo lo suficientemente concreto una noción como la de *enunciado*»<sup>128</sup>, de manera que se hace preciso detenernos en ella para acceder a ese nuevo dominio.

El enunciado es *pensamiento sin sujeto*, cuya dilucidación es una tarea que significa ante todo una ruptura radical con la modernidad, con el *cogito*, con el *dictum* cartesiano *Je pense*,

---

<sup>125</sup> *Op. cit.* «Para una política progresista no humanista». p.206 (las cursivas son nuestras)

<sup>126</sup> Goethe, Johann Wolfgang. *Aforismos*. Traducido por Juan del Solar. Barcelona: Edhasa, 1999. p.37

<sup>127</sup> Deleuze, *Conversaciones*. Traducido por José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2006. p.169

<sup>128</sup> *Ibid.* p.137

*donc je suis*; pues está claro después de todo lo dicho, que ni descubrimos nada respecto de *qué* somos después de haber pergeñado unos supuestos pensamientos propios, que más bien están atados a un *sistema*, que son subsidiarios de éste, ni mucho menos es cierto, como dijo Descartes en el *Discurso del método*, que «el buen sentido es la cosa mejor repartida en el mundo»<sup>129</sup>, sino que, por el contrario, el buen sentido es lo más extraño y lo más difícil de conseguir: la modernidad ha vivido en la autocomplacencia de un supuesto pensar inmediato como esencia de nosotros mismos<sup>130</sup>, condenándonos al olvido de nuestro propio ser histórico, único basamento para una toma de posición revolucionaria.

Es por ello que Jules Vuillemin, en el informe para la creación de la cátedra de *Historia de los sistemas de pensamiento* en el Collège de France, que Foucault ocuparía, define al proyecto filosófico de éste como inscrito en la «tradición no cartesiana», y señala que para dicho proyecto se requiere «eliminar al sujeto conservando los pensamientos, y tratar de construir una historia sin naturaleza humana.»<sup>131</sup>

Son esos pensamientos no cartesianos, despojados de la noción de sujeto, los que nos hacen posible descubrir el enunciado en los sistemas, en el saber bibliotecario, para «deshacernos de la historia» que nos enseñaba que sólo nos conocemos a través de la descripción de batallas y bodas de alienados a dichos sistemas<sup>132</sup>, como enseña la historia tradicional. ¿Cómo define

---

<sup>129</sup> Descartes, René. *Discurso del método. Meditaciones Metafísicas*. Traducido por Manuel García Morente. Madrid: Austral, 2013 [edición electrónica].

<sup>130</sup> Tal vez sólo Leibniz logró separarse de esa tradición, como enseña Nietzsche en *La Gaya Ciencia*, §357: «...la incomparable concepción de *Leibniz*, con la que tenía razón no sólo frente a Descartes sino frente a todos los que habían filosofado hasta él, — de que la conciencia es sólo un accidente de la representación, *no* su atributo necesario y esencial, que por lo tanto eso que llamamos conciencia sólo constituye un estado de nuestro mundo espiritual y anímico (quizás un estado patológico) y está *lejos de ser él mismo*». (*Op. cit.* «La Gaya Ciencia». p.872)

<sup>131</sup> Vuillemin, Jules. «Informe de M. Jules Vuillemin para la creación de una cátedra de *Historia de los sistemas de pensamiento*.» *En*: Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Traducido por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2004. p.437

<sup>132</sup> A ello llamaba Foucault *la función genealógica del relato histórico*: «El eje genealógico contaba la antigüedad de los reinos, resucitaba a los grandes antepasados, recuperaba las hazañas de los héroes fundadores de los imperios o las dinastías. En esta especie de misión genealógica, se trata de hacer que la grandeza de los

entonces Vuillemin esos pensamientos inscritos en una «tradición no cartesiana», es decir despojados de su *identidad*, del *cogito*?:

«Se trata de unos comportamientos y de unas conductas todavía no objetivados o reflejados en la representación que de ellos se forman la teoría científica o el arte y la literatura, y el objetivo de su descripción pretende mostrar a qué experiencia individual y social da lugar su estrecha vinculación con unas instituciones, unas técnicas y unas prácticas. [...] Los pensamientos, [...] en el sentido que tiene aquí esta palabra, son en primer lugar estas relaciones, vivas y vividas, entre la práctica y la teoría, entre la institución y el concepto. [...] Los pensamientos están vinculados con unos archivos diversos y percederos. Este vínculo somete a la filosofía que los estudia a un método nuevo. Para establecer la documentación, este nuevo método es el de la historia. Tanto como en los escritos y en los discursos, sus archivos se encuentran en los registros de los hospitales, de la policía o de los asilos. Por este lado los pensamientos están entroncados con unos contenidos empíricos determinados, cuya formación y evolución van acoplándose, por encima de los cambios bruscos de opinión y de la breve historia de los conceptos, con unos ritmos profundos y lentos.»<sup>133</sup>

Esto significa que se ha hecho hasta ahora la experiencia del mundo y del pensamiento a través del sujeto, y no a través de sus objetos y de sus prácticas, y así se ha dicho *je pense*,

---

acontecimientos o de los hombres pasados pueda garantizar el valor del presente, transformar su pequeñez y su cotidianeidad en algo igualmente heroico y justo. Este eje genealógico de la historia –que hallamos esencialmente en las formas del relato histórico sobre los antiguos reinos y los grandes ancestros– debe expresar la antigüedad del derecho; debe mostrar el carácter ininterrumpido del derecho del soberano y, por consiguiente, poner con ello de relieve la fuerza inextirpable que posee aún en el presente; y por último, la genealogía tiene que realzar el nombre de los reyes y los príncipes con respecto a todas las celebridades que los precedieron. Los grandes reyes, por lo tanto, fundan el derecho de los soberanos que los suceden y transmiten también su fulgor a la pequeñez de sus sucesores. Allí reside lo que podríamos llamar la función genealógica del relato histórico.» (Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Traducido por Horacio Pons. México: FCE, 2006. p.68)

<sup>133</sup> *Op. cit.* «Informe de M. Jules Vuillemin...» pp.432-433

*donc je suis*, instituyendo al sujeto como función totalizadora del conocimiento, punto arquimédico de toda ciencia posible; pero queda aún para nosotros por hacer la experiencia desnuda de nosotros mismos a través del mundo y del pensamiento, no como si éstos aconteciesen únicamente después de descubierto el cimiento subjetivo sobre el que se fundan, sino más bien al revés, eliminando el filtro trascendental de la subjetividad, como última raíz metafísica del pensar, para acceder así al conocimiento paradójico de nosotros mismos: somos lo que le pasa al pensamiento y al mundo, pues son ellos el límite de lo humano y no al revés. Como señaló Nietzsche:

«*Conócete a ti mismo*» es todo lo que hay que saber.– Sólo cuando acabe de conocer las cosas se habrá conocido el hombre a sí mismo. Pues las cosas son los límites de lo humano.»<sup>134</sup>

En la búsqueda de ese conocimiento, puede que sea preciso el concurso de muchas formas de subjetividad, de máscaras, de muchas funciones de ficción subjetiva para hacer la experiencia, cosa que Sade practica a cabalidad, por ello, Bataille dijo también de Sade que contribuía a nuestra conciencia, porque nos lleva al *afuera*, nos lleva a preguntarnos quiénes somos en las experiencias-límite de ese *afuera* del pensar que es al mismo tiempo su propia condición.

## II. «Une histoire purement événementielle»

¿Qué son entonces esos «sistemas de pensamiento» de los que Foucault hará la *historia* en el *Collège de France*? Podemos decir que son las condiciones de posibilidad de aparición de unos enunciados y ningunos otros en su lugar, es decir, el régimen que determina qué sujetos pueden ocuparlos y la materialidad específica que vehicula su acontecer; lo que significa que son aquello que Foucault denominará también como el archivo determinado por un *a priori* histórico, aquello que devuelve al contenido del discurso su historia como conjunto de

---

<sup>134</sup> Nietzsche, Friedrich. *Aurora* (§48). Traducido por Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2017. p.91

acontecimientos no determinado por una consciencia fundante ni por un «destino histórico-transcendental de Occidente», sino por una práctica y sus condiciones que establecen aquello *que puede ser dicho* en un momento histórico y en ningún otro, y que incluye necesariamente lo que insinuaba comprenderse en la *historia de las ideas*. Mediante ese gesto devuelve Foucault a la filosofía su carácter de acontecimiento, estableciendo las condiciones para acceder al dominio de una *histoire purement événementielle* de los enunciados filosóficos, que formaría sistemas anónimos, sistemas de enunciados que se desarrollan en el discurso más allá de la supuesta soberanía del sujeto filosófico, como señala en *La arqueología del saber*:

«En lugar de ver alinearse, sobre el gran libro mítico de la historia, palabras que traducen en caracteres visibles pensamientos constituidos antes y en otra parte, se tienen, en el espesor de las prácticas discursivas, *sistemas que instauran los enunciados como acontecimientos* (con sus condiciones y su dominio de aparición) y cosas (comportando su posibilidad y su campo de utilización). Son todos esos *sistemas de enunciados* (acontecimientos por una parte, y cosas por otra) los que propongo llamar *archivo*. Por este término, no entiendo la suma de todos los textos que una cultura ha guardado en su poder como documentos de su propio pasado, o como testimonio de su identidad mantenida; no entiendo tampoco por él las instituciones que, en una sociedad determinada, permiten registrar y conservar los discursos cuya memoria se quiere guardar y cuya libre disposición se quiere mantener. Más bien, es por el contrario lo que hace que tantas cosas dichas por tantos hombres, desde hace tantos milenios, no hayan surgido solamente según las leyes del pensamiento, o por el solo juego de las circunstancias, por lo que no son simplemente el señalamiento, en el plano de las actuaciones verbales, de lo que ha podido desarrollarse en el orden del espíritu o en el orden de las cosas; pero que han aparecido gracias a todo un juego de relaciones que caracterizan propiamente el nivel discursivo; que en lugar de ser figuras adventicias y como injertadas un tanto al azar sobre procesos mudos, nacen según regularidades específicas: en suma, que si hay cosas dichas —y éstas

solamente—, no se debe preguntar su razón inmediata a las cosas que se encuentran dichas o a los hombres que las han dicho, sino al *sistema de la discursividad*, a las posibilidades y a las imposibilidades enunciativas que éste dispone. El archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, *el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares*. Pero el archivo es también lo que hace que todas esas cosas dichas no se amontonen indefinidamente en una multitud amorfa, ni se inscriban tampoco en una linealidad sin ruptura, y no desaparezcan al azar sólo de accidentes externos; sino que se agrupen en figuras distintas, se compongan las unas con las otras según relaciones múltiples, se mantengan o se esfumen según regularidades específicas; lo cual hace que no retrocedan al mismo paso que el tiempo, sino que unas que brillan con gran intensidad como estrellas cercanas, nos vienen de hecho de muy lejos, en tanto que otras, contemporáneas, son ya de una extremada palidez. El archivo no es lo que salvaguarda, a pesar de su huida inmediata, el acontecimiento del enunciado y conserva, para las memorias futuras, su estado civil de evadido; es lo que en la raíz misma del enunciado-acontecimiento, y en el cuerpo en que se da, define desde el comienzo *el sistema de su enunciabilidad*. El archivo no es tampoco lo que recoge el polvo de los enunciados que han vuelto a ser inertes y permite el milagro eventual de su resurrección; es lo que define el modo de actualidad del enunciado-cosa; es el *sistema de su funcionamiento*. [...]

Entre la *lengua* que define el sistema de construcción de las frases posibles, y el *corpus* que recoge pasivamente las palabras pronunciadas, el *archivo* define un nivel particular: el de una práctica que hace surgir una multiplicidad de enunciados como otros tantos acontecimientos regulares, como otras tantas cosas ofrecidas al tratamiento o la manipulación. No tiene el peso de la tradición, ni constituye la biblioteca sin tiempo ni lugar de todas las bibliotecas; pero tampoco es el olvido acogedor que abre a toda palabra nueva el campo de ejercicio de su libertad; entre la tradición y el olvido, hace aparecer las reglas de una práctica que permite a la vez a los enunciados

subsistir y modificarse regularmente. Es *el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados.*»<sup>135</sup>

Como se observa en esta larga cita, Foucault recurre constantemente a la palabra *sistema* para definir el archivo y la regularidad de los enunciados efectivos. De forma que podemos decir que el archivo es un sistema que «instaura los enunciados como acontecimientos», es *el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados*, es decir aquellos pensamientos sin sujeto, pensamientos del *afuera*, es un sistema de discursividad no para el *quién* sino, como dice Foucault, para el «*il y a*», para el *hay* puro del lenguaje, el de la pura obra sin nadie detrás que señalaba Blanchot, que sólo *hay: une œuvre qui soit et rien de plus*.

Así se comprende también cabalmente la situación específica del *acontecimiento Sade* fuera del aura exegética de las teorías generales que parten de la supuesta conciencia fundante del sujeto filosófico; y así se elimina, en este caso, la *función-autor-Sade*, que sólo obnubila y virtualmente cancela el análisis de la dispersión del sadismo; y por ello únicamente después de instaurar una mirada arqueológica estaremos en condiciones de aprehender el espesor discursivo del sadismo más allá de las credenciales hermenéuticas de la historia de las ideas, es decir, de la doxología de las ciencias humanas. De ahí que, a propósito del debate entre los fisiócratas y los antifisiócratas, Foucault escriba en *Las palabras y las cosas* que el archivo como sistema de pensamiento borra virtualmente la *función-autor*, pues no toma en cuenta los personajes, el sujeto está borrado:

«Pero si la pertenencia a un grupo social puede explicar siempre que Fulano o Zutano haya elegido este *sistema de pensamiento* y no otro, la condición para que este sistema haya sido pensado no estriba nunca en la existencia de ese grupo. Hay que distinguir con todo cuidado entre dos formas y dos niveles de estudios. La primera sería una investigación de las opiniones para saber quién ha sido Fisiócrata en el siglo XVIII y quién ha sido Antifisiócrata; cuáles eran los intereses en juego; cuáles fueron los puntos y los argumentos

---

<sup>135</sup> AS. pp.169-171

de la polémica; cómo se desarrolló la lucha por el poder. La otra consiste, sin tomar en cuenta los personajes y su historia, en definir las condiciones que hicieron posible el pensar en formas coherentes y simultáneas, el saber “fisiócrata” y el saber “utilitarista”. El primer análisis revelaría una doxología. La arqueología no puede reconocer ni practicar más que el segundo.»<sup>136</sup>

En efecto, ya al principio de aquel libro polémico, Foucault había establecido que más que hablar de ideas según sujetos filosóficos, deberían buscarse «sistemas de simultaneidad» para investigar cómo las ideas actúan unas sobre otras, en vista de que los historiadores de las ideas no ofrecían esa pista y se contentaban con descubrir en los postulados filosóficos el desarrollo del *cogito* en el destino de Occidente:

«Quizá sea posible que los conocimientos se engendren, las ideas se transformen y actúen unas sobre otras (pero ¿cómo? hasta ahora los historiadores no nos lo han dicho); de cualquier manera, hay algo cierto: que la arqueología, al dirigirse al espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que allí aparecen, define los sistemas de simultaneidad, lo mismo que la serie de las mutaciones necesarias y suficientes para circunscribir el umbral de una nueva positividad.»<sup>137</sup>

Por eso en la virtual explicación del «método» seguido en *Las palabras y las cosas* que significa *La arqueología del saber*, y que ya había sido anunciado en ese mismo primer libro, Foucault volverá a decirnos que de lo que se trata es de observar los «acontecimientos del discurso», los enunciados como práctica en el elemento del archivo en tanto que sistema anónimo del pensamiento; es decir en tanto que *pensamiento sin sujeto*, como decía Vuillemin, fuera de la órbita racionalista que se ha apoderado de la historia de las ideas:

---

<sup>136</sup> PC. p.217 (las cursivas son nuestras)

<sup>137</sup> PC. p.16 (las cursivas son nuestras)

«La descripción de los acontecimientos del discurso plantea otra cuestión muy distinta: ¿cómo es que ha aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar? Se ve igualmente que esta descripción del discurso se opone a la historia del pensamiento. Aquí, tampoco se puede reconstituir un sistema de pensamiento sino a partir de un conjunto definido de discurso. Pero este conjunto se trata de tal manera que se intenta encontrar más allá de los propios enunciados la intención del sujeto parlante, su actividad consciente, lo que ha querido decir, o también el juego inconsciente que se ha transparentado a pesar de él en lo que ha dicho o en la casi imperceptible rotura de sus palabras manifiestas; de todos modos, se trata de reconstituir otro discurso, de recobrar la palabra muda, murmurante, inagotable que anima desde el interior la voz que se escucha, de restablecer el texto menudo e invisible que recorre el intersticio de las líneas escritas y a veces las trastorna. El análisis del pensamiento es siempre *alegórico* en relación con el discurso que utiliza. Su pregunta es infaliblemente: ¿qué es, pues, lo que se decía en aquello que era dicho? El análisis del campo discursivo se orienta de manera muy distinta: se trata de captar el enunciado en la estrechez y la singularidad de su acontecer, de determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de la manera más exacta, de establecer sus correlaciones con los otros enunciados que puedan tener vínculos con él, de mostrar qué otras formas de enunciación excluye. No se busca en modo alguno, por debajo de lo manifiesto, la garrulería casi silenciosa de otro discurso...»<sup>138</sup>

Aquí vuelve aparecer el «sistema de pensamiento», y esto respecto del sadismo significa que ya no podemos seguir diciéndonos a nosotros que *su verdad* se manifiesta a través de las positividades de las ciencias humanas, pues éstas en realidad son subsidiarias de un sistema de pensamiento que está determinado por unos *a priori* históricos que deben ser desentrañados en el espacio de la práctica discursiva, en el espacio de la teoría de los acontecimientos enunciativos, es decir de la arqueología.

---

<sup>138</sup> AS. pp.41-42

En suma, sólo a través de la arqueología podemos decir que estamos en condiciones de analizar materiales como los expuestos al inicio de esta investigación, sólo ella podría ayudarnos a establecer las condiciones, a través del análisis del sadismo como práctica, para esclarecer el surgimiento de las unidades discursivas hasta ahora ocultas que determinan la licitud de que, por ejemplo, tanto Meiwes como los ejércitos y los Estados, puedan ser calificados de *sádicos* por parte del discurso occidental, a pesar de una aparente contradicción.

### III. Un campo de posibilidades

El proyecto de esta «descripción pura de los acontecimientos discursivos», para ser tal, ha de prescindir de todos los «retoños metafísicos» que constriñen al discurso, que lo obligan a aparecer según su *parti pris* para continuar aquel destino histórico-trascendental que la historia de las ideas contiene; y ese proyecto de descripción pura será precisamente la arqueología –o historia de los sistemas de pensamiento, de los archivos–, en donde los enunciados son analizados independientemente de la teoría que los podría finalmente contener o sistematizar, es decir que son analizados según la especificidad de su práctica, según la manera en que se relaciona con la multiplicidad del resto de enunciados que hacen posible esa misma práctica. Por ello Foucault escribirá: «*La arqueología describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento del archivo.*»<sup>139</sup>

La introducción del abalazamiento arqueológico significaría que ya no habría que buscar en el discurso general de occidente sobre el sadismo, aquella conciencia originaria que le funda, cuya autenticidad podríamos rastrear en sus *obras* y que fundaría *la verdad sobre el sadismo*, para así determinar también la importancia de su pensamiento y, según la genialidad del mismo, la eminencia de su lugar en la historia de las ideas –su, por así decirlo, *nivel de autoridad* en la república del pensamiento–; sino que han de buscarse más bien las

---

<sup>139</sup> AS. p.173 (las cursivas son nuestras)

condiciones precisas de la aparición del sadismo según su espesor histórico, según las posibilidades que tienen los distintos sujetos y grupos sociales para ser aquellos que visten esos discursos sobre el mismo, que los llevan a escena, y según las estrategias que los transforman tomando en cuenta su intención y efectividad políticas, los lugares y modos en que aparecen, los *saberes* que originan; de tal modo que la verdad histórica sobre el sadismo no fuese algo por rastrear hacia un origen y por determinar según su inscripción final en la historia de las ideas y sus desarrollos, sino más bien algo presente en el uso que se hace de él, en la práctica del mismo. Como señaló Foucault a la revista *Esprit*, en un extenso artículo que es precursor de *La arqueología del saber*:

«Una cosa (legítima) es preguntarse si aquél cuya obra contiene tal o cual grupo de modificaciones era genial o cuales fueron las experiencias de su primera infancia, y otra es describir el campo de posibilidades, la forma de operaciones, los tipos de transformaciones que caracterizan su práctica discursiva.»<sup>140</sup>

Es ese «campo de posibilidades» el que descubre la arqueología, el que posibilita la descripción del sadismo en su práctica discursiva y el único que acaso podría darnos las razones de su aparición en el saber moderno como una marginalidad operante y sistemática, como límite que señala nuestro *afuera*, pero asumido como invocación aparentemente fácil cuyas reglas de operación ni siquiera se consideran baladís sino más bien inexistentes, como si el sadismo careciera de modelos de aparición y fuera más bien como una mota de polvo flotante en el discurso, sin concierto aparente y según un capricho más bien descartable en el saber occidental.

Sin embargo, una vez que hayamos pasado a observar el sadismo en su nivel arqueológico, estaremos en condiciones de descubrir formaciones y unidades discursivas en el mismo que la historia de las ideas no puede proporcionarnos ni analizar, pero cuya descripción resulta fundamental para reconocernos en ese mismo discurso más allá de la máscara del *autor Sade*,

---

<sup>140</sup> *Op. cit.* «Para una política progresista no humanista». p.201

de esa individualidad difusa que hemos construido pero que tal vez sólo nos escamotea el denso paisaje discursivo de un sadismo que acaso hable de nosotros mucho más de lo que estaríamos dispuestos a admitir, y cuyas reglas de aparición pueden resultar ser más o menos formalizables diferenciando sus posibles unidades discursivas y sus implicaciones en lo que podríamos denominar la red ético-política del saber occidental.

En efecto, podemos decir que debemos a Foucault el haber señalado a través de la arqueología, un camino posible para la búsqueda de esas regularidades en el discurso, de esas escansiones que más allá de las concepciones tradicionales que buscan mantener intactas las funciones de “autor” y “obra” –y que dan vida a la historia de las ideas tal cual las vemos en los manuales y los planes de estudio–, revelan una especie de anonimía del discurso, el «*il y a*» donde los nombres, las individualidades, los autores y sus obras, se difuminan para percibir la red discursiva que hace posible su funcionamiento en el saber occidental.

Ésa es la razón de que en *Las palabras y las cosas*, cuando Foucault hace la descripción arqueológica del conjunto de instrumentos que el sistema de los signos posibilitan al pensamiento clásico y sus disciplinas, señale que por contraposición a un análisis típico de la historia de las ideas, la arqueología analiza no los «autores» que habrían hecho posible tal sistema, sino que señala cómo es el *archivo* el que hace posible el surgimiento de esas «individualidades»:

«En el nivel de una historia de las opiniones, todo esto parecería ser, sin duda alguna, una maraña de influencias en la que sería necesario destacar la parte individual que corresponde a Hobbes, Berkeley, Leibniz, Condillac y los Ideólogos. Pero si interrogamos al pensamiento clásico al nivel de lo que arqueológicamente lo ha hecho posible, percibiremos que la disociación del signo y de la semejanza a principios del siglo XVII ha hecho surgir estas figuras nuevas que son la probabilidad, el análisis, la combinatoria, el sistema y la lengua universal, no como temas sucesivos que se engendren o se expulsen unos a otros, sino como una red única de necesidades. Es esto lo que

ha hecho posible esas individualidades que llamamos Hobbes, Berkeley, Hume o Condillac.»<sup>141</sup>

Así pues, parafraseando lo dicho por Foucault podríamos decir que el sadismo como práctica discursiva, como el archivo de lo que decimos sobre él, es lo que ha hecho arqueológicamente posible esa individualidad que llamamos Sade, pero que ésta resulta prescindible a la hora de analizar ese sadismo, pues lo que se encuentra detrás de él puede que no sea ni el autor Sade y su obra, ni un futuro innombrable para el que no hemos construido el destino posible, ni tampoco el arquetipo del infierno de las bibliotecas como aquello que les obsta, sino más bien nosotros mismos, aquí y ahora, de la misma forma que lo que se encuentra tras la arqueología de las ciencias humanas no son Descartes, Kant, Darwin, Freud o Comte, sino nuestro rostro de arena desapareciendo en la playa del tiempo.

Esto significa que sólo después de que hayamos colocado como un prisma nuestra arqueología sobre el sadismo, percibiremos una inmensa variedad de colores y tonos no concebibles antes, ordenados en estratos que no por estar bien diferenciados y acotados por un régimen propio de aparición, dejan de pertenecer a la misma formación visible, funcionando en el mismo haz discursivo; entonces tendremos tal vez que confesarnos a nosotros mismos que acaso el epónimo Sade se encuentre en lo más profundo de lo que podríamos denominar la sinrazón discursiva de Occidente, dibujando una sonrisa nerviosa cuyo autor somos todos y ninguno, una «sonrisa sin gato», como respondió Foucault a un entrevistador en 1968:

*«—¿Cual es entonces la significación de una obra como la del marqués de Sade?*

*—Creo que es significativa desde varios puntos de vista. Ante todo porque Sade, como individuo, en algún sentido no existe, por la excelente razón de que pasó treinta años de su vida en la cárcel, y, como persona real, fue literalmente sofocado por la institución social que lo mantuvo cautivo.*

---

<sup>141</sup> PC. pp.79-80

Tenemos aquí, si se quiere, una obra sin autor. Lo mismo vale para la de Lautréamont. Es imposible adivinar o reconstruir a partir de *Justine* o los *Cantos de Maldoror* quiénes eran Sade o Lautréamont. Hay aquí un caso experimental en lo que concierne a una obra, un lenguaje y un discurso sin nadie detrás. Conocerá la historia de Lewis Carroll según la cual suelen verse gatos que no sonríen, pero nunca se ve una sonrisa sin gato. ¡Pero claro que sí! ¡Hay una sonrisa sin gato! Es Sade y es Lautréamont. Una obra sin nadie detrás. Por eso son obras ejemplares.»<sup>142</sup>

Así que una vez descubierta la *sonrisa–acontecimiento* y dejada a un lado la tarea de reconstrucción y descubrimiento del *gato–autor*, ¿qué estatuto dar al *documento Sade*, bajo qué haz hemos de iluminarlo para poder contemplar la manera en que escribe y escribió esa nuestra historia de nosotros mismos?:

«El documento no es el instrumento afortunado de una historia que fuese en sí misma y con pleno derecho memoria; la historia es cierta manera, para una sociedad, de dar estatuto y elaboración a una masa de documentos de la que no se separa.»<sup>143</sup>

Tal vez podríamos decir que estamos ante una *lunarización* del saber moderno, movimiento que lo descentra, que lo lleva hacia su *afuera*, que en lugar de ponerlo a girar sobre su Sol lo quiere expeler multiplicadamente, marea que escapa de la Tierra hacia su vacío, que pierde su calendario y su ascendencia luminosa para hundirse en la noche, que sólo en la noche habla, para ningún *quién* porque se han borrado todos los rostros, sólo para el *qué* de la noche en que se pierde todo; como el acontecimiento paradójico de la lucidez que ciega sobre su origen pero atrae inconmensurablemente, que quiere la metamorfosis, la transformación nocturna, no permanente sino temporal; posesión lunar del saber que lo extermina en su *afuera*, saber lunático que pierde su razón, su origen, la solidez de su *cogito*, y se dispersa en la proteicidad de la noche, territorio de la máscara y el juego, de los fantasmas y las paranoias

---

<sup>142</sup> Foucault, Michel. «Todo se convierte en objeto de un discurso». En: *Op. cit. ¿Qué es usted...?.* p.116-117

<sup>143</sup> AS. p.16

– παρά-νοῦς, lo paranoético, lo paralógico–, porque ahí todos los saberes y todos los gatos son pardos, territorio de lo gris, refugio para el que habla sin ser visto, que no busca la huella de su decir sino su perdición en la marea, que no sabe por qué habla ni a quién, que no está en sí mismo sino en su posesión, en su locura, límite borrado, transgresión en el suelo de la noche, fascinación. Saber lunar, sin lugar, sin tiempo y sin sujeto; saber heterológico, reino de lo heterotópico y lo heteronómico.

#### IV. *Pluit ergo cogitat*

También dentro del arte se ha «levantado acta de esta desaparición o de esta muerte del autor», de esa sonrisa sin gato, y Daniel Buren, por ejemplo, muestra una sorprendente congruencia en su simultaneidad, en su desenvolvimiento sincrónico, con las apuestas que en su tiempo se lanzaron contra la biblioteca como *canon* y contra la elevación moderna del *tipo autor* como expresión y forma única de la *cogitatio*, y se decantó por apostar en favor de la disolución del artista como exhibicionista y de la instauración de la anonimidad como un *sine qua non* de lo artístico:

«...la neutralidad de la formulación –la pintura como tema de la pintura– elimina todo estilo y lleva a un anonimato que, ni es cortina tras la cual ocultarse, ni un retiro privilegiado, sino una *posición indispensable para el proceso interrogador*. Una «obra» anónima, o mejor dicho impersonal (la palabra es menos ambigua) no ofrece al espectador ni respuesta, ni consuelo, ni certeza, ni enseñanza, sobre sí mismo o sobre la «obra» que, sencillamente, existe.»<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> Buren, Daniel. «Llueve, nieva, pinta». En: Battock, Gregory (Ed.). *La idea como arte. Documentos sobre el arte conceptual*. Traducido por Francesc Parcerisas. Barcelona: Gustavo Gili, 1977. p.135

Lo que lleva a Buren a concluir lo anterior es a su vez, como en el caso de Foucault, una reflexión de Blanchot, misma que radicaliza en el terreno del arte conceptual<sup>145</sup>, a saber, la de la *soledad de la obra*, y por ello cita explícitamente en *Llueve, nieva, pinta*<sup>146</sup>, un fragmento del siguiente párrafo de *El espacio literario*:

«¿Por qué, en el momento mismo en que el absoluto tiende a tomar la forma de historia, en que los tiempos tienen preocupaciones e intereses que no concuerdan con la soberanía del arte, en que el poeta cede sitio al literato y el literato al hombre que expresa lo cotidiano, en el momento en que, por la fuerza de los tiempos, el arte desaparece; por qué aparece el arte por primera vez como una búsqueda donde algo esencial está en juego, donde lo que cuenta no es el artista, ni los estados del alma del artista, ni la cercana apariencia del hombre ni el trabajo, ni todos esos valores sobre los cuales se edifica el mundo y menos aún esos valores sobre los cuales se abría antes el más allá del mundo, búsqueda, sin embargo, precisa, rigurosa, que quiere realizarse en una obra, en una obra que sea –y nada más– (*une œuvre qui soit et rien de plus*)?»<sup>147</sup>

Como se ve, estamos ante el *acontecimiento puro* de la «obra», lo cual también abre las posibilidades de una *histoire purement événementielle* de lo literario, de los hechos discursivos, pues es tal una «obra» sin nadie detrás, y por lo tanto sin ninguna de las nociones

---

<sup>145</sup> Dice Blanchot sobre el Museo: «Un retrato, en la casa de aquel a quien representa, sigue siendo un cuadro de familia, pero cuando todas esas obras entran real o idealmente en el Museo, es precisamente a la vida a lo que renuncian, es de ella de quien aceptan separarse. Lugares artificiales, se dice de los museos, de donde la naturaleza está desterrada, mundo forzado, solitario, muerto: es verdad, la muerte está allí; al menos, allí ya no hay vida, ni el espectáculo de la vida, ni los sentimientos y las maneras de ser a través de las cuales vivimos. Y ¿qué sucede además? Lo que en un templo era dios se vuelve estatua; lo que era retrato se hace cuadro; e incluso los sueños, esa ausencia en la que se transfiguraban el mundo y las imágenes del mundo, se disipan en esta claridad nueva que es el pleno día de la pintura.» (Blanchot, Maurice. *La amistad*. Traducido por J. A. Doval Liz. Madrid: Trotta, 2007. p.23)

<sup>146</sup> *Ídem*.

<sup>147</sup> *Op. cit. El espacio literario*. pp.195-196

que sostienen la «obra» de que habla Foucault en *La arqueología del saber*, es decir *la obra de la biblioteca*.

Y en el mismo sentido, podemos decir que existe una identificación, una asimilación entre la *función-biblioteca* y la *función-museo*, como *espacios* reservados por determinadas relaciones de poder para la presentación legítima de saberes y prácticas artísticas, y configuradores de escansiones en el haz histórico del arte y la ciencia, mismos que nos entregan finalmente un *tópos* previamente censurado, establecido, configurado: *el establishment del nihil obstat* se transforma entonces en *una prohibición de la utopía*, del *no-lugar* como fórmula de expresividad, como *otra posibilidad*; para éste la utopía es el no-lugar como *lo otro absoluto* que debe ser proscrito, pues esa relación de poderes establece por principio la tiranía de lo homogéneo como refugio de la obra, como su condición, y como dice Buren, «le Musée est un refuge. Et que sans ce refuge, aucune œuvre ne peut « vivre »<sup>148</sup>». De ahí que llegue a concluir que:

«Nous pouvons affirmer encore une fois que le Musée « marque », imprime son « cadre » (physique et moral) sur tout ce qui s’y expose de façon profonde et indélébile et ce avec d’autant plus de facilité que *tout ce qui s’y montre, s’y fait, n’est envisagé et fabriqué qu’en vue d’y être inscrit.*»<sup>149</sup>

Esta prohibición del *no-lugar* es a su vez el correlato de la censura de la anonimidad como forma de aparición en lo artístico, es decir que es también la prohibición del *innombrable*, hasta el punto de que Buren llega a decir que la *forma impersonal* es «el objeto cuestionando su propia desaparición como objeto [artístico]»<sup>150</sup>; y de la misma forma Foucault constatará la desaparición del sujeto filosófico, y querrá conquistar el reino del *philosophe masqué*<sup>151</sup>, restaurar la mascarada de la filosofía, el *theatrum philosophicum*.

---

<sup>148</sup> Buren, Daniel. «Fonction du Musée». En: Buren, Daniel. *Position Proposition*. Mönchengladbach: Musée de Mönchengladbach, 1971. Disponible en: <https://2012.monumenta.com/fr/node/356/>

<sup>149</sup> *Ídem*.

<sup>150</sup> *Op. cit.* «Llueve, nieva, pinta». p.136

<sup>151</sup> *Cfr.* Foucault, Michel. «El filósofo enmascarado». En: *Op. cit. Obras esenciales*. pp.871-877

Encontramos entonces que así como Foucault radicaliza el gesto de Blanchot para descubrir el archivo y desaparecer la biblioteca, Buren radicaliza el mismo gesto pero para desaparecer el museo, y así como declara que «le Musée (la Galerie) est le corps mystique de l'Art»<sup>152</sup>, de igual manera podríamos decir que *la biblioteca es el cuerpo místico del saber*.

Desaparición del museo/biblioteca y desaparición del artista/autor, son por lo tanto dos caras de la misma moneda, ambos modelos se mistifican a sí mismos para establecer la trascendencia de la *obra eterna*, del *exegi monumentum aere perennius*<sup>153</sup>; y destrabar esa mistificación, devolverla a su *origen perverso*, contradictorio, implica la asunción del *puro acontecimiento* artístico-discursivo, sin obra ni autor, ni nada detrás –*une œuvre qui soit et rien de plus*–:

«Naturalmente el arte corre peligro de desaparecer, al menos en sus formas tradicionales. Evidentemente. Crear, producir, a partir de ahora sólo tiene un interés relativo, y el creador, el productor, ya no tiene ningún motivo para glorificar «su» producto. Incluso podríamos decir que el productor-«creador» es simplemente él mismo, un hombre solo ante su producto; su personalidad ya no se manifiesta a través de su producto. Ahora que es «responsable» de un producto impersonal, comprende, al ofrecer su producto que «ya no es, en absoluto, un “alguien”». Su producto, desprovisto de estilo, podría haber sido ofrecido, por extrapolación, por cualquiera, es decir, cualquiera hubiera podido hacerlo. Esta posibilidad ni añade ni quita nada al producto en sí. Es simplemente otra implicación de la naturaleza impersonal del producto, pero no un modo de afirmar que el producto es neutral/anónimo.

[...]

La naturaleza impersonal o anónima de la obra/producto nos obliga a enfrentarnos a un hecho (o idea) en su forma bruta; sólo lo podemos observar abandonando toda referencia a esquemas metafísicos, del mismo modo que

---

<sup>152</sup> *Op. cit.* «Fonction du Musée».

<sup>153</sup> Horacio. *Lírica horaciana*. Traducido por Aurelio Espinosa Polit. México: Jus, 1960. p.336 [Odas III-30-1]

observamos que llueve o nieva. Por eso ahora podemos decir por primera vez «pinta», como decimos «llueve». Cuando nieva nos hallamos en presencia de un fenómeno natural, cuando «pinta» en presencia de un hecho histórico.»<sup>154</sup>

También en este sentido, Buren sigue a Blanchot en la certificación de la desaparición del sujeto fundador, del autor, y por lo tanto de la soledad esencial que le precede y que instaura sólo «la intimidad errante del afuera» donde no puede instalarse ese sujeto ni aquel modelo de esa «conciencia que adquiere, progresa y recuerda»; en suma, la obra no nos otorga la posibilidad de un *quién*, sino que nos lo escamotea por principio y sólo nos entrega un *qué* como puro acontecimiento:

«La obra de arte no remite inmediatamente a alguien que la habría hecho. Cuando ignoramos todo de las circunstancias que la han preparado, de la historia de su creación y hasta el nombre de quien lo hizo posible, entonces la obra se acerca más a sí misma. Ésa es su dirección verdadera.»<sup>155</sup>

El envite que nos hacen Foucault y Buren, radicalizando el gesto de Blanchot, es por lo tanto el de asumir la desaparición del sujeto, la imposibilidad absoluta y necesaria de establecerlo como premisa de la *poiesis*, del acontecimiento discursivo; es decir, asumir el *pensamiento del afuera*, para escapar del apotegma historicista que a la sombra de Hegel nos convierte a la vista de todos en meros *bibliotecarios de la verdad*, como escribió Joseph Kosuth:

«El resultado de la influencia de Hegel ha sido que la mayoría de filósofos contemporáneos no pasan de ser *historiadores* de la filosofía. Bibliotecarios de la Verdad, por así decirlo.»<sup>156</sup>

---

<sup>154</sup> *Op. cit.* «Llueve, nieva, pinta». pp.136-137

<sup>155</sup> *Op. cit.* *El espacio literario*. p.196

<sup>156</sup> Kosuth, Joseph. «Arte y filosofía, I y II». *En*: Battcock, Gregory (Ed.). *La idea como arte. Documentos sobre el arte conceptual*. Traducido por Francesc Parcerisas. Barcelona: Gustavo Gili, 1977. p.61

El *qué* del puro acontecer del pensamiento señala la imposibilidad de un sujeto como su centro y pivote, ese punto de apoyo sobre el que se construyó la *evidencia* del pensamiento moderno, fulcro de la modernidad, el *cogito*; y desde esa imposibilidad queda el puro *hablo-es*, el *afuera* que ahora sólo nos permite decir como Beckett: «Qué importa quién hable, alguien ha dicho qué importa quién hable.»<sup>157</sup>

Y así, parafraseando a Buren podemos decir contrariamente a Descartes, *pluit ergo cogitat* – llueve, luego piensa–, pues lo que piensa es cualquier *sistema* de azares, algo que sólo hay como la lluvia o la muerte, de forma que el *cogito* es desplazado por un simple *cogitat*, liberado del sujeto fundador y su teleología.

Heráclito escribió que «*aun siendo el Logos general a todos, viven los más como si tuvieran una inteligencia propia particular* [φρόνησιν]»<sup>158</sup>; frase que aun proviniendo de la noche originaria de la filosofía, deja patente que no siempre fue el sujeto ese punto arquimédico del conocimiento, que hubo un tiempo en el nacimiento de la filosofía en que la razón, el *lógos*, era mucho más que eso, por eso Colli escribe:

«Los Griegos no conocieron nada parecido a nuestro sujeto excepto como tema de discusión psicológica, que para ellos tenía un significado mítico-religioso o bien especializado. En cualquier caso, este sujeto ocasional fue identificado, total o parcialmente, con el objeto, en particular en el conocimiento noético. Lo cual es la versión mística de lo que se ha evocado antes como reducción del sujeto al objeto, ahora en sentido contrario.

En cambio, todo anda desencaminado en la teoría moderna del sujeto, empezando por el vocablo, que a través de una historia equívoca remite a un término técnico aristotélico de significado completamente diferente, así como a Platón y seguramente más lejos todavía.

La sustancialidad del sujeto, aunque refutada por Kant, ha resurgido luego travestida de diversos modos. Pero incluso en las doctrinas más dignas sobre

---

<sup>157</sup> Beckett, Samuel. *Relatos*. Traducido por Ana María Moix. México: Tusquets, 2009. p.88

<sup>158</sup> Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito*. Traducido por Oberdan Caletti. México: Siglo XXI, 2000. p.24

el asunto, en las que el sujeto de conocimiento se convierte en una síntesis pura, o en un simple punto de referencia para cada representación, la noción de sujeto no sólo anda desencaminada, sino que resulta seriamente peligrosa. Es preciso reducirla a mero concepto relativo, intentar eliminarla completamente de cualquier consideración en profundidad.»<sup>159</sup>

Todo parece entonces como si la gran apuesta sadiana fuera que el *lógos* está por encima de ti y siempre *tendrá razón*, incluso y sobre todo si el precio de ello es que *tú no la tengas*, es decir, aunque el yo pierda la soberanía sobre la razón: como si el único precio para la propia soberanía fuera precisamente la pérdida de esa razón, condición para aventurarnos en el territorio del Otro y la sinrazón.

---

<sup>159</sup> Colli, Giorgio. *Filosofía de la expresión*. Traducido por Miguel Morey. Madrid: Siruela, 2004. pp.36-37

## CAPÍTULO TRES: «SADE MARGINAL»

*Good is the passive that obeys Reason. Evil is the active springing from Energy.*<sup>160</sup>

William Blake

### § 1. EL INSURRECTO

#### I. El caso límite

Así como una arqueología del sadismo que únicamente analizara lo dicho por el canon bibliotecario sería en realidad una teoría teleológica del mismo, pues proscribiera el archivo y por tanto su aparecer como *actualidad*, como *nuestro acontecimiento*; de la misma forma si la arqueología del sadismo no tomara en consideración el *caso Sade* tampoco estaría autorizada a definirse como tal, pues precisamente una de sus tareas principales debe consistir en inscribirlo en el archivo, desviarlo de la órbita de influencia de la ortología para inscribirlo en la del saber: es preciso estudiar a Sade en la instancia del *archivo*.

Sólo entonces es posible *volver a Sade* después de lo dicho anteriormente. Sólo una vez comprendido en tanto que *acontecimiento*, fuera de la lógica de la historia de las ideas y de su epónimo, es decir, una vez desposeídos de todas las *nociones* que nos advierte Foucault y que nos condenan a inscribirle en la *biblioteca de la verdad*; esto es, a extraer un conocimiento y una teoría sobre el sadismo, siempre aplazada, siempre inscrita en la teleología de la voluntad de verdad universal.

El solo hecho de que para nuestros contemporáneos el Marqués de Sade constituya aquello que algunos han venido a llamar “el caso Sade” es ya iluminador, pues parece que no se trata de una simple metáfora clínica o jurídica en la historia de las ideas, sino de algo más esencial.

---

<sup>160</sup> Blake, William. *Antología bilingüe*. Traducido por Enrique Caracciolo Trejo. Madrid: Alianza, 2005, p. 130

En efecto, el *caso Sade* significaría una profunda interrogación, una situación de ideas para la que la dialéctica de las academias filosóficas y las humanidades modernas no encuentran interlocución adecuada y pulida. El *caso Sade* implica que se asume que hay un discurso cuya característica fundamental es precisamente nuestra incapacidad para relacionarnos con él según las maneras cotidianas de la razón ilustrada y su principal engendro: el humanismo moderno, el mismo que ha pretendido erigirse como vigilante supremo de la *biblioteca*, como agente de su verdad.

De ahí que ese discurso se confine, se esconda y se eluda, pues en tanto que *caso degenerado* de la modernidad, niega por sí mismo todos los otros casos de quienes supuestamente se ceñirían a lo que él llama el fundamento de su lógica de ideas: su caso viola la clase y la proyecta hacia algo distinto de sí misma. En efecto, lo que hace más increíble el *caso*, lo que lo convierte aún más en un *fenómeno moderno* es que parece que nadie como Sade lleva hasta sus últimas consecuencias y con el mayor de los rigores la lógica de ideas de la Ilustración – como ya señalaron en su momento Horkheimer y Adorno<sup>161</sup>, y es en este sentido que representa un *caso límite* de la misma, que mientras más se ciñe a ella más la cuestiona y trasciende. De ese modo podemos entender a Sade dentro de su siglo, y es por ello que no sólo es un moderno redomado, sino justo por ello, también un lacerante signo de interrogación sobre la propia modernidad; pues si Sade representa la modernidad desnuda, el frío engranaje de la razón ilustrada llevado hasta sus últimas consecuencias, ¿cómo es posible que al mismo tiempo lo sea, por ejemplo, la Declaración Universal de los Derechos Humanos? ¿Cómo es posible que *Les Lumières* tengan entre sus hijos tanto al *Código Civil* napoleónico como a *Las 120 jornadas de Sodoma*? Así las cosas, el *caso Sade* resulta ser, no sólo el *caso* de un extraño individuo que vivió en el siglo XVIII, sino *el caso de la modernidad*, una interrogación que se cierne sobre ella, una *herida*: lo anómalo ilustrado, lo insurrecto ilustrado.

Y si Sade lleva hasta sus últimas consecuencias las ideas ilustradas, hasta las consecuencias de la perversidad, la pregunta es, ¿por qué lo hace?, ¿está consciente de ser una especie de

---

<sup>161</sup> Cfr. Horkheimer, Max, y Theodor W. Adorno. “Excursus II: Juliette, o Ilustración y moral”. En: *Op. cit. Dialéctica de la Ilustración*. pp. 129-163

saboteador de la modernidad y de sus directrices de *progreso moral*?, ¿querría serlo?, ¿qué es ser un saboteador de la modernidad? Pues si serlo constituye ir en contra de un ideal fraternal del progreso humano y sus morales institucionalizadas, cuyos lazos quiere a toda costa eliminar Sade; entonces la modernidad posee el prejuicio *a priori* de ser un dispositivo ideológico cuyo principal instrumento es la razón, pero cuyo principal objetivo es la moral. Pero si, por el contrario, no es capaz de seguir hasta la perversidad sus propios razonamientos, entonces es inconsecuente; lo que significa que de uno u otro modo la modernidad se encuentra con Sade ante una disyuntiva ineludible.

¿Qué podemos decir que *pretendía* Sade, que se escondía en su acontecimiento, en su caso? ¿Únicamente evidenciar esa disyuntiva insalvable? Una disyuntiva que sólo lo es en apariencia, pues en realidad, entre las ideas modernas de progreso no puede encontrarse ningún *ideal sadiano*, lo que coloca a la Ilustración en el paréntesis de una duda, aquella que se pregunta si la luz de la razón ilustrada es un farol dirigido hacia un camino trazado *a priori*; o, por el contrario, una que nos ilumina el entorno para elegirlo libremente. Acaso Sade pretenda poner en evidencia dicha fractura, llevar al escándalo esa duda, y por ello resultan tan precarias las herramientas con que pretendemos dicho *caso límite*, a saber, aquellas que a través de las nociones de la tradición intentan tanto proscribirlo como incluirlo en la *biblioteca*.

Por ello el *caso Sade*, en tanto que *caso límite* de la modernidad, precisa de un ir más allá de la misma y sus recursos para comprenderlo. Comprender a Sade como *caso límite* de lo moderno implica como primera premisa que se habla de un caso que emergería de la clase de lo moderno, violando las características sobre las que debía afirmarse como perteneciente a la misma. De ahí que aún cuando sea imposible entender a Sade sin la situación histórica en la que emerge, es preciso también ir más allá, por lo que el concepto de *caso límite* ayudaría a situarnos mejor; por otro lado, ello nos lleva a la idea general, que puede considerarse como principal en la presente investigación, de que Sade no sólo representa un *caso límite* de la modernidad, sino ante todo, un *caso límite de lo humano*, un caso que viola lo humano y nos transporta acaso a la esencia del *ultrahombre* nietzscheano; pues en efecto, el cero es un caso límite dentro de la clase de los números, un absoluto sin el que, por otro

lado, resulta imposible comprender los otros casos: podemos decir que Sade representa aquello que Blanchot llamó *un absoluto*<sup>162</sup>, un absoluto que como el cero o el infinito, constituye un abismo, pero de cuyas posibilidades emergemos.

## II. La marginalidad

¿Pero y si Sade no fuera un ilustrado insurrecto, alguien que desde el centro de las ideas modernas emprende un acto de sabotaje camaleónico; sino más bien un ilustrado *marginal*, esto es, alguien que desde la modernidad pretende la investigación y sobre todo la puesta en marcha de lo *marginal*, de lo anómalo, lo oscuro, como si su discurso pretendiese utilizar las ideas ilustradas a modo de reflectores, parte de una gran puesta en escena de la *marginalidad*? ¿Acaso no es justamente dicha *marginalidad* la médula de su insurrección, el modo en que hemos de entender la mecánica de su insurgencia discursiva? ¿Acaso no debemos comprender así también el silencio con que le cubre la *historia de las ideas*? Pues Sade no quiere ser ningún *loco communis*, sus personajes viven en la marginalidad, al amparo de oscuros serrallos y sociedades secretas<sup>163</sup>, no quiere la instauración de un orden social nuevo, sino su transgresión infinita llevada a cabo desde la más absoluta marginalidad<sup>164</sup>; se trata de

---

<sup>162</sup> Cfr. Blanchot, Maurice. “La razón de Sade”. En: *Lautréamont y Sade*. Traducido por Enrique Lombera Pallares. México: FCE, 2014. pp. 15-63.

<sup>163</sup> «Cuando se es tan libertino, tan depravado, tan criminal, se desearía estar en las entrañas de la tierra, con el fin de poder huir mejor de los hombres y de sus absurdas leyes.» Sade, D.A.F. *Juliette o las prosperidades del vicio*. Traducido por Pilar Calvo. Barcelona: Tusquets, 2009. p.50

<sup>164</sup> Podría decirse que los serrallos recónditos, alejados del mundo, como el Castillo de Silling, la imprenta de Roland o el convento de Sainte-Marie du Bois, no intentan constituirse como modelos de un posible orden social nuevo, como una isla Utopía susceptible de ser tomada como un ideal sadiano de organización social; pues, en primer lugar, de su seno están excluidas las actividades de producción, precisan de la productividad del mundo exterior, cuyos frutos, si bien obtenidos a través del crimen, representan la subsistencia del grupo; en segundo lugar, las estancias en dichos serrallos son o bien temporales o están en continua comunicación con el exterior, comunicación necesaria tanto para el aprovisionamiento de las víctimas como para el de víveres; y en tercer lugar, sus individuos emergen transgresivamente del mundo exterior, existen sólo en función a él, y por ello se da siempre una descripción exhaustiva de los libertinos sadianos en relación con el mundo externo, subrayando su criminalidad en el mismo como su rasgo transgresivo fundamental, y, del mismo modo, se ofrece

un *mal* que surge desde las profundidades de individuos educados para vivir siempre al abrigo de la hipocresía y la falsedad contumaz, la máscara que esconde al criminal sólo es necesaria cuando ese orden social fundado en Dios se hace perpetuo<sup>165</sup>, y en él el héroe sadiano debe vivir como el ser más soberano, utilizando la astucia para alcanzar la impunidad<sup>166</sup>.

Llevado por ello, ¿no será Sade más bien un ilustrado que, como un buen olfateador del peligro, se da cuenta de que curiosamente aquello que ha sido etiquetado como lo más absolutamente marginal es justamente lo que tiene que ver con nuestras prácticas más íntimas y nuestros placeres más cotidianos pero más cerrados con mil llaves al “tribunal de la razón” debido a que el compareciente esconde verdades que hablarían de un escándalo metafísico del ser del hombre y de la fragilidad de su institución social? Las preguntas son entonces: ¿atenta contra la modernidad la iluminación de esa su oscura cotidianidad sexual?, ¿se le

---

la mayor de las veces una descripción de las víctimas, subrayando sus caracteres de “ideal civil” como ingrediente esencial para una mayor transgresión (por ejemplo las víctimas de *Las 120 jornadas*). La clave se encuentra más bien en un ideal de *transgresión* que precisa de una huida de la vigilancia pastoral del mundo externo, su existencia obedece a la violación de dicha vigilancia, y dicha violación debe considerarse como elemento fundamental de la transgresión sadiana, pues en la medida en que no se aspira a revolucionar el mundo externo para instaurar un *orden sadiano*, se asume que el primero siempre estará atento, vigilando y censurando las actividades de los libertinos, ello hace que la transgresión se vuelva un *movimiento perpetuo*, como el de la naturaleza descrita por Sade. En efecto, podría decirse que para Sade la naturaleza es en sí misma transgresora del orden social humano, y que se debe encontrar, por tanto, en el ideal de comportamiento del libertino sadiano, una imitación de la misma, ya que, fundamentalmente, la naturaleza es esencialmente transgresiva por las pasiones que el hombre, en tanto que *es* naturaleza, posee. Así pues, el individuo sadiano está mucho más allá del ideal del *estado perfecto* platónico, y, de hecho, constituye su revés.

<sup>165</sup> Noirceuil dice: «...no hay nada a lo que el hombre se agarre tanto como a los principios de su infancia. Quizás un día, por un entusiasmo de prejuicios tan ridículos como los de la religión, veáis al pueblo destruir los ídolos. Pero semejante al niño tímido lamentará, al cabo de algún tiempo, el haber roto sus juguetes, y pronto los reedificará con un fervor mil veces mayor, ¡no, no!, jamás veréis al pueblo filósofo: jamás sus órganos embotados se abrirán bajo la llama sagrada de esta diosa: la autoridad sacerdotal, quizás debilitada durante un tiempo, no se restablecerá más que con más violencia, y hasta el fin de los siglos veréis a la superstición inyectándonos su veneno.» *Op. cit. Juliette...* p.399

<sup>166</sup> Sus héroes son esencialmente hipócritas porque de no serlo tendrían que asumir su postura en un diálogo abierto con el mundo, lo que equivaldría a sumarse a una dialéctica de lo racional que necesariamente *asimilaría* su transgresión.

sabotea cuando se lleva a la escena de la razón su más cerrada intimidad sexual?, ¿qué significaría ello tanto para la conciencia individual como para el aparato colectivo?, ¿debería constituir un acto de insurrección ilustrada el hecho de que se lleve a las prácticas sexuales, con su debida dosis de intimidad, a los tribunales de la razón?, ¿es sólo esto último lo que molestó a sus contemporáneos y aún sigue causando escozor entre nuestros más ilustres intelectuales de las buenas costumbres?, y, más aún, ¿no es justamente el hecho de que levante tantas ámpulas lo que, más que poner de manifiesto un denodado afán de mantener a resguardo los placeres y su práctica, nos indica una suma de significados ocultos detrás de ellos?, es decir, ¿no se pretende con ello, ocultar no la praxis de los placeres sexuales y su polimorfía, sino más bien el significado de que ellos son significante, como si a través de ellos se hubiese construido y ocultado un amplio espectro del cimiento civilizatorio?, ¿no es precisamente esto lo que olfatea, descubre y escenifica Sade, y no es por ello también un *practicante de la sospecha*?

En efecto, su insurgencia se encuentra precisamente en su *marginalidad*, pues Sade no es sólo un insurrecto ilustrado en el sentido de que a través de la maquinaria enciclopedista nos conduce a un puerto inaudito en el que los hombres son flagelados, y el asesinato y el robo son instituidos como derechos del nuevo individuo republicano, del súbdito redimido; sino que al mismo tiempo Sade explora y saca a la luz aquello que cuidadosamente había sido ocultado por la moral imperante en la Ilustración; el espíritu libertino es llevado hasta el escándalo para desarticular con ello una cierta hipocresía de la Modernidad respecto de las prácticas sexuales del siglo XVIII; así, las delicadas y profusas descripciones de los distintos ritos y prácticas sexuales “perversas” para su tiempo, no significan tanto una oposición irracional cuyo único objetivo es el escándalo de las buenas conciencias, sino más bien un hablar que hace de la sexualidad un terreno habitable por la razón: la continua manía por contar, por ordenar las escenas —«un poco de orden en todo esto<sup>167</sup>», dice Noirceuil—, por encontrar las distintas variaciones y posibilidades de los cuerpos, son muestra de la razón interviniendo en el serrallo y la alcoba, al menos toma parte como *métron*, como testigo que mide y ordena cuando ha dejado de hablar, de ser un *lógos* justificador en boca de los

---

<sup>167</sup> *Op. cit. Juliette...* p.180

epítomes de la monstruosidad integral: Saint-Fond, Dolmancé, Clairwil, Blangis, la propia Juliette, etc.

Pero Sade no era el único, toda su época se encarga con frenesí de volcar su mirada sobre el sexo y de hablar sobre él, de clasificarlo, de hacer de él todo un inventario de prácticas, casi con un afán museístico; ya lo decía una y otra vez Foucault:

«Nace hacia el siglo XVIII una incitación política, económica y técnica a hablar del sexo. Y no tanto en forma de una teoría general de la sexualidad, sino en una forma de análisis, contabilidad, clasificación y especificación, en forma de investigaciones cuantitativas o causales. Tener “en cuenta” el sexo, pronunciar sobre él un discurso no únicamente de moral sino de racionalidad, fue una necesidad lo bastante nueva como para que al principio se asombrara de sí misma y se buscara excusas. ¿Cómo un discurso de razón podría hablar de *eso*? “Rara vez los filósofos han dirigido una mirada tranquila sobre esos objetos colocados entre la repugnancia y el ridículo, donde se necesitaba evitar, a la vez, la hipocresía y el escándalo”.»<sup>168</sup>

«No hablo de la obligación de confesar las infracciones a las leyes del sexo, como lo exigía la penitencia tradicional; sino de la tarea, casi infinita, de decir, de decirse a sí mismo y de decir a algún otro, lo más frecuentemente posible, todo lo que puede concernir al juego de los placeres, sensaciones y pensamientos innumerables que, a través del alma y el cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo.»<sup>169</sup>

Ya el propio Sade, en *Aline y Valcour*, vaticinada incluso cuál era el destino preciso de esa vigilancia sobre la sexualidad, de esa obsesión por sus detalles más sórdidos y oscuros; y Foucault sin duda en este sentido es uno de sus discípulos más fieles, pues será él quien llevará a sus últimas conclusiones esta idea:

---

<sup>168</sup> *VS.* p. 24 (Foucault, a su vez, cita al final a Condorcet)

<sup>169</sup> *Ibid.* p.20

«Esta especie de inquisición establecida sobre la conducta del ciudadano que se encierra con una muchacha. Esta obligación en que se coloca a estas criaturas de dar cuenta exacta del acto lujurioso de este hombre, es en verdad una de las más bellas instituciones francesas. Inmortaliza para siempre al ilustre arconte que la instauró en París. Es uno de esos entretenimientos agradables y, no obstante, prudentes, que no habría que dejar nunca que cayese en desuso. Todo lo que se hace para fomentar las delaciones de las sacerdotisas de Venus es poco. Es extremadamente útil al gobierno y a la sociedad, saber cómo un hombre se conduce en tales casos. Hay miles de inducciones, segurísimas todas ellas, que se pueden extraer sobre su carácter. El resultado de esto, lo concedo, es una colección de impurezas que puede ser excitante para el juez que las escucha. Espiar y recoger las acciones libertinas de Pedro para estimular la intemperancia de Juan no es hacer un servicio a las buenas costumbres, dicen los enemigos de este sistema. Se trata de una forma de encadenar al ciudadano, un recurso para sojuzgarlo, para perderlo cuando se desea y esto es lo esencial.»<sup>170</sup>

Late aquí toda esa profusión nerviosa de nuestra sexualidad en las ciencias humanas, todo esa secrecía a voces que como denunció Foucault en *La voluntad de saber*, no es de ninguna manera un represión, sino una incitación a hablar del sexo, a saber del sexo cada vez más y a atarlo cada vez más indisolublemente a la identidad de un sujeto fiscalizable por los poderes. Sade ya había establecido esa *contrahipótesis* respecto de la *hipótesis represiva* del psicoanálisis y la intelectualidad moderna, ya había señalado que estaba ahí la mirada del poder como alma de la supuesta represión de la sexualidad, ensañado en mantenerse así.

### III. La paideia del mal

---

<sup>170</sup> *Op. cit. Historia de Aline y Valcour*. pp.237-238

Pero lo que en Sade desentona de su época obsesa en hablar del sexo y de convertirlo en elemento capital de un discursivismo maníaco según determinadas pautas científicas y políticas, es su manera de hablar de él. No podemos asistir al fenómeno Sade sin prestar atención a su escritura como una totalidad discursiva, pues no es posible desarticular, por ejemplo, las seiscientas *pasiones* de *Las 120 jornadas* de su correlato “pedagógico” y filosófico, asumiendo que se asiste a una mera clasificación desbordada y exasperante que sería sólo una manifestación más de la intención de su época.

Pues a este respecto Sade no hace más que los múltiples manuales protopsiquiátricos, escolares, médicos, jurídicos y pastorales de la época a la hora de entablar su cruzada en torno a la dinámica de los placeres sexuales. Pero la instauración de éstos dentro del aparato narrativo sadiano y su obsesión por escenificarlos una y otra vez como un “crimen”, como una “transgresión” y como parte, sobre todo, de una *conciencia* que estalla –pues *todo ocurre* en el escenario de la conciencia–, hacen de esa explosión discursiva algo esencialmente diferente y la coloca en su época como un dispositivo narrativo que, al tiempo que reacciona a la intención de la misma al respecto, convirtiéndole así en hijo de su siglo, también le insulariza como su *caso límite*.

Por ello, no es posible que desatendamos, en primer lugar, el hecho de que la *summa sexualis* sadiana está imbricada con todo un aparato filosófico-racional y está inscrita en un movimiento de transgresión metafísica que parte del derrocamiento de Dios, como requisito primario y fundamental, hasta la integridad monstruosa del libertino sadiano; y, en segundo lugar, el funcionamiento de su discurso como algo en torno a un destino particular sobre el que quiere a toda costa operar: la subjetividad lectora; con lo que podríamos llegar a decir que se trata de una tecnología narrativa que quiere deconstruir el yo evidenciando su frágil dependencia del deseo sexual.

No se debe pasar por alto que estamos frente a una serie de textos que quieren transformar al sujeto, que quieren ser como una pedagogía marginal y transgresora que haga de él un ser capaz de las mayores monstruosidades posibles, construyendo una arquitectura psíquica que trabase indefectiblemente el mayor de los crímenes con un deseo sexual incontenible y

“antífisico”, y dependiente sólo del primero, del que se está en perpetua búsqueda y que se convierte en el *leitmotiv* de su vida. Muestra palmaria de esa *paideia del mal* son Juliette y Justine, dos hermanas cuya ruina familiar les pone a la custodia de un convento en igualdad de circunstancias, la primera, discípula receptiva del crimen y la lubricidad más transgresora, abierta a la “filosofía”, dispuesta a seguir las enseñanzas de sus “maestros”, y que llega por ello a las cimas de la opulencia y la impunidad; y Justine, por el contrario, exactamente en la misma situación primaria, puesta también en contacto con sucesivos maestros del mal, pero cuyos “prejuicios” hacen de ella la víctima predilecta, continua, y le arrojan hacia el infortunio de la virtud hasta ser evaporada por un rayo mortal: las hermanas gozan de las mismas oportunidades para ingresar en las «prosperidades del vicio», prácticamente recorren la misma senda, pero en sentido opuesto: la moraleja es prístina.

En esta psicogénesis del mal no es casual la insistencia continua que Sade tiene en dirigir su pedagogía hacia la mujer –así por ejemplo las heroínas Justine y Juliette, las múltiples incitaciones a pie de página dirigidas expresamente a la mujer, y el famoso «la mère en prescriba la lecture à sa fille», como epígrafe de *La philosophie dans le boudoir*–; pues la mujer constituye el *nodus* de la psicoesfera garante de la reproducción del hombre por el hombre, al menos desde la era de la horda y hasta la era industrial; reproducción que a su vez instrumentaliza la razón normativa. Por lo que la *paideia* pasa a ocupar su centro neurálgico en el útero de la familia nuclear, de cuyas lecciones virtuosas se encarga ante todo la madre. De ahí que deba garantizarse su pureza, de ahí que ella, en tanto asiento nodal del proceso educativo de los neófitos hombres recién reproducidos, pase a vestir el necesario manto de pureza sobre el que se explayará con seguridad la lección para la consecución del ciudadano virtuoso, del “hombre completo”: su pureza virginal es pues más una metáfora prístina de cómo el interdicto sexual constituye el cimiento de la cultura como alianza de la *polis*, y de cómo sobre él se desarrolla el equilibrio de lo social; en efecto, no hay mayor interdicto que el de la total prohibición de la actividad sexual, interdicto que sólo es suspendido en el momento en que la mujer se integra como cofundadora de la familia nuclear, para ser esposa y madre, y por tanto adecuada garante de esa reproducción del hombre por el hombre, de esa *paideia* ideal, pues por el respeto a ese interdicto se constata su capacidad para garantizar una psicogénesis virtuosa de los nuevos individuos.

La pureza virginal, el *marianismo*, es la metáfora corporeizada del interdicto como fundamento de la *paideia*, cuya instrumentación sólo es posible racionalmente; por lo que una crítica de la razón normativa habría de tener como uno de sus procesos fundamentales la violación de esa virginidad, metáfora del interdicto como cultura, por eso en la *paideia del mal* sadiana la virgen es perpetuamente violada y requerida como elemento necesario para dicha educación<sup>171</sup>: el neófito del mal debe comenzar por despreciar y violar cruelmente la virginidad, tal es la lección de *Justine*, y por ello se solicitan sólo muchachas y muchachos vírgenes para el Castillo de Silling; ya se conoce cuál es su destino: las mayores atrocidades que una pluma haya sido capaz de describir. Es una cruzada contra el marianismo, y Juliette será la mayor *antimaría*: mucho antes y tal vez más atinadamente que Nietzsche dirigiendo sus tiros contra Cristo, Sade los dirige contra el marianismo.

Así, *La Nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu suivie de l'Histoire de Juliette, sa sœur*, esa obra monumental de la que Blanchot dirá, «si hay un infierno en las bibliotecas, es para semejante libro», constituye algo así como el entramado de una pedagogía del mal, como un rito iniciático para seguir el camino de la soberanía humana cimentada a través del crimen y su engarce necesario, la lubricidad que emergerá del primero, del que Justine es su aborto y Juliette su más auténtica seguidora; una pedagogía que contiene un proceso de deflagración de lo más sagrado para la *ratio* occidental, compuesto de cuatro pasos sumarios: a) derrocamiento de Dios de la conciencia humana; b) disolución de la *razón antropomórfica* – el hombre no es más que una planta o una piedra, un conjunto más de «materia organizada»– ; c) desprecio absoluto de todo lazo filial y fraternal entre los hombres, es decir, de todo rastro de familiarismo; y d) eliminación de la conciencia remordiente, misma que conduce a un

---

<sup>171</sup> Klossowski insiste en que la pureza virginal, recurrente en la obra de Sade, es en realidad producto de la “virilidad exasperada” o “maldita” de lo sadiano, que quiere aquello que por poseer pierde, en un movimiento insaciable que siempre le quita su “virgen imposible”, como encarnación de la pureza celeste, movimiento que a su vez sería «como el nervio de la psicología sadiana», estrechamente unido al amor-odio por lo divino. Y aunque posteriormente, en *El filósofo criminal*, rechaza la anterior “piadosa intención”, es preciso explicitar de otro modo la obsesión sadiana por lo virginal, como creemos haberlo hecho inscribiéndola en la *paideia del mal*. Cfr. Klossowski, Pierre. *Sade mi prójimo, precedido por El filósofo criminal*. Traducido por Antonia Barreda. Madrid: Arena Libros, 2005.

estado de apatía ataráxica que nos pone en condiciones de cometer las mayores atrocidades con la máxima sangre fría; cuatro pasos que a su vez resultan incomprensibles y absurdos sin el ingrediente que es una emanación de la ruptura de los *frenos* anteriores: una lujuria exacerbada que goza mientras va transgrediendo dichos límites, una lujuria que sólo emana como transgresión.

#### IV. Lógos y praxis

En efecto, los placeres no tienen nunca lugar sino después de un casi siempre profuso preámbulo sobre el derrocamiento metafísico de Dios, del cual el regicidio republicano de Luis XVI constituye, como bien apunta Klossowski, su *simulacro*; sólo entonces los personajes *deben* actuar, «deben cada vez proclamarse la ausencia de un Dios garante de las normas, es decir, profesar el ateísmo íntegro que pretenden atestiguar con sus actos.<sup>172</sup>» Sus actos son testimonio de una conciencia atea, dependen de ella como detonante profundo de la convicción del libertino. Al *lógos* sigue la *praxis*, pero no como elemento dissociable, sino como en un todo íntegro, la teoría del verbo se transgrede en sus consecuencias prácticas y éstas hacen de él su perversión —«es hora de ligar un poco de práctica a la teoría de la naturaleza<sup>173</sup>», se dice en *Juliette*—; pero al mismo tiempo la *praxis* perversa sólo existe como prolongación de ese hablar cuando el *lógos* se hace imposible, cuando el lenguaje se hace abismo y conduce a su *afuera*, y sólo entonces, cuando alcanza ese límite ante el que ya no puede seguir pues implica la violación de sí mismo en tanto que garante de la reproducción del hombre por el hombre, en tanto que única arma de la supervivencia humana, se hace *praxis* contra la especie de lo humano.

El *lógos* que avanza así a su *afuera* se encuentra súbitamente desligado de su *species*, de su especificidad como garante del corpus social, y arroja al individuo a un solipsismo total en que su hablar como contrageneralidad sólo puede resolverse como acto, pues su hablar es un *órgano de la generalidad*, como dice Klossowski:

---

<sup>172</sup> *Op. cit. Sade mi prójimo...* p.30

<sup>173</sup> *Op. cit. Juliette...* p.660

«El órgano de la generalidad en la época de Sade es el lenguaje lógicamente estructurado de la tradición clásica: por su estructura, ese lenguaje reproduce y reconstituye en el dominio del gesto comunicativo la estructura normativa de la especie humana en los individuos. Ésta, fisiológicamente hablando, se expresa mediante una subordinación de las funciones de vivir, subordinación que asegura la conservación y la propagación de la especie. La necesidad de reproducirse y de perpetuarse que actúa en cada individuo corresponde a la necesidad de reproducirse y de perpetuarse por el lenguaje.»<sup>174</sup>

De este modo su lenguaje deja de adquirir sentido como acto comunicativo, pues una comunicación de ese lenguaje sólo es posible en la medida en que está inserta dentro de la especificidad normativa de lo humano que sustenta la comunidad: cuando el acto comunicativo queda anulado en su límite perverso, éste sólo puede prolongarse como acto: su ergotismo se resuelve en transgresión, en asesinato y sodomía, epítomes de la misma, y sólo a través de esa *imposibilidad* se alcanza el *pensamiento del afuera*.

Pues la sodomía, en tanto que acto que anula la generalidad de la especie al ser un asentimiento implícito de la no propagación de la misma, «*atestigua la muerte de la especie en un individuo*»<sup>175</sup>, y así se pone en marcha para el lector un dispositivo que desbroza cuidadosamente su integridad sexual; una y otra vez se quiere instituir a través de ese *lógos* un nuevo individuo, una y otra vez se le alienta a ser su cómplice: tal y como los personajes de Sade no ingresan en la dinámica perversa sino hasta que actúan, hasta que son hechos cómplices del gran libertino, del mismo modo Sade guía al lector hacia ese exceso, hacia el límite de su *personalidad sexual*, de ahí que Bataille escriba:

«Nadie, a menos que no le preste oídos, termina *Las ciento veinte jornadas* sin estar enfermo: el más enfermo es, desde luego, aquel que se siente enervado sexualmente por esta lectura. Esos dedos partidos, esos ojos, esas

---

<sup>174</sup> *Op. cit. Sade mi prójimo...* p.18

<sup>175</sup> *Ibid.* ... p.28

uñas arrancadas, esos suplicios en los que el horror moral agudiza el dolor, esa madre que se ve conducida por el engaño y el terror al asesinato de su hijo, esos gritos, esa sangre vertida entre tanta fetidez, todo al fin se suma para producirnos la náusea. Nos supera, nos asfixia, y produce al mismo tiempo que un agudo dolor una emoción que descompone y que mata. ¿Cómo se atrevió? Y sobre todo, ¿cómo pudo? Quien escribió esas páginas aberrantes lo sabía, estaba llegando al último límite imaginable: no hay nada respetado que él no ridiculice, nada puro que no mancille, nada amable que no colme de horrores. Cada uno de nosotros se ve personalmente afectado: por poco que nos quede de humano, ese libro ataca como una blasfemia, y como una enfermedad del rostro, a todo lo más querido, lo más santo. Pero, ¿y si seguimos adelante? Ese libro es el único ante el que el espíritu del hombre está a la medida *de lo que es*. El lenguaje de *Las ciento veinte jornadas* es el universo lento, que degrada con golpe certero, que martiriza y destruye la totalidad de los seres a los que dio vida.»<sup>176</sup>

¿Pero qué significa propiamente que el espíritu humano se encuentre con el caso Sade ante «la medida *de lo que es*» y por qué estaría contenida en un lenguaje que sin embargo a lo que menos incita es a la medida? El espíritu humano se mide a través de un lenguaje que quiere llevarlo a su límite, y sólo en ese espacio puede el individuo experienciarse a sí mismo, siempre y cuando, según Sade, sea capaz de seguir indefectiblemente su deseo, hasta la muerte.

## V. La experiencia Sade

Pues Sade no quiere darnos un “conocimiento”, sus textos son, como se ha dicho ya, una guía iniciática que precisa de la experiencia y no sólo de un asentimiento racional, y puesto que su sola lectura produce ya un enardecimiento orgiástico interior, no queda más que consentir

---

<sup>176</sup> Bataille, George. *La Literatura y el mal*. Traducido por Lourdes Ortiz. Barcelona: Nortésur, 2010. pp.115-

que poseemos una semilla transgresora susceptible de ser alimentada. Por ello ningún autor como Sade increpa de manera tan radical hasta la fibra más íntima de ese sentimiento aséptico del estudioso de la tradición y la *biblioteca*, de aquél que se sumerge en las lecturas de infinitos dédalos de tinta en la seguridad de que al final podrá decir con justeza que “sabe más”, pues lo que se abre ante los ojos de quien se asoma al abismo Sade no es un “conocimiento”, o un sistema por desvelar —en realidad, un sistema teórico sadiano podría resultar de una completa simpleza—, sino todo un aparato textual dispuesto para acercarse al hombre a través de sus pulsiones más elementales y seguras, dispuesto a operar sobre ellas en la seguridad de que esas fibras son la llave de una conciencia que querría tal vez a lo sumo entretenerse, pero que queda trastornada: quien se sumerge en Sade no regresa del mismo modo.

El *bibliotecario de la verdad* ve anulada su asepsia ante la imposibilidad de permanecer incólume, frío, alejado y utilizando sus ojos como bisturís objetivos que reproduzcan para el mundo a un Sade escolarizado por las nociones de que nos hablaba Foucault, pues lo que se encuentra tras las páginas de Sade no es finalmente algo que pueda ser desvelado objetivamente, lo que se encuentra después de ellas es la desnuda *experiencia Sade*.

Y podemos decir que Sade no aporta ningún *saber* en la medida en que pretende hacer de la razón normativa el vehículo a través del cual se establece el movimiento justificatorio de la perversión integral, ya que le lleva hacia su ruta contraria y antifísica, es decir, *la sodomiza*, y en ese sentido la transgresión significa para Sade especialmente ese movimiento.

Pues *sodomizar* es llevar al territorio-límite y paradójico de Sodoma, la ciudad imposible y arrasada; sodomizar es ya una metáfora sobre la deflagración de la *polis*, y como tal contiene en sí no sólo el *acto* sino la transposición de esa deflagración política, de esa imposibilidad. Sodomizar es recrear un estado de cosas imposible para la permanencia del género y es por ello una contrageneralidad: se hace del cuerpo, sexuado para continuidad de la especie, la imposibilidad de dicha continuación, *transponiendo*, simulando dicha reproducción, por lo que es ya un acto metafórico; de igual modo, se hace de la razón, que existe como garantía suprema de la conservación de la especie, el movimiento que atenta contra dicha continuidad.

Así, la razón que avanza transgresivamente lo hace ante la fascinación de sí misma y *deja de ser instrumental*: se vuelve incapaz de ser un vehículo de objetividades para encontrarse sólo consigo, cosa que sólo resulta posible cuando se vuelve contra sí. El *conocimiento* es anulado y es suplido por un movimiento *vacío*, ese movimiento de la razón volviéndose sobre sí sólo puede ser expresado como una *experiencia*, pero no como una expresión de saberes, y es por ello que Sade representa para Foucault el momento fuerte del *pensamiento del afuera* en Occidente. La transgresión significa la anulación de la razón instrumental, pues no está alienada a nada externo a ella, aunque dicho movimiento signifique su propia disolución, su permanecer siempre en un límite.

Se trata de operar una fractura al interior del sujeto lector, una fractura que desnuda y compromete cada partícula de la conciencia en una apuesta casi cartesiana por derrumbar toda estructura psíquica del deseo sexual del sujeto, de forma que ésta quede susceptible de toda perversión, de *toda posibilidad*<sup>177</sup>. La ecuación es la misma que la que se presenta a los personajes: si comulgas con la idea hazte cómplice, y si eres cómplice súmate a la idea. También en Sade la experiencia se resuelve sólo cuando se suspenden las nociones de sujeto-objeto, para aparecer el *en-sí* del cuerpo.

El discurso se vuelve fisiología, actividad, pero es al mismo tiempo inconmensurable con ella; el lenguaje prepara la escena pero es incapaz de aprehender la experiencia que de él se deriva; es un atentado a la *razón discursiva*<sup>178</sup>, a ese lenguaje que se apoderaba de los cuerpos y legitimaba o deslegitimaba experiencias y placeres, fundaba verdades sobre el hombre,

---

<sup>177</sup> ¿Qué se produce finalmente después de la lectura de Sade? Una suspensión de las facultades de inclinación sexual del sujeto, y con ellas, en tanto que suponen su *nodus*, una suspensión de la sujeción: se abre un abismo ante sus ojos.

<sup>178</sup> Sade consiste en una inversión radical de la *lógica* del texto en la medida en su obra no es un tratado, esto es, en la medida en que ésta no encuentra su significante *ad rem*, sino *ad hominem*; no apela a un sistema, a una lógica de ideas, sino a un hombre, ya sea él mismo, ya sea otro. La obra sadiana sólo adquiere la dimensión de significado en la medida en que opera una destrucción sobre el sujeto, si se le atiende de otro modo se le simplifica.

verdades inútiles, verdades que no penetran la alcoba, que no se instalan en el *boudoir* sino como pura hipocresía; por ello el libertino, según Klossowski, se dirá a sí mismo, a su cuerpo:

«... el lenguaje de las instituciones se ha adueñado de ese cuerpo, más en especial de lo que hay de funcional en «mi» cuerpo que mejor responde a la conservación de la especie; que ese lenguaje se ha asimilado el cuerpo que «soy» por ese cuerpo, hasta el punto de que desde los orígenes «nosotros» hemos sido expropiados por las instituciones: ese cuerpo no ha sido restituido sino «a mí mismo», corregido de cierto modo, es decir, que ciertas fuerzas han sido depuradas y otra dominadas por el lenguaje, de modo que «yo» no poseo «mi» cuerpo sino en nombre de las instituciones, cuyo lenguaje en «mí» no es más que el fiscalizador.»<sup>179</sup>

Vemos cómo en Klossowski, gran lector de Nietzsche, el sí-mismo del cuerpo se eleva también contra la voluntad de verdad y contra el conocimiento *sin experiencia* que emerge de ella, y que encuentra en Sade esa apuesta primigenia. Y por ello cuando el ateísmo y la alcoba comulgan aquella fiscalización se derrumba: lo que en el caso Sade se destruye no es tanto la Ilustración, sino la noción corriente de *razón* en el sentido en que ésta se encuentra revestida de un carácter normativo y moral, y que acaso recorra toda la historia occidental, pues, para Sade, se muestra incapaz de pensar lo *aberrante*; y si lo es, entonces, o es preciso volverla capaz, o bien, el actual concepto de razón elevado por la voluntad de verdad, es profundamente hipócrita, pues dicta por un lado una conquista sin límites de todos los espacios humanos, pero por el otro se los impone cuando la moral imperante se lo indica. Sade se inclina más bien por lo último, quiere secularizar, profanar, paganizar la razón, y, al hacerlo, llevarla hasta sus últimos límites; por ello experimentará hasta el extremo la suya propia con sus ensoñaciones escritas, que no son precisamente una praxis, sino más bien un afán desmesurado por *pensar lo aberrante, lo anómalo, lo diferente*, de incursionar en aquellos terrenos donde los otros no se habían atrevido, y de prestar voz a dichas experiencias

---

<sup>179</sup> *Op. cit. Sade mi prójimo...* p.38

sin olvidar que la misma sólo habitará la alcoba y los serrallos, que impulsará indefectiblemente a su cumplimiento interno.

Sade se asume entonces como un conquistador de la razón, un *sodomizador* de la misma. Y lo es porque lo hace mientras ésta se resiste, la lleva por las «rutas prohibidas» mientras ésta se opone violentamente; pero, al mismo tiempo, muestra cómo es precisamente dicha resistencia la ruina de la misma; por ello Justine, que sería la razón tradicional en resistencia, es profundamente ingenua y mostrada una y otra vez como un ser frágil y estúpido; mientras que, por el contrario, la razón que no se resiste a las nuevas experimentaciones, razón que paradójicamente se entrega a su *afuera*, personificada en Juliette –según Clairwil, «la única criatura [...] en quien había hallado realmente inteligencia»<sup>180</sup>–, es un animal perverso pero genial, criminal, pero sumamente astuto, que no se detiene ante nada.

Como un evangelista de la mala nueva, Sade horroriza, desnuda, vapulea continuamente todo *ideal*, toda utopía sobre la bondad del hombre; como si tuviera conciencia prístina de que todo el proceso de redención del hombre a lo largo de la historia, y especialmente el cristiano, fuera en realidad espurio, ilusorio, un enorme velo tendido sobre la oscura realidad impulsiva y salvaje del ser humano: la cultura es ilusoria, y la transgresión es en realidad una vuelta a la naturaleza, todo el juego de los doctores de la monstruosidad es, según Sade, una reivindicación de la naturaleza.

El marqués pone en acción su pluma y ésta quiere funcionar como las guillotinas que inundan la Francia revolucionaria, el filo de la hoja de acero guillotina a Luis XVI, y el filo de la hoja del manuscrito sadiano quiere guillotinar la farsa que el hombre ha creado para sí mismo; su misión cruda de escritor desde mazmorras es desde entonces la iracunda infatuación del ser del hombre, y en esa misión la literatura, *su* literatura, se convierte en el vehículo del juicio sumario sobre la voluntad de verdad del hombre:

---

<sup>180</sup> *Op. cit. Juliette...* p.217

«...creo que debemos responder a la perpetua objeción de algunos espíritus atrabiliarios que, para darse el barniz de una moral de la que a menudo su corazón está muy lejos, no cesan de decirnos: *¿Para qué sirven las novelas?* ¿Qué para qué sirven, hombres hipócritas y perversos? Porque sólo vosotros planteáis esa ridícula cuestión: sirven para pintaros tal como sois. Orgullosos individuos que queréis sustraeros al pincel porque teméis sus efectos; si es posible expresarse así, por ser la novela *el cuadro de costumbres seculares*, es tan esencial como la historia para el filósofo que quiere conocer al hombre; porque el buril de ésta únicamente le pinta cuando se deja ver, y entonces ya no es él; la ambición y el orgullo cubren su frente con una máscara que sólo nos deja ver esas dos pasiones, y no al hombre. El pincel de la novela, por el contrario, capta su interior... lo toma cuando se quita la máscara, y el apunte, mucho más interesante, es al mismo tiempo mucho más verdadero: he ahí la utilidad de las novelas. Fríos censores que no las amáis, os parecéis a aquel lisiado que decía: *¿Para qué sirven los retratos? ...*»<sup>181</sup>

Sade sería entonces el epítome del *literato transgresor*, el primero y tal vez el único, violento y alentador que lleva hasta sus últimas consecuencias las relaciones de la razón con la moral intacta de los hombres, imbuidos todavía de las normatividades cristianas; así, implica a su siglo en la única apuesta posible para él, la eliminación de toda normativa moral como condición de posibilidad de un ateísmo íntegro como *imposibilidad* de la razón de su tiempo, y de la que emergería una monstruosidad igualmente íntegra.

En esa gran marcha triunfal de la razón, en esa antorcha diderotiana penetrando las entrañas de la tierra y apoderándose de toda región oscura e ignota, Sade olfatea que su siglo ha cubierto de hinojos moralinos las verdades del hombre, su mortalidad y su perversidad absolutas. De ahí que no pueda continuar, ha vivido la Época del Terror, ha sido encarcelado por tres gobiernos sucesivos: la Monarquía, el Terror y el Consulado le han confinado a sus mazmorras. El marqués observa desde su ventana en la prisión de Vincennes las ejecuciones

---

<sup>181</sup> Sade, D.A.F. “Idea sobre las novelas”. En: *Los crímenes del amor*. Traducido por Mauro Armiño. Madrid: Valdemar, 2008. pp.46-47

públicas y sabe que sobre él pesa la misma condena, escapa, pero no deja de apoderarse de él esa sensación de *peripeteia trágica*<sup>182</sup>, de ser sólo un personaje a merced de una tramoya cuyo guion es desconocido y mece sus hilos:

«...¡verme sacado por la fuerza, de un modo absolutamente inesperado, sin haberseme prevenido de nada, con todo ese misterio, todo ese incógnito ridículo, todo ese entusiasmo, todo ese ardor apenas perdonable en la primera efervescencia del asunto más fundado, y tan abyecto como grotesco al cabo de doce años de desdichas!»<sup>183</sup>

## VI. El fin de la razón antropomorfa

Después, esa sensación trágica se vuelve metafísica, adquiere matices cósmicos, pues para Sade el hombre sobre la tierra será un animal azaroso y sin sentido, sujeto continuamente a los caprichos de la naturaleza de la que es hijo sólo como una *forma* más de la materia organizada; la redención es erradicada, la esperanza anulada, sólo queda la seguridad de la muerte y la indiferencia de la naturaleza respecto de la misma:

---

<sup>182</sup> Por otro lado, en las novelas de Sade no hay sorpresas narrativas, no hay *peripeteia* –περιπέτεια– en términos aristotélicos («el cambio de una acción en sentido contrario. Y esto, verosímil y necesariamente...» Aristóteles. *Poética de Aristóteles*. –1452a 22-24– Traducido por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1999. pp.163-164), todos los cambios de estado son fríamente racionales y consisten en un «refinamiento» cada vez mayor del crimen, la única sorpresa, no menor, está en la capacidad racional de alcanzar los límites de lo monstruoso, sin embargo todo ello ocurre casi silogísticamente, y es por ello que, por ejemplo, sabemos que nunca escapará Justine, y que cada vez se le violará más atrocemente, e igualmente sabemos que Juliette triunfará en cada una de sus empresas, y cuando parece que caerá es sólo para advertir que esa «caída» le deparaba aún mayores «prosperidades», por lo que de hecho ocurre como una especie de «antiperipeia», como una demostración de que incluso entonces se ascenderá en la senda del crimen, la lección: ni siquiera dudes respecto a un cambio de estado en las prosperidades del vicio.

<sup>183</sup> Sade, D.A.F. *Correspondencia*. Traducido por Menene Gras. Barcelona: Anagrama, 1975. p.219

«Si la materia actúa, se mueve, mediante combinaciones que desconocemos, si el movimiento es inherente a la materia, si por último, en virtud de su energía ella sola puede crear, producir, conservar, mantener, balancear en las inmensas llanuras del espacio todos los globos cuyo espectáculo nos sorprende y cuya marcha uniforme, invariable, nos llena de respeto y admiración, ¿qué necesidad habrá de buscar entonces un agente extraño para todo ello, puesto que esta facultad activa se encuentra esencialmente en la misma naturaleza, que no es más que la materia en acción? ¿Acaso vuestra quimera deífica aclarará algo? Tendrían que probármelo.»<sup>184</sup>

«¿Se atrevería alguien a decir que la elaboración de ese animal de dos pies le resulta más trabajosa que la de un gusanillo, y que, en consecuencia, debe cuidarse más del primero que del segundo?... Y si en el grado de interés, o más bien de indiferencia, es el mismo, ¿qué puede importarle que por la espada de un hombre otro hombre se vuelva mosca o hierba?»<sup>185</sup>

Una vez aceptado lo anterior, una vez que el hombre es sólo parte del *movimiento continuo* y eterno de la naturaleza, insertado en ella como una planta, una piedra o una brizna de paja, entonces *todo* puede acontecer: el devenir es inocente, o, más bien, indiferente:

«Así pues, el crimen no es real. [...] No hay ninguna acción, por espantosa, por atroz, por infame que te la puedas imaginar, que no podamos cometer con total indiferencia, todas las veces que deseamos; ¿qué digo?, que tendremos razón en cometer, ya que es la naturaleza la que nos la inspira; porque nuestros hábitos, nuestras religiones, nuestras costumbres, pueden fácilmente, e incluso deben necesariamente, engañarnos, mientras que la voz de la naturaleza no nos engañará nunca. Sus leyes se sostienen gracias a una mezcla absolutamente igual de lo que llamamos *crimen* y *virtud*; renace mediante

---

<sup>184</sup> Sade, D.A.F. *La filosofía en el tocador*. Traducido por Ricardo Pochtar. Barcelona: Tusquets, 2005. p.39

<sup>185</sup> Sade, D.A.F. *Justina o los infortunios de la virtud*. Traducido por Isabel Brouard. Madrid: Cátedra, 2004. p.131

destrucciones, subsiste mediante crímenes; en una palabra, vive gracias a la muerte.»<sup>186</sup>

Ese movimiento perpetuo aniquila toda responsabilidad, todo puede ser hecho; pero ello también convierte al hombre en un animal desprovisto de *sentido social*, un animal irredento y solitario cuya voz, instintos y conciencia no son más que el movimiento de las olas o el mugir de las vacas; de ahí que Klossowski diga que «*el ateísmo íntegro será el fin de la razón antropomorfa*», pues desde ahora nada gira en torno al hombre más que en torno al animal, la piedra o el viento<sup>187</sup>: el plan salvífico es anulado, y en este estado de indefensión de la conciencia frente a su sinsentido, ésta se vuelve *transgresora*: el único saldo es *mi* placer, pero a *mi* placer se opone el interés general, por tanto, debo atender por todos los medios contra el mismo; pues los héroes sadianos dicen como Zaratustra:

*«El mundo es profundo,  
Y más profundo de lo que el día ha pensado.  
Profundo es su dolor.  
El placer es aún más profundo que el sufrimiento:  
El dolor dice: ¡Pasa!  
Mas todo placer quiere eternidad,*

---

<sup>186</sup> *Op. cit. Juliette...* p.138

<sup>187</sup> «El que bebe, come, se perpetúa como los animales, que, por toda bondad, no tiene más que un instinto un poco más refinado, ¿podría aspirar a una suerte tan diferente a la de los mismos animales?: ¿puede admitirse esto un instante sólo? Pero el hombre, se dice, ha llegado al sublime conocimiento de su Dios: sólo por eso, anuncia que es digno de la inmortalidad que él supone. ¿Y qué tiene de sublime el conocimiento de una quimera, si no es que queréis pretender que, porque el hombre ha llegado hasta el punto de desvariar sobre un objeto, es preciso que desvaríe sobre todo? ¡Ah, si el desgraciado tiene alguna ventaja sobre los animales, cuántas no tienen éstos, a su vez, sobre él! ¿Acaso no está sujeto a mayor número de enfermedades y dolencias? ¿Acaso no es víctima de una mayor cantidad de pasiones? Si combinamos todo esto, ¿tiene realmente alguna ventaja más? ¿Y puede esta escasa ventaja darle el suficiente orgullo para creer que debe sobrevivir eternamente a sus hermanos? ¡Oh desgraciada humanidad!, ¡a qué grado de extravagancia te ha hecho llegar tu amor propio! ¿Y cuándo, liberado de todas estas quimeras, no veas en ti mismo más que a un animal, en tu Dios más que el *non plus ultra* de la extravagancia humana y en el curso de esta vida más que un paso que te está permitido recorrer tanto en el seno del vicio como el de la virtud?» *Op. cit. Juliette...* pp.310-311

-¡Quiere profunda, profunda eternidad!»<sup>188</sup>

## § 2. LA TRANSGRESIÓN

### I. La muerte como fundamento de la transgresión

En efecto, el fin de la razón antropomorfa se presenta como el vacío que sólo puede ser suplido con la transgresión: si no tienes ninguna razón para secundar a la especie humana en su propagación por el globo, la lectura de Sade te fracturará, se trata de una cita obligada en que la conciencia se ve sometida al dilema de que si la humanidad no tiene sentido entonces todo puede ser proclamado, hecho y violado; en ausencia del sustrato metafísico del curso del mundo el devenir se hace *amoral*, y en él nada puede ser entendido como un crimen; por tanto, puesto que cada uno de nuestros actos se muestran indiferentes ante el mundo, es preciso obtener de ellos aquello que no lo es ante mí: el goce. La *transgresión* radical se encontrará en la perversión sexual, ya que de este modo burlo a la razón normativa al tiempo que obtengo un saldo: *el hombre en la conciencia de su sinsentido social sólo puede ser perverso*.

Pero la transgresión no puede ser tal si es un acto desesperado del angustiado, debe ser un acto soberano que se produzca en las cimas de una apatía respecto a la violación que emprende de todas las virtudes tradicionales de la razón normativa como garante *ilusoria* de la vida –pues no lo es de la *mía*–; y que sólo logra existir en la medida en que no atestigua la indefensión desesperada del sujeto ante su condición mortal, sino su asunción rebelde y soberana de la que la lujuria es su signo: el placer extremo ante el mal extremo –mi muerte–, y que sólo se logra conjugando el mal cometido con una lujuria que emerge del mismo, y de la que es su conclusión necesaria y no su premisa.

---

<sup>188</sup> *Op. cit. Así habló Zaratustra*. pp.436-437

En efecto, si la cópula de la pareja nuclear y familiar, aquel acto sexual considerado “normal” por la reinante *política de la conyugalidad reproductiva*, implica la propagación de la especie humana, y si el hombre es sólo una forma más de la materia, y carece por tanto de un *sentido natural*, entonces cualquier violación de dicha “normalidad” es siempre lícita; más aún, mientras mayor sea la violación de la misma, más alto proclamas que eres consciente de dicho sinsentido y estás, al mismo tiempo, en condiciones de obtener la única ganancia en la ecuación absurda del existir: el placer, mismo al que se accede multiplicado mientras mayor sea la transgresión.

De ahí que Sade insista sobre ello hasta el cansancio; obliga a sus lectores a asumirlo, y condena, una y mil veces, “el camino normal”, el no prohibido, sometiéndolos a una paradoja: si no tienes absolutamente ninguna razón –ya que eres ilustrado y por tanto ateo, lo que significa que no existe un Dios que te conceda un lugar único en el universo, ni ningún plan salvífico para dicho sinsentido–, entonces no tienes tampoco ninguna razón para copular normalmente, por tanto, hazte mi cómplice, es decir, copula por las «rutas prohibidas», evita la propagación: la sodomía se convierte así en el epítome de la transgresión, en su fundamento metafórico:

«... la sodomía se pronuncia por un gesto específico de contrageneralidad, el más altamente significativo a los ojos de Sade: aquel que afecta precisamente a la ley de propagación de la especie y que *atestigua así la muerte de la especie en un individuo*. No sólo de una actitud de rechazo, sino también de agresión: al mismo tiempo que es el *simulacro* del acto de generación, es su *irrisión*. [...] Y en efecto, en tanto que transgrede la especificidad orgánica de los individuos, este gesto introduce en la existencia el principio de la metamorfosis de los seres unos en otros, que tiende a reproducir la monstruosidad íntegra y que postula la prostitución universal, última aplicación del ateísmo.»<sup>189</sup>

---

<sup>189</sup> *Op. cit. Sade mi prójimo...* p.28

Así, en tanto que el libertino sea capaz, mediante cualquier medio, de que su goce sea *inútil*, esto es, que no implique la propagación de la especie y su sinsentido social, el libertino paga con la misma moneda a la naturaleza. En efecto, ésta ha querido que el hombre se propagase, pero a cambio me ha sumergido en un mundo habitado por el crimen, y además me ha condenado con el peor de los males posibles: la muerte. Pues bien, desde el momento en que desvíó de su curso natural los instintos propios de mi sexo, me sublevo contra el orden establecido del cosmos, me sublevo contra la muerte misma; si el individuo debe morir, lo hace sólo en la medida en que su muerte satisface un plan general de supervivencia de la especie, al negarme a dicho plan, me rebelo contra la existencia misma de la muerte; es decir, aún consciente de que mi rebeldía es inútil, y de que no subvertiré dicho orden cósmico, mis actos perversos gritan al cosmos que soy consciente de ello, pero que no importa la anulación misma de la raza humana: debido a que existe la muerte, a que estoy condenado a ella, el más supremo de todos los males, la especie sobrevive, pues bien, yo, consciente de lo mismo, me rebelo contra ello, me manifiesto contra ello, injurio el orden cósmico y hago de mis actos un estandarte contra el plan universal de las especies al mismo tiempo que, con ello, obtengo placer. Es decir, la injuria es doble; pues yo, mortal como todos, no caigo en el juego de propagación, me burlo de dicho orden y grito al mundo que soy consciente de esa muerte; pero también, y ésta es mi mayor burla, obtengo un goce con ello, gesticulo ahíto de placer y muestro al cosmos mi mascarada de goces aún consciente de mi condena: se trata de una burla, de la burla del rebelde.

De ahí que los libertinos más insignes de Sade encuentran incluso en su propia muerte la cima de sus voluptuosidades, así vencen el último precipicio del Mal, asimilándolo con la lujuria más electrizante:

«...semejante al corcel fogoso, me introduzco yo misma el dardo que me destruye; vuelo hacia mi perdición, lo sé... Es infalible... Y la hago frente. Estoy casi indignada por la influencia y las prerrogativas que favorecen mis extravíos; me gustaría que estuviesen todas bajo tierra; me gustaría que pudiesen arrastrarme, como la última de las criaturas, a la suerte a las que las lleva su abandono... ¿Crees que entonces temería esa suerte?... No, no, fuese

la que fuese correría hacia ella sin miedo... *Incluso el cadalso sería para mí el trono de las voluptuosidades, haría frente a la muerte en él, y descargaría gozando del placer de expirar víctima de mis fechorías y de aterrorizar un día al universo. A esto es a lo que he llegado, Juliette, aquí es donde me ha conducido el libertinaje, aquí es donde quiero vivir y morir...*»<sup>190</sup>

La muerte es el equilibrio de la especie, y mi perversión atenta contra la muerte porque atenta contra dicho equilibrio. La ecuación que Sade nos quiere mostrar una y otra vez, como una especie de ecuación universal, es la siguiente: una vez ocurrido el mal, es imposible volver atrás, pues el propio remordimiento es en sí mismo un mal aún peor, por ello se debe hacer el mayor mal posible, y, como ese primer mal no es producto del hombre en sí mismo, sino de un Dios eternamente culpable, entonces mi perversión progresiva es la única respuesta, el único *modus vivendi* congruente y decente:

«... todos los males con que Dios abruma a la humanidad, ¿no serán el rescate a cambio del cual Dios concedería al hombre el derecho de hacer sufrir y de ser infinitamente vicioso? Hasta el punto de que se podría ver en Dios al culpable original que habría atacado al hombre antes que éste lo atacase: así, el hombre habría adquirido el derecho y la fuerza de atacar a su semejante. Ahora bien, esta agresión divina sería tan inconmensurable que legitimaría para siempre la impunidad del culpable y el sacrificio del inocente.»<sup>191</sup>

Si el crimen es un mal en sí mismo, y yo cometo la mayor cantidad de crímenes posibles, estaré asimilándome a la naturaleza, que entraña en sí misma el mayor de todos los males: la muerte. De esta manera equilibrio la ecuación hombre-naturaleza. La naturaleza misma es, para Sade, un todo deseante que actúa indiscriminadamente conforme a sus propios intereses, sin vacilar, sin remordimientos, únicamente satisfaciéndose con los seres que de ella emanan: la naturaleza es por sí misma *sadiana*.

---

<sup>190</sup> *Op. cit. Juliette...* p.530 (las cursivas son nuestras)

<sup>191</sup> *Op. cit. Sade mi prójimo...* p.80

Por ello, toda la responsabilidad es eludida, aniquilada en el interior de los sujetos, y no sólo pasa a pertenecer a la Naturaleza o a Dios, sino que incluso ésta, en la medida en que es *responsable*, se convierte en el objeto predilecto de la injuria, y también en la avaladora de todo crimen; de ahí que los personajes de Sade repitan continuamente: ¿qué importa todo si existe la muerte?, ¿qué más da entonces morir en la cama o en el cadalso?:

«Cuando se ha superado todo, cuando el honor sólo es para nosotros un prejuicio; la reputación, algo indiferente; la religión, una quimera; la muerte, un aniquilamiento total, ¿no es lo mismo perecer en un cadalso que en la cama?»<sup>192</sup>

Es decir que la muerte, en tanto representación suprema del Mal y en tanto que proveniente de la propia naturaleza, se convierte al mismo tiempo en el motivo para eludir toda responsabilidad, pero también en la avaladora de todo mal humano, que nunca sobrepasará la inaudita maldad de haber hecho mortales a los hombres.

Así, el placer es sólo insurrecto, parte de una ecuación en la que el hombre, en tanto *víctima universal*, sólo puede obtener algún beneficio de su ser al que fue obligado, en la medida que entorpezca continuamente los planes del verdugo. En efecto, no se trata en Sade de una asunción gradual en los placeres, ni de una excitación en sí misma, no hay un *ars erotica*, pues en éste «el placer *no* es tenido en cuenta en relación con una ley absoluta de lo permitido y de lo prohibido ni con un criterio de utilidad, sino que, primero y ante todo, es tenido en cuenta en relación consigo mismo; debe ser conocido como placer, por lo tanto según su intensidad, su calidad específica, su duración, sus reverberaciones en el cuerpo y el alma.»<sup>193</sup>

Pero lo anterior no ocurre con el perverso sadiano, pues para él el placer constituye un saldo, un elemento de la injuria universal, elemento fundamental, sí, pero no foco desde el que se disgrega la discursividad: el placer forma parte de una apuesta cósmica de transgresión, es venganza e irrisión, el placer de los libertinos sadianos no existe nunca sin estar implicado

---

<sup>192</sup> *Op. cit. Justina...* p.321

<sup>193</sup> *Op. cit. La voluntad de saber.* p.60

en mayor o menor medida en un crimen, en una transgresión de lo establecido; y nunca dejan de ser al mismo tiempo pastores desfachatados de la blasfemia, el asesinato, el robo y la violación:

«La perseverancia de Sade, durante toda su vida, en no estudiar sino las formas perversas de la naturaleza humana, probará que únicamente le importaba una cosa: la necesidad de hacer que el hombre devuelva todo el mal que es capaz de devolver.»<sup>194</sup>

En Sade *eros* y *pólemos* juegan un papel de reciprocidad proporcional, el elemento erótico siempre precisa de la transgresión más absolutamente *polémica*, y viceversa, la polémica sólo puede encenderse en los altares de Venus. En Sade la voluntad de poder y la voluntad erótica no sólo coexisten en un mismo movimiento espiritual, sino que no pueden existir una sin la otra y se retroalimentan perpetuamente.

## II. La imaginación perversa

El libertino sadiano no es un hombre libre al estilo romántico, un ser entregado inspiradamente a sus placeres orgiásticos sin ninguna clase de racionalización, como parte de un amor caballeresco o cortesano, un héroe romántico que emerge de las cenizas de lo racional impulsado por un fervor mágico y superracional; sino que el libertino es, como escribían Bataille y Blanchot, un *hombre soberano*, cuya soberanía emerge como la absoluta negación del exterior:

«“el centro del mundo sádico” es, como dice Maurice Blanchot, “la exigencia de la soberanía afirmándose por medio de una inmensa negación”. Una libertad desenfundada abre el vacío donde la posibilidad responde a la aspiración más fuerte, que desdeña las aspiraciones secundarias: una especie

---

<sup>194</sup> *Op. cit. Sade mi prójimo...* p.52

de heroísmo cínico nos exime de las delicadezas, de las ternuras, sin las cuales habitualmente no podemos soportarnos.»<sup>195</sup>

El personaje sadiano obedece a un instinto de pura racionalidad: se trata de la ruptura *in crescendo* de todo lo establecido, de todo aquello que haya sido institucionalizado como sagrado, normal, o bueno. La *norma* del perverso sadiano, si podemos llamarle así, consiste por el contrario en la transgresión, ésa es su *lógica*; jamás uno de sus libertinos se consuela, irracional e inspiradamente, con una mera cópula, pues ésta debe ser al mismo tiempo una *transgresión*, ha de poseer algún ingrediente que implique una perversión o un crimen, de otro modo no contiene “imaginación”, y por tanto no excita los deseos, las pasiones. Esa imaginación es *súperracional*, casi matemática, tiene en cuenta como ingredientes para el incremento de la voluptuosidad todas las posturas y cada parte como objeto lujurioso, y va contando, esbozando todas las posibilidades, como si el cuerpo a través de esa imaginación numérica se excitara al verse poseído por un exceso matemático sólo equiparable al de las especies de la naturaleza; quiere dotar a todo cuerpo de una posibilidad numérica infinita de experimentaciones voluptuosas, para las que se requiere poseer un ánimo férreo e incólume que no se detenga cuando esas voluptuosidades impliquen la atrocidad y la muerte: debe serle absolutamente indiferente.

Por eso esa imaginación lujuriosa del libertino forma parte de un proceso anímico que culminará con una especie de ataraxia de sangre fría, una apatía. El hombre se encuentra atenaceado por la presencia de la muerte, y el libertino parte del movimiento de esa angustia agónica y la subvierte en una *apatía ataráxica* que requiere una serie de fríos procesos anímicos encaminados a que el criminal sea tal sin que su espíritu se inmute, aún ante sus crímenes más atroces y ni siquiera ante su propia muerte, en la que será capaz de encontrar *el trono de las voluptuosidades*. Esa serie de procesos constituyen un olvido de sí, un perderse en los meandros de la muerte erotizada para desdibujar la sujeción de la razón normativa que me hace un individuo transparente y asequible para la *ratio* de la *polis*.

---

<sup>195</sup> Bataille, Georges. *El erotismo*. Traducido por Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin. México: Tusquets, 2013. p.177

Por eso los mayores criminales de sus obras llevan al extremo sus orgías y mientras mayores transgresiones ocurran en ellas, sean cuales fueren, mientras más ofensivas mejor se insertan en la maquinaria criminal, pues preparan el ánimo libertino para enfrentar con apatía todo el devenir del Mal. El personaje sadiano posee una *lógica* dentro de su pasión y su instinto, no se trata del personaje romántico que es arrebatado súbitamente por un deseo, una pasión, una inspiración o un sentimiento, sino de uno que está consciente y decididamente dedicado, con una lógica inaudita, a la transgresión. De ahí los pormenorizados rituales, hijos de la racionalidad organizada, museística, clasificatoria, se diría casi científica:

«Pasemos ahora a la organización de los placeres de los monjes y a todo lo que concierne a ese tema. Nos levantamos a las nueve en punto de la mañana, sea cual sea la época del año, y nos acostamos más o menos tarde: depende de la cena de los frailes... A primera hora, el regente del día viene a pasarnos revista: se sienta en una gran butaca, y cada una de nosotras debe situarse frente a él, con la falda levantada por la parte que él prefiere...Él toca, besa, examina..., y, cuando ya hemos desfilado todas, nombra a las que tendrán que acudir a la cena y les informa del estado en que han de presentarse. Luego escucha las quejas de la decana e impone los castigos... Raras son las ocasiones en que parte sin haber provocado una escena de lujuria, en la que normalmente estamos obligadas a participar las ocho... La decana es la encargada de dirigir esos actos libidinosos y nosotras tenemos que mostrarnos totalmente sumisas... A menudo, uno de los reverendos padres llama a su cama a una de nosotras antes del desayuno... Entonces es el hermano carcelero el que trae una tarjeta donde está escrito el nombre de la elegida, y aunque en ese momento estuviera con ella el regente del día, no tiene derecho a retenerla. Ella se marcha, y vuelve cuando la echan. Una vez concluido este primer ritual, desayunamos, y desde ese momento hasta la noche ya no tenemos nada que hacer.»<sup>196</sup>

---

<sup>196</sup> *Op. cit. Justina...* p.198

Del mismo modo podríamos exponer la *constitución* de la Sociedad de los Amigos del Crimen, con sus principios y regulaciones, en *Juliette*; así como la extensa clasificación de *posibilidades* llevadas a la práctica en el Castillo de Silling, de *Las 120 jornadas*; o el orden escrupuloso de la fábrica de moneda falsa a cargo de Roland, en *Justine*. Estos cuadros forman parte de un cultivo continuo de la imaginación, que el libertino lleva a cabo conscientemente y según una fría racionalidad; pero no se trata, sin embargo, de una imaginación metaforizante que encuentre su placer en el disimulo y la figura retórica, sino justo lo contrario, se trata del cultivo de una imaginación que convoca a la sangre, una imaginación gráfica y descarnada que, en el interior del libertino, debe llevarle a una búsqueda continua de perversiones, mientras más sanguinarias y complejas mejor, pues en mayor grado excitarán el deseo. En efecto, podemos decir que el deseo es directamente proporcional a la imaginación perversa, y el placer a su ejecución; la imaginación se convierte en el ingrediente principal:

«Pretendes que no es normal que cosas apestosas e indecentes puedan llegar a excitar nuestros sentidos hasta llevarlos a la cima del placer... Pero antes de dejarse asombrar por ello, sería preciso darse cuenta, querida Teresa, de que el único valor que tienen los objetos ante nuestros ojos es que les atribuye nuestra propia imaginación. Y según esta verdad incontrovertible es perfectamente aceptable que no solamente las cosas más extrañas, sino incluso las más viles u horribles puedan afectar nuestra sensibilidad. La imaginación del hombre es una facultad de la mente en donde los objetos percibidos a través de los sentidos van a dibujarse y modificarse para formar después los pensamientos en función de la primera impresión causada por dichos objetos. Pero esa imaginación, que resulta del tipo de constitución de que ha sido dotado cada individuo, adopta los objetos percibidos de una manera determinada, y crea posteriormente los pensamientos según los efectos provocados por el choque de su percepción... [...] Según esto, no es de extrañar que lo que les gusta mucho a unos pueda desagradar a otros, y, a la inversa, que la cosa más extraordinaria pueda, sin embargo, encontrar prosélitos. También el hombre contrahecho halla espejos que los convierten

en bello. Ahora bien: si admitimos que el placer de los sentidos depende siempre de la imaginación y está regulado por ella, no hay por qué extrañarse de las múltiples variaciones que ella puede sugerir para obtenerlo ni de la infinita cantidad de gustos y pasiones distintos que producirán sus diferentes desviaciones...»<sup>197</sup>

¿Pero qué sucede cuando ya no hay nada que imaginar? ¿Qué sucede cuando la imaginación, ahíta de todos los crímenes posibles, se detiene ante la imposibilidad de renovarse en otros? Y sin embargo eso no sucederá, pues la imaginación ha de producirse en un círculo perpetuo de insurrección, y así como la *ligera paloma* kantiana, la imaginación sólo vuela si se le ofrece resistencia, ésta es la fórmula sadiana de la posibilidad del deseo: imaginación insurrecta, insurrección imaginativa, imaginación e insurrección en un movimiento perpetuo. Y esa resistencia continua sólo puede ser el *otro*, siempre el otro, pues hacia el otro se encamina el movimiento transgresivo que quiere la soberanía como una «inmensa negación».

### III. El Otro

En efecto, ese movimiento perpetuo que asienta la transgresión en la perversión no encontrará jamás su límite, pues sólo podría tenerlo con la extinción misma de la raza humana, ya que el espacio en que siempre se ejercita es el *otro*: la siempre posible víctima; al que no sólo se tortura sino que se priva de voz y dimensión subjetiva. El *otro* es la medida de la *imposibilidad*, pero ese otro no es nunca *alguien* y ahí radica precisamente su otredad, en la borradura permanente de su ser, lo que hace que el libertino sadiano más bien se interne en la otredad desnuda del deseo –un deseo que trasciende permanente toda frontera del sujeto, de todo sujeto, incluyendo el del propio victimario, como vimos en Clairwil–.

---

<sup>197</sup> *Ibid.* pp. 216-217

Pues como él en su mazmorra, las víctimas de las narraciones de Sade son mudas, sus razones no son expuestas, sino sólo su ingenuidad o su torpeza, y sólo en tanto que se sea capaz de convertirse en verdugo se le da la palabra, sólo el amo tiene la palabra:

«En realidad, y es ahora el momento de decirlo, salvo el asesinato, sólo hay un rasgo que los libertinos poseen en propiedad y no comparten nunca, en ninguna forma: es la palabra. El amo es el que habla, el que dispone del lenguaje en su totalidad; el objeto es que el que calla, permanece marginado, por una mutilación más absoluta que todos los suplicios eróticos, de cualquier acceso al discurso, pues ni siquiera tiene derecho a recibir la palabra del amo...»<sup>198</sup>

Se trata de una especie de *logografía* del verdugo que suprime a la víctima, pues no sólo es muda, sino estúpida, ingenua y cabalmente incapacitada para oponer resistencia alguna a los argumentos sadianos de sus verdugos, se convierte así sólo en la oportunidad de exponer las *evidentes* razones de los libertinos para ser precisamente verdugos; pero esa razón, como hemos visto, traspasa los cuerpos y la vida de los propios libertinos, va más allá de ellos y es más bien una razón esencialmente transgresora la que se impone, una razón que con tal de imponer permanentemente *su deseo*, está dispuesta a inmolar al libertino en el *trono de las voluptuosidades*: también *él es un otro*, parafraseando a Rimbaud.

En el otro se ejercita la mayor perversidad, aquella que imite a la naturaleza en su supremo mal, la muerte: sólo por la muerte del otro se hace posible el olvido soberano de sí, de la conciencia de sí. La felicidad que es la transgresión es imposible si no termina con la aniquilación del otro, más precisamente, si no consiste en la anulación de su subjetividad, si no se hace de ella un *vacío* depositario de todas mis exploraciones, delirios y experimentaciones.

---

<sup>198</sup> Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Traducido por Alicia Martorell. Madrid: Cátedra, 2010. p. 42

De forma que podríamos decir que esa isla de felicidad que buscaba el hombre del siglo XVIII<sup>199</sup> pasa a ser el habitáculo oscuro del ser del otro, de su deflagración continua, de su sufrimiento: puesto que se ha visto que es imposible la erradicación del mal, y que éste es también fruto del orden social, que lleva consigo el germen del primero, por lo que el otro, que es por sí mismo la representación de dicho mal al mismo tiempo que su imposibilidad de erradicarlo, debe ser llevado a un nivel cero de *otredad*, y dicho nivel no se encuentra sino en el papel continuo de víctima, de espectador atónito de mi mal recayendo sobre él, haciéndole cada vez más conciente de que ha de morir, de que ha de contemplar imposibilitado mi mecánica sadiana que le elimina en tanto que otro. Sólo así me vengo del mal del mundo, del mal universal, de ese Mal avalado por un demiurgo cruel e injusto al que sólo es posible injuriar, aun al precio de ser entregado yo mismo al cadalso, pues ese yo es también un otro, *Je est un autre*.

Y es que la puesta en escena de la muerte del *otro* a manos del perverso sadiano no implica una anulación de la *otredad* en tanto que reflejo de la condición más íntima del victimario, sino que dicha muerte es al mismo tiempo la suprema consciencia que de su mortalidad posee el perverso: su polimorfía es tan integral que el papel de verdugo es sólo una faceta de aquellas que éste está dispuesto a asumir en el gran circo de la naturaleza, y así su víctima es al mismo tiempo el vehículo que le anuncia su propia posibilidad de ser sometido a la muerte y a las peores vejaciones en orden a satisfacer el deseo de otro. Es decir, la anulación del otro implica al mismo tiempo para el perverso sadiano la más grande apuesta por la *otredad*, pues éste se asume como posible víctima de un otro al que estará permitido matarle según le

---

<sup>199</sup> Cfr. Hazard, Paul. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Traducido por Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial, 1998. p.25. «Se evadían con el pensamiento. Se partía, siguiendo a Robinson, sobre las olas inciertas; se corrían las aventuras y los peligros del mar; estallaba una tempestad que hacía zozobrar al navío. Pero el náufrago encontraba siempre una playa donde arribar, una naturaleza compasiva, un valle fértil, caza, frutas; había una compañera a su lado, o la encontraba por azar: entonces la pareja volvía a formar una sociedad, cuya sabiduría avergonzaba a Europa. Y esto pasaba en la isla de Felsenburg, en cualquier parte, en Utopía; o en una isla aún más difícil de alcanzar, que se llamaba *Die glücklichste Insel auf der ganzen Welt, oder das Land der Zufriedenheit*: la Isla más feliz del mundo entero, o el país del contento. Todos, los doctos y los frívolos, los iniciados y los profanos, los jóvenes y las mujeres y los viejos, estaban poseídos de la misma sed.»

conduzca su deseo, y es capaz de conducirse según dicho principio, de ahí que Blanchot escriba:

«...para el hombre integral, que es el todo del hombre, no hay mal posible. Si hace mal a otros, ¡qué voluptuosidad! Si los otros se lo hacen a él, ¡qué goce! La virtud le da placer, porque ella es débil y él la aplasta, y del vicio obtiene satisfacción por el desorden que engendra, aunque sea a sus expensas. Si vive, no hay acontecimiento de su existencia que no pueda considerarse feliz. Si muere, encuentra en su muerte un placer más grande aún y, en la conciencia de su destrucción el coronamiento de una vida que sólo justifica la necesidad de destruir. Es pues inaccesible a los demás. Nadie puede alcanzarlo, nada aliena su poder de ser él mismo y de gozar de sí mismo. Tal es el primer sentido de su soledad. Aun si en apariencia se convierte a su vez en víctima y esclavo, la violencia de sus pasiones que él sabe satisfacer en cualquier circunstancia le asegura la soberanía, le hace sentir que en todo momento, en la vida y en la muerte, se conserva todopoderoso.»<sup>200</sup>

En esa negación inmensa de Sade, cuyas consecuencias deben seguirse irremisiblemente incluso ante la propia disolución, la dinámica de la conciencia se encuentra ante su más absoluta fisura: lo absoluto de la otredad como *su afuera*, pero no en tanto que instrumentalización del otro, sino en tanto que dicha dinámica obedece a una ley que tarde o temprano habrá de identificar al *yo* con esa *otredad*; pues el perverso sadiano actúa en la negatividad de sí mismo en la medida en que la ley de su deseo hace de él víctima y verdugo, una ley cuya lógica subsume al yo en el otro que es víctima, pues cuando se es victimario se debe, según Sade, observar *la propia posibilidad sin oposiciones internas*, aceptada de antemano en una criminalidad que debe ser asumida no sólo por el sujeto, sino por todo el cuerpo social.

---

<sup>200</sup> *Op. cit. Lautréamont y Sade*. pp. 22-23

Ante ese panorama el sujeto deja de ser un hombre consciente cuyos actos poseen un epicentro de autoconservación y se entrega así a un deseo universal cuyo marasmo habrá de arrebatarse incluso al ser que posibilitaba dicha conciencia: entra así en el olvido de la *conciencia de sí* y la inocencia de todo devenir.

Nada más alejado de la animalidad, que por estar inserta en la ley de conservación de los individuos, está imposibilitada para practicar dicha negatividad transgresora: el hombre sadiano debe poseer una *monstruosidad integral* cuya transgresividad sea al mismo tiempo la negación de sí mismo: esa negación es la cima de su transgresión. Así, la transgresión es concebida como esencialmente humana, pero también paradójicamente, pues entraña la negación de la condición que de humanidad se tiene: se está más allá de todo lo humano, demasiado humano. Es desde este momento que podemos comenzar a atisbar en qué medida se complementan el *ultrahombre* nietzscheano y el *hombre soberano* de Sade.

No se trata de una conciencia alienada, sino de una conciencia que actúa a sabiendas de que la cima de su propio goce, concebido como su naturaleza más prístina, estriba en el grado de asunción de su condición de víctima no sólo posible, sino indefectiblemente futura, ya sea a manos de la naturaleza, ya sea a manos del libertino. De ahí que Justine, que huye siempre de este su asumirse como un otro que es víctima, caiga finalmente a manos de una naturaleza aún más cruel y definitiva. Y por eso Juliette, que se somete a la negación integral de su naturaleza, que no conserva para sí más que el libre flujo de su pasión perversa, termina incluso asesinando a grandes héroes del mal como Clairwil, mientras Noircœur, a su vez, asesinará al gran ministro criminal Saint-Fond, por lo que la lección es clara: ese olvido de sí de la criminalidad soberana concede a aquél dispuesto a asumirlo la recompensa de ser un *agente apático* de la muerte, de que la naturaleza se hipostasie en él como dador indiferente de sufrimiento y muerte, hipóstasis que sólo puede producirse por la polimorfia perversa del criminal sadiano, que le sitúa más allá del bien y del mal, pues «el hombre soberano es inaccesible al mal porque nadie puede hacerle mal; es el hombre de todas las pasiones y sus pasiones se complacen en todo.»<sup>201</sup>

---

<sup>201</sup> *Ibid.* p.20

#### IV. La transgresión inútil

En términos generales, es posible expresar la *noción de gasto* de Bataille en el sentido siguiente:

«El organismo vivo, en la situación que determinan los juegos de la energía en la superficie del globo, recibe en principio más energía de la necesaria para el mantenimiento de la vida. La energía (la riqueza) excedente puede ser utilizada para el crecimiento de un sistema (por ejemplo, de un organismo). Si el sistema no puede crecer más, o si el excedente no puede ser absorbido por entero por su crecimiento, hay que perderlo necesariamente, gastarlo, voluntariamente o no, gloriosamente o, por el contrario, de forma catastrófica.»<sup>202</sup>

Así pues, el *gasto* se manifiesta para el organismo vivo como la necesidad del derroche de energía, y ese derroche es concebido como lo contrario del trabajo en la medida en que el desarrollo del mismo tiene como objetivo fundamental la acumulación de energías para la conservación de la especie humana. Por ello, el *gasto* es asimilable a la noción de *fiesta* o *sacrificio* cuando se presenta voluntariamente; cuando no es así, las energías son derrochadas a través de guerras y revueltas sociales, en lo que Bataille llama *gasto ruinoso*.<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> Bataille, Georges. *La parte maldita, precedida de La noción de gasto*. Traducido por Francisco Muñoz de Escalona. Barcelona: Icaria, 1987. pp.57-58

<sup>203</sup> «Nuestra ignorancia solamente tiene este efecto incontestable, obligarnos a *sufrir* lo que hubiéramos podido, de haber sabido, *operar* a nuestro antojo. Nos priva de la elección de una exudación que nos podría agradar. Sobre todo, lleva a los hombres y a sus obras a destrucciones catastróficas. Pues, si no tenemos la fuerza de destruir nosotros mismos la energía que, sobra, tampoco podrá ser utilizada. Y, como un animal salvaje, que no se puede controlar, es ella la que nos destruye, es decir, nosotros mismos hacemos inevitables los peligros de la explosión.» *Ibid.* pp.59-60

Sin embargo, esa *voluntad de sacrificio* no se presenta a las sociedades o al individuo de forma consciente sino más bien inconscientemente; el corpus social tiende a él de forma que éste queda asimilado a una necesidad ineluctable, esto es, el rasgo de *inutilidad* que el sacrificio tiene, se supedita a algo que se considera un fin en sí mismo y que necesariamente trasciende lo racional, en la medida en que lo racional es el fundamento del trabajo y el derroche constituye su antítesis más palmaria.

Así, el hombre se encuentra en el mundo como una criatura paradójica que por el trabajo asciende más allá de su animalidad a través del movimiento de la razón que fundamenta al primero, pero que también por éste debe acceder a espacios de irracionalidad si no quiere que el exceso de energía acumulada le destruya finalmente a él mismo. Esos elementos trascendentes a los que se asimila el *gasto* en el universo humano son por ejemplo las religiones y la gloria o *rango*, que constituyen un *principio de pérdida*:

«La actividad humana no es enteramente reducible a procesos de producción y conservación, y la consumición puede ser dividida en dos partes distintas. La primera, reducible, está representada por el uso de un mínimo necesario a los individuos de una sociedad dada para la conservación de la vida y para la continuación de la actividad productiva. Se trata, pues, simplemente, de la condición fundamental de esta última. La segunda parte está representada por los llamados gastos improductivos: el lujo, los duelos, las guerras, la construcción de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (es decir, desviada de la actividad genital), que representan actividades que, al menos en condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas. Por ello, es necesario reservar el nombre de *gasto* para estas formas improductivas, con exclusión de todos los modos de consumición que sirven como medio de producción. A pesar de que siempre resulte posible oponer unas a otras, las diversas formas enumeradas constituyen un conjunto caracterizado por el hecho de que, en cualquier caso,

el énfasis se sitúa en la pérdida, la cual debe ser lo más grande posible para que adquiriera su verdadero sentido.»<sup>204</sup>

En efecto, la fiesta, las pirámides, los templos y los gastos muchas veces monumentales de los ritos suntuarios, representan desde el punto de vista del trabajo un *gasto inútil*; un derroche de energía que contraviene los principios de su economía de conservación. La producción, como función del trabajo, excluye de su lógica la pérdida; y a la razón, en la medida en que emerge por y con el trabajo, la pérdida se le presenta siempre como el máximo anatema.

Así pues, el hombre se encuentra en la naturaleza como en un mar de despilfarro de energía, de una energía que se dona sin contrapartida y a la que no es posible asimilar absolutamente, por lo que los seres deben siempre constituirse como seres del despilfarro, ascendiendo cada vez más en una cadena que va desde la energía solar<sup>205</sup>, pasando por los organismos vegetales, los herbívoros y depredadores, hasta llegar al hombre, pues «el hombre es, de todos

---

<sup>204</sup> *Op. cit. La parte maldita...* p.28

<sup>205</sup> «Hablaré rápidamente de las condiciones más generales de la vida. Sólo insistiré sobre un hecho de importancia decisiva: la energía solar es el origen de su exuberante desarrollo. La fuente y la esencia de nuestra riqueza se encuentra en la radiación del sol, la cual dispensa energía —riqueza— sin contrapartida. El sol da sin recibir; los hombres se dieron cuenta de esto mucho antes de que la astrofísica midiera esta prodigalidad incesante, ya que veían cómo él sol madura las cosechas y unían el esplendor que lo caracteriza al gesto de quien da sin recibir. En este momento es necesario considerar un doble origen de los juicios morales. Antiguamente el valor residía en la gloria improductiva, mientras que en nuestros días se hace depender de la producción; se pone el énfasis en la adquisición de energía más que en su gasto. La gloria misma se justifica por las consecuencias de un hecho glorioso en la esfera de la utilidad. Aunque obnubilado por el juicio práctico —y por la moral cristiana—, el sentimiento arcaico está vivo todavía, puede encontrárselo, en particular, en la protesta romántica contra el mundo burgués; no desaparece de un modo absoluto más que en las concepciones clásicas de la economía. La radiación solar tiene como efecto la superabundancia de la energía en la superficie del globo. Pero, en principio, la materia viva recibe esta energía y la acumula en los límites establecidos por el espacio al que puede acceder. A continuación, la irradia o dilapida, pero antes de dedicar una parte apreciable de la energía acumulada a la radiación, la utiliza al máximo en el crecimiento. Sólo la imposibilidad de continuar el crecimiento da paso a la dilapidación. El verdadero excedente no comienza más que después de que haya quedado limitado el crecimiento del individuo o del grupo.» *Ibid.* pp.64-65

los seres vivientes, el más apto para consumir intensamente, lujosamente, el excedente de energía que la presión de la vida se propone en abrasamientos conformes al origen solar de su movimiento».<sup>206</sup>

Por ello se puede decir que la naturaleza *destruye inútilmente* en un incesante movimiento de *gasto* de la energía acumulada, y que el hombre se encuentra en ella como un ser enigmático que está en condiciones de consumir ostensiblemente como ningún otro organismo vivo, pero al mismo tiempo debe su vida y su permanencia como género, a la técnica de su trabajo racional, que se contrapone radicalmente y en principio a la pérdida de lo que por él se acumula. En el hombre habita por un lado la necesidad racional de supeditarse a su trabajo, pero también el irracional impulso de gastar inútilmente, de derrochar una energía que de otro modo también le destruiría, pero que se contrapone al proyecto racional de la *communitas normativa*, que interviene sobre ese impulso para marginar la destrucción de sí misma.

Así pues, es posible volver a decir con Sade que en la medida en que el criminal sadiano destruye se asemeja a la naturaleza, pero que también es absorbido en su fondo de irracionalidad, pues la destrucción y el despilfarro son por esencia *el otro lado de la razón*, su *afuera*, pues la razón es sólo el rasgo humano del trabajo de producción y conservación de la especie. En efecto, son continuas en Sade las descripciones de grandes despilfarros, sus libertinos son capaces de beber toneles de vino y cantidades astronómicas de comida en un solo día<sup>207</sup>, basta observar los banquetes –escenario de sus depravaciones– que Juliette prepara para Saint-Fond, así como los detalles de las comilonas de los cuatro señores de *Las 120 jornadas*, para darse cuenta que en Sade es casi una obsesión destacar profusamente el despilfarro absoluto de sus protagonistas.

---

<sup>206</sup> *Ibid.* p.73

<sup>207</sup> De los cuales se excluye casi siempre todo vegetal, para ceñirse ostensiblemente a las carnes, lo que desde el punto de vista del *principio de pérdida*, vendría a significar una voluntad por gastar aquello que mayor cantidad de energía ha acumulado en el proceso de la vida.

Por ello podemos decir que la transgresión sadiana es esencial y ostensiblemente *inútil*, pues no procura más que la absoluta destrucción y la negación inmensa de la conservación racional de la energía y el individuo; en efecto, nunca en Sade la transgresión se asimila a un fin externo a sí misma, nunca es la vía para acceder a un espacio de racionalidad dentro de un orden social, sino que se transgrede *inútilmente*, para continuar corrompiendo y pervirtiendo sin límites, en un movimiento de la transgresión gravitando sobre sí misma, con un despilfarro e inutilidad absolutas. De ahí la extraña escena entre Saint-Fond y Juliette, en la que éste primero le hace besar su banda de ministro real, por la que obtiene las prebendas más atroces, para después exigirle que defeque sobre ella:

«...por una manía muy extraordinaria, me hizo mancillar aquello de donde obtenía sus más poderosos motivos de orgullo: exigió que cagase sobre su Espíritu Santo y me envolvió el culo con su banda azul.

Ante la sorpresa que yo demostré ante esta acción:

—Juliette —me respondió—, quiero mostrarte con esto que todos estos trapos, que están hechos para emocionar a los tontos, no se imponen de ninguna manera al filósofo.

—Pero ¿no acabáis de hacérmelo besar?

—Eso es verdad; pero de la misma forma que estos juguetes motivan mi orgullo, igualmente lo pongo en profanarlos: éstas son rarezas que no son conocidas más que en libertinos como yo.»<sup>208</sup>

Pues en efecto, la transgresión del libertino no contiene en sí más que su pureza, sólo aspira a sí misma, *inútilmente*, y por ello no está supeditada a la obtención de la gloria, el *status* o las riquezas, sino que se aspira a éstos sólo como medios para refinar la absoluta transgresión, aún cuando la falsedad y la hipocresía del libertino la disimulen. Ahora bien, de lo anterior se derivan importantes conclusiones: a) el mal es el reverso de la razón, que quiere la conservación, y así, podemos decir con Blake: «Good is the passive that obeys Reason. Evil is the active springing from Energy.»

---

<sup>208</sup> *Op. cit. Juliette...* p.187

Pues el mal es, desde el anterior punto de vista, el derroche de la energía sin medida, sin razón, mientras que el bien es aquello que se supedita a la razón normativa de la supervivencia de la especie; b) el libertino sadiano no necesita dar cuenta de los porqués de su mal, pues ello implicaría un supeditarse a la razón normativa y haría de su acto parte de una dialéctica racional<sup>209</sup> en la que éste sería finalmente *asimilado*, homogeneizado; pero el mal es lo absoluto heterogéneo<sup>210</sup>; c) la anterior asimilación a la naturaleza significa el retorno a la animalidad, por lo que el monstruo sadiano opera un regreso al sustrato de divinidad del hombre, divinidad separada dramáticamente por las religiones tradicionales en dos opuestos radicales: lo profano identificado al mal, y lo divino como Bien; por esta identificación el criminal sadiano se convierte en una especie de *sacerdote del mal*; y este sacerdocio del mal cobra mayor importancia en la medida en que logremos ver al texto sadiano como una gran *Bildungsroman* iniciática, como escribe Blanchot: «*Juliette* es una especie de *Bildungsroman*, un libro de aprendizaje donde aprendemos a reconocer la lenta formación de un alma enérgica.»<sup>211</sup>

## V. La conciencia como objeto de deseo

---

<sup>209</sup> El grado de *locura* de un individuo juzgado disminuye en la medida en que éste es capaz de aceptar prístinamente dicha culpabilidad, y, en que, en el sentido en que lo hace, en es capaz de unirse a la razón de la jurisprudencia que le juzga. Así pues, el grado de locura estriba en la capacidad del individuo para aceptar una razón que le juzga como una con quien se puede dialogar, como una razón a quien se acepta como interlocutora. Pero la interlocución queda anulada, y dicha anulación es el diagnóstico *de facto* de la locura, cuando el individuo se muestra indefectiblemente en el límite de dicha razón, cuando cuestiona sus últimos fundamentos; por eso Sade fue diagnosticado y tratado como loco y no como criminal: se pretendía que dialogara en sintonía con la razón juzgante. Al no hacerlo, pasaba a estar del lado de los anormales, de los locos. Pero es hora de retomar su *razón*, la razón de Sade, y de mostrar como ésta se antepone frontalmente a la que le juzgaba –y que le juzgaría–, y como ambas resultan ser inconmensurables.

<sup>210</sup> *Vid.* Bataille, Georges. «El valor de uso de D.A.F. Sade». *En: Obras escogidas*. Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Barral Editores, 1974. pp. 244-266

<sup>211</sup> *Op. cit.* *Lautréamont y Sade*. p.48

¿Qué es lo que Sade pretende cuando lleva hasta sus últimas consecuencias la fractura de la sexualidad convencional de los hombres? ¿Es sólo una herida paradójica sobre la sexualidad moderna y sus prácticas, o es acaso una herida puesta sobre lo humano en tanto que todo cuerpo social se asentaría sobre los principios derruidos por la pluma del marqués? ¿Se trata, en suma, sólo de fracturarla por fracturarla en un juego de perpetua insurrección, o de llegar así a una nueva sexualidad y con ella a un nuevo modo de ser del hombre? ¿O se trata, por el contrario, de identificar a la misma como el vehículo sintomático de una suma de *prejuicios* por destruir, y que al ser destruidos alumbraría un nuevo horizonte humano, un nuevo modo de ser del hombre, tanto en los términos más íntimos como en términos políticos?

No creemos que se encuentre en Sade ningún ideal político que no esté de antemano sumido en una utopía necesaria y que actúa sólo como un ingrediente más de la transgresión, como un cuadro desmesurado que el libertino opone radicalmente a la constitución de todo corpus social en la pretensión no de adecuarlo, no de revolucionarlo, sino de hacer de éste la irrisión del *unicum*, del monstruo sadiano que opone su soberanía a toda manifestación de un orden social universal y no marginal; pues Sade sabe que aun la dogmatización universal de algo así como su evangelio del mal implicaría *a priori* la necesidad de transgredirlo, por ello intenta llevar su rebeldía hacia un límite inconcebible, hacia un límite en que lo político sólo puede ser una paradoja horrible, cualquier pretensión de instalar universalmente un juego de reglas se enfrenta a la transgresión del libertino soberano que en su pretensión de *unicum* hace imposible toda politización de su condición en un sentido tradicional, toda universalización de algo así como su doctrina, su experiencia es soberana e incommensurable con una *polis*, y se resuelve más bien como aquello que llamó Bataille una *organización asocial*; pues la esencia de su transgresión estriba en su capacidad para victimizar al *otro*.

«...la fase posrevolucionaria implica por una parte la necesidad de una escisión entre la organización política y económica de la sociedad y por la otra de una organización antirreligiosa y asocial que tenga como objetivo la participación orgiástica en las diferentes formas de destrucción, es decir, la de la satisfacción colectiva de las necesidades que corresponden a la exigencia de provocar la excitación violenta que resulta de la expulsión de los elementos

heterogéneos. Una organización así no puede tener otra concepción de la moral diferente de aquella que, por vez primera, profesó escandalosamente el marqués de Sade.»<sup>212</sup>

Así, se trata de subrayar, a través del escándalo y de la continua injuria contra las prácticas sexuales más comunes, en tanto que en éstas aún habla la razón normativa, la razón de Estado, de la *polis*; y se convierte así en la instauración de la necesidad de violar continuamente las relaciones de poder mantenidas desde las instituciones de cualquier organismo social hacia el hablar y el cuerpo de los individuos, y de hacer con ello evidente que la fractura de las mismas pone en evidencia a su vez lo escandaloso de dicha sujeción, al mismo tiempo que nos arroja hacia el límite paradójico en que nuestro ser entra abiertamente en contraposición con todo lo social.

El hecho de que Sade disloque el deseo sexual de su objeto tradicional significa a su vez la irrupción de un nuevo espacio de deseos que hace del sujeto uno capaz de articularlo sólo en base a su propia autoafirmación: si éste era articulado únicamente en torno al coito heterosexual, la dislocación de sus dos agentes como elementos primordiales, a saber, la vagina y el falo, en tanto que objetos que resumen el deseo “normal” del hombre, y la inauguración de un cuerpo pleno de deseos, implicaba a su vez la inauguración de *un espacio libérrimo imposible* que destrona la moral imperante obligando al individuo a elegir su categoría dentro de los cuerpos deseantes, a inventarla, espacio que a su vez, en tanto que existan los hombres organizados socialmente, se hace imposible; de ahí que el libertino deba necesariamente transgredirlo, oponérsele, de ahí que el fundamento de su oposición sea la transgresión, y de ahí también que ésta deba contener una lujuria exacerbada derivada de dicha transgresión, del crimen, pues el placer de la lujuria implicada en los actos transgresivos hacen de éste un movimiento con un saldo tangible para el criminal: es decir, en la medida en que la transgresión no implica un deseo de revolución que pretende la instauración de *otro orden*, el placer se convierte en aquello que la salva de su gratuidad, y por ello el libertino debe esforzarse continuamente en encontrar en el crimen dicho saldo;

---

<sup>212</sup> *Op. cit.* «La función de D.A.F. de Sade». pp.419-420

así, cuando Juliette asesina a su padre en medio de suplicios horribles, Noirceuil le felicita de este modo:

«Podemos estar seguros de que Juliette llegará tan lejos como quiera. Pero que nunca se quede a medio camino, que jamás vuelva la cabeza hacia atrás a no ser para reprocharse su escaso progreso y no para asombrarse de la magnitud del camino que ha hecho.»<sup>213</sup>

Pero Clairwil le reprocha:

«—Yo quiero más —dice Clairwil—, os repito que exijo de ella que haga el mal, no para excitarse a la lujuria, como creo que ella hace, sino por el solo placer de cometerlo. *Quiero que encuentre en el mal, desprovisto de toda lujuria, la completa voluptuosidad que ella encuentra en la lujuria; quiero que no tenga necesidad de ningún vehículo para ejercer el mal.* Que, una vez en esta situación, experimente todos los atractivos excitantes del libertinaje, ¡en buena hora!, pero no quiero que necesite excitarse para hacer un crimen, porque entonces de esta forma de conducirse resultará que en cuanto su temperamento se marchite ya no se atreverá a entregarse a ningún extravío; en lugar de por este medio que estoy indicando, encontrará el fuego de las pasiones en el crimen. Ya no necesitará excitarse para cometer un crimen; pero al cometer ese crimen deseará excitarse. Creo que es imposible explicarse con mayor claridad.»<sup>214</sup>

Y Juliette concluye asintiendo:

---

<sup>213</sup> *Op. cit. Juliette...* p.380

<sup>214</sup> *Ídem.*

«...en este momento amo el mal por sí mismo; sólo en su seno se encienden mis placeres, y para mí no existiría ninguna voluptuosidad si el crimen no la amenizase.»<sup>215</sup>

Y es que en la medida en que la transgresión del libertino inaugura toda posibilidad sobre los cuerpos, transmuta, paradójicamente, al objeto de deseo en algo *intangible*, pues éste no se encuentra ya en ninguna parte física del otro: dado que cada parte puede ser susceptible de desencadenar el goce sexual del monstruo libertino, en esa medida el todo elimina la especificidad del objeto físico, pues no hay nada esencial en el cuerpo que sea *a priori* un objeto de deseo, sino que éste se convierte en una geografía plena de vehículos del mismo, en significantes de otro oscuro objeto: la conciencia, la razón.

En esos individuos perpetuamente victimizados de *Las 120 jornadas*, a los que se ha sodomizado, violado, a lo que se les han mutilado los genitales y que han sido desmembrados, se hace patente que ninguna de sus partes masacradas anula a su vez el deseo, por lo que éste subyace sólo en la medida en que en dicho cuerpo habita aún la conciencia de un hombre que le *anima*; así, el oscuro objeto de deseo del libertino sadiano se vuelve incorpóreo: es la conciencia sufriente ante la muerte.

Pues dicho deseo subsiste sólo en la medida en que subsisten a su vez los estertores de un cuerpo que expira sufriendo, agonía que ostensible y deliberadamente se asienta desde el principio en la conciencia de la víctima: «para el mundo ya habéis muerto»<sup>216</sup>, dicen los héroes de *Las 120 jornadas*, pues la agonía comienza y termina en la *psique*, y de ahí que las escenas de necrofilia sean tan escasas en Sade y casi siempre se produzcan como un arrebato de frustración.

Sin embargo, esa conciencia que por la transgresión aparece para el libertino sadiano como su objeto de deseo, *no es la conciencia del prójimo*, sino que el cuerpo victimizado aparece ante él como el espejo cuyos movimientos contienen el significado de su propia conciencia:

---

<sup>215</sup> *Ibid.* pp.380-381 (las cursivas son nuestras)

<sup>216</sup> Sade, D.A.F. *Las 120 jornadas de Sodoma*. Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Tusquets, 2006. p. 61

en esos movimientos desesperados el libertino observa su propia conciencia de muerte, que constituye al mismo tiempo tanto la constancia de lo ínfimo de su soberanía como el lugar del que parte el movimiento de su transgresión para adquirirla: su transgresión se hace infinita porque quiere destruir esa conciencia, que en el éxtasis criminal se olvida, pero que no dejará de existir sino hasta la propia muerte del libertino. Al hacer el mal, obra como la naturaleza que da una muerte indiferente a todos los seres, y por esa maldad la primera se hipostasia en él como agente ejecutor; pero de esa especie de deificación del monstruo libertino, emerge al mismo tiempo la amplificación de su conciencia de muerte, que debe por ello ser continuamente suspendida con una cantidad mayor de crímenes y cada vez más atroces o «refinados».

Para esta psicogénesis del monstruo libertino, cuya conciencia de sí expropia en su infinita transgresión, es preciso excluir a toda costa, para una correcta instauración de su deseo criminal, la conciencia remordiente. En efecto, el remordimiento constituiría el movimiento espiritual que aniquilaría la sangre fría del criminal sadiano, y atestiguaría en sí la pervivencia de la razón normativa como virtud:

«...el remordimiento no es más que una reminiscencia fastidiosa, resultado de las leyes y de las costumbres adoptadas, pero que de ninguna manera depende de la especie del delito.»<sup>217</sup>

El método para eliminarlo es el siguiente:

«—En verdad, Juliette [...], tu conciencia todavía no está como yo desearía; lo que yo exijo es que llegue a ser tan *torcida* que nunca pueda volver a ponerse recta; habría que utilizar mis métodos para llegar a este punto. Estos métodos, querida amiga, consisten en hacer al momento, a sangre fría, lo mismo que, hecho en la embriaguez, ha podido después darnos remordimientos. De esta manera, se resquebraja la virtud cuando intenta ascender, y esta costumbre de

---

<sup>217</sup> *Op. cit. Juliette...* p.17

aguijonearla positivamente en el instante en que aprovechando la calma de los sentidos desea reaparecer, es una de las formas más seguras de aniquilarla para siempre. Utiliza este secreto, es infalible; en cuanto un momento de calma permite que la virtud llegue hasta ti bajo la forma de remordimiento (porque siempre utiliza el enmascaramiento para tranquilizarnos), en cuanto te des cuenta de esto, haz en ese preciso momento la cosa de la que ibas a lamentarte: a la cuarta vez, ya no oirás nada y estarás tranquila toda tu vida. Pero se necesita mucha fuerza para eso; porque es la ilusión lo que sostiene el crimen, y a un alma débil se le hace muy difícil cometerlo cuando está relajada; sin embargo el secreto es seguro: digo más, es que incluso por virtud, ya no concebirás el arrepentimiento, porque habrás adquirido la costumbre de hacer mal en cuanto se muestra, y para no hacer mal, impedirás que aparezca. ¡Oh, Juliette! puedes estar segura, es difícil darte un consejo mejor sobre esta importante materia, puedes darte cuenta, ya que te enseña a vencer totalmente la más penosa de las situaciones, bien que quieras combatirla por el vicio, bien que quieras destruirla por la virtud.»<sup>218</sup>

Estamos ante la invención de una moral, de una moral que depende única y exclusivamente del individuo republicano que posee desde ahora la soberanía de sí mismo, de ahí que en ese espacio nuevo de espectros de deseo, no es posible que sigan existiendo leyes que coarten ninguna clase de deseos; de ahí la *advertencia* de Sade al inicio de *Las 120 jornadas de Sodoma*:

«Es ahora, querido lector, cuando hay que preparar tu corazón y tu espíritu al relato más impuro que jamás ha sido hecho desde que el mundo existe, no encontrándose un libro semejante ni en los antiguos ni en los modernos. Imagínate que todo goce honesto o prescrito por esta bestia de la que hablas incesantemente sin conocerla y que tú llamas naturaleza, que estos goces, digo, serán expresamente excluidos de este libro, y cuando los encuentres, por

---

<sup>218</sup> *Ibid.* pp.359-360 (las cursivas son nuestras)

azar, será siempre porque irán acompañados de algún crimen o coloreados por alguna infamia. Sin duda, muchos de todos los descarríos que verás pintados te disgustarán, lo sé, pero habrá algunos que te calentarán hasta el punto de hacerte eyacular, y esto es todo lo que queremos. *Si no lo dijéramos todo, no lo analizáramos todo, ¿cómo quieres que hubiésemos podido adivinar lo que te conviene?* Eres tú quien debe cogerlo y dejar el resto; otro hará lo mismo; y poco a poco todo habrá encontrado su lugar. Se trata de la historia de un magnífico banquete en el que 600 platos diferentes se ofrecen a tu apetito. ¿Te los comes todos? No, sin duda, pero este número prodigioso amplía los límites de tu elección, y, encantado por este aumento de facultades no se te ocurre regañar al anfitrión que te obsequia. Haz lo mismo aquí: elige y deja el resto, sin declamar contra este resto, únicamente porque no tiene el talento de gustarte. Piensa que gustará a otros, y sé filósofo.»<sup>219</sup>

El juego de la verdad en Sade consiste en la intuición de una transparencia en la mecánica de los deseos del sujeto, *eso es filosofía*, y esa impudicia estriba en la desnudez de los cuerpos deseantes, en su absoluta exuberancia, por lo que cuando se alega que es preciso mentir, simular, es sólo para conferir al sujeto deseante una mayor dosis de transparencia respecto de sí mismo, aunque sea en la oscuridad de las cofradías libertinas o en el anonimato de los prostíbulos y los serrallos; pues se trata de una transparencia, de una verdad, que acomete a las almas incluso en los lugares más recónditos, recurriendo si es preciso a la hipocresía y la maquinación. Por ello podríamos muy bien decir que en Sade encontramos, acaso desde la filosofía helenística y por más paradójico que resulte, un resurgimiento de la espiritualidad occidental, al menos como la comprendió Foucault:

«Llamemos “filosofía”, si quieren, a esta forma de pensamiento que se interroga, no desde luego sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda o no se pueda distinguir una de otra. Llamemos “filosofía” a la forma de

---

<sup>219</sup> *Op. cit. Las 120 jornadas de Sodoma*. pp. 64-65 (las cursivas son nuestras)

pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos “filosofía” a eso, creo que podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad.»<sup>220</sup>

Y es que en el corpus sadiano existe toda una serie de *ejercicios espirituales* cuya intención primordial no es de ninguna manera darnos un acceso epistemológico a la verdad, sino darnos únicamente el acceso a *nuestra verdad*, a aquello que Bataille llamó la «medida del espíritu humano»; por ello esa *verdad* se encuentra desde ahora en una mecánica prístina de los deseos del sujeto, en un fluir de los mismos más allá de todo límite que no sea el de la propia pasión interior; se trata de una transparencia del sujeto hacia la casi siempre monstruosa voluptuosidad íntima, y de su asunción sin recatos. Todo debe ser sacrificado en orden a lubricar esa máquina del deseo que constituye desde ahora el cuerpo libertino, un cuerpo en que cada centímetro, actividad, postura y orificio es susceptible de ser reinventado como objeto o mecánica de la lubricidad: ése es el espacio único de esa verdad.

En este sentido, Sade destruye justo aquello que mejor consideraríamos como el asiento nodal de nuestro andamiaje tradicional de deseos: *corazón, alma, conciencia y amor*, que son reducidos a meras quimeras:

«¿Qué es el amor? Sólo cabe considerarlo como el efecto resultante de las cualidades de un objeto bello sobre nosotros. Tales efectos nos transportan,

---

<sup>220</sup> Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Traducido por Horacio Pons. México: FCE, 2002. p.33

nos encienden. Si poseemos ese objeto, estamos contentos. Si nos resulta imposible tenerlo, desesperamos.»<sup>221</sup>

«... no escuchéis nunca a vuestro corazón, mi niña; es el guía más falso que hayamos recibido de la naturaleza.»<sup>222</sup>

«En lo que yo hago no interviene para nada el amor, sentimientos caballeresco que desprecio soberanamente y jamás invadió mi corazón...»<sup>223</sup>

Y suplidos por una genitalidad pensante y desnuda, en donde los placeres son producto de una cuidadosa escenificación racional de su praxis, como si asistiéramos ante un juicio sumario de lo sexual y apareciera por ello en escena cada detalle, cada variación posible del objeto juzgado, cada combinación de seres, posturas, jaculatorias, y, en suma, cada posible práctica ligada a dicho objeto. Se trata de una objetividad que quiere hacer del placer algo por asentarse en una genitalidad racionalizante y organizada, y por ello son sometidos uno a uno todos los tradicionales movimientos psíquicos que le ligaban a una práctica no sometida a la razón, sino excluyente de la misma y más bien *inspirada*, debida a desplazamientos inconscientes de la psique. Se trata de ir paso a paso de regreso por la construcción de dichos movimientos psíquicos para revelar que no obedecen a nada innato o inspirado, sino a una construcción artificial, emanada cuidadosamente de la civilización, y que cada individuo debe destruir como precio a pagar por *su verdad*. De ahí que el duque de Blangis, después de interrumpir el relato de Duclos para indagar las causas de la antipatía hacia su madre, concluya: «*Esto afecta a la historia del corazón humano, que es lo que trabajamos de manera especial.*»<sup>224</sup>

### § 3. LA RAZÓN PARADÓJICA

---

<sup>221</sup> *Op. cit. La filosofía en el tocador.* p.115

<sup>222</sup> *Ibid.* p.176

<sup>223</sup> *Op. cit. Justina...* p.301

<sup>224</sup> *Op. cit. Las 120 jornadas...* p.98

## I. El atentado contra la *polis* o la utopía de Sodoma

Desde hace tiempo podemos decir –desde Freud y desde la antropología del siglo XX–, que sobre la sexualidad se halla cimentado el *nodus* del edificio social, y que los interdictos que pesan sobre ella constituyen algo así como la primera piedra del andamiaje civilizatorio, de la cultura. Y acaso debemos a Sade, si bien no en fórmulas explícitas, la expresión de dicho principio de una manera a la vez indirecta pero también radical: cuando se ha leído a Sade no es posible dejar de paladear la sensación de que si todo hombre se asemejara en sus comportamientos sexuales al libertino sadiano, la sociedad de los hombres dejaría de existir. Sobre la excitación de esa sensación opera el texto sadiano interminablemente, una y otra vez declara la absoluta negación del universo sobre las normas que sustentan la *polis*. Para ello debe en primer lugar defenestrar todo vínculo formal entre los hombres: todo lazo social y consanguíneo es para el héroe sadiano un lazo despreciable que debe continuamente transgredir, y hace del regodearse en esa transgresión una especie de declaración soberana del egoísmo del *unicum* respecto del mundo entero de lo social. Ahora bien, Lévi-Strauss expresa del siguiente modo el vínculo profundo entre la manifestación de lo social y el interdicto sexual:

«...la reglamentación de las relaciones entre los sexos constituye un *desborde de la cultura en el seno de la naturaleza*, por su parte la vida sexual es, en el seno de la naturaleza, un indicio de la vida social, ya que, de todos los instintos, el sexual es el único que para definirse necesita del estímulo de otro. [...] el instinto sexual, por ser él mismo natural, no constituye el paso de la naturaleza a la cultura, ya que eso sería inconcebible, pero explica una de las razones por las cuales en el terreno de la vida sexual, con preferencia a cualquier otro, es donde puede y debe operarse, forzosamente, el tránsito entre los dos órdenes.»<sup>225</sup>

---

<sup>225</sup> Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*. Traducido por Marie Therèse Cevasco. Barcelona: Paidós, 1981. p.45 (las cursivas son nuestras)

De ahí que el interdicto signifique el indicio más claro de *cultura*, pues su aparición «como un manantial llena en primer lugar las depresiones que rodean su origen...», constituye la intervención del hombre en el azar de la naturaleza para construir un orden más allá del reino de éste. Como intervención en ese universo azaroso, la prohibición del incesto<sup>226</sup> es su epítome, el interdicto por antonomasia:

«El *hecho de la regla*, encarado de manera por completo independiente de sus modalidades, constituye, en efecto, la esencia misma de la prohibición del incesto, ya que si la naturaleza abandona la alianza al azar y a lo indeterminado es imposible para la cultura no introducir un orden, de cualquier clase que sea, allí donde no existe ninguno. El papel primordial de la cultura es asegurar la existencia del grupo como grupo y, por lo tanto, sustituir en este dominio, como en todos los demás, el azar por la organización. La prohibición del incesto constituye cierta forma –y hasta formas muy diversas– de intervención. Pero antes que cualquier otra cosa, ella es intervención; aun más exactamente, ella es la Intervención.»<sup>227</sup>

De manera que podemos decir con Lévi-Strauss que es por la *regla* que el hombre opera un tránsito entre naturaleza y cultura<sup>228</sup>, entre animalidad y humanidad, estableciendo un orden

---

<sup>226</sup> Aun cuando podría pensarse que al hablar del incesto se habla sólo de una clase de perversión, Lévi-Strauss insiste en que la investigación sobre el problema del incesto intenta responder a la siguiente cuestión nodal: «El problema del incesto consiste en preguntarse qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sexos.» *Ibid.* p.57

<sup>227</sup> *Ibid.* p.68

<sup>228</sup> «La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura.» *Ibid.* p.59 “...en su aspecto puramente formal la prohibición del incesto no es más que la afirmación, por parte del grupo, de que en materia de relaciones sexuales *no se puede hacer cualquier cosa*. El aspecto positivo de la prohibición es marcar un comienzo de organización.» *Ibid.* p.80

que significa la *alianza*<sup>229</sup> entre los hombres para la supervivencia de la *polis*. Ese universo de la norma instauro, siempre en orden a impedir el *bellum omnium contra omnes*, un espacio de convivencia bajo la égida de una legislación moral<sup>230</sup>, misma que se caracteriza principalmente por el principio de reciprocidad<sup>231</sup>.

Desde este punto de vista, la transgresión representa para la alianza de la *polis* una *intervención sobre la intervención* que es el interdicto que la funda, y es por ello al mismo tiempo *cultura* que negación de la misma. Pues no es posible concebir que la transgresión fuese una especie de vuelta al vacío del interdicto, como una reinstauración del azar original de las relaciones entre los sexos, cosa imposible: desde el momento en que hay interdicto su violación es ya algo que se produce en un espacio que él llena, se viola la alianza en los espacios en que ésta existe, «la sociedad no prohíbe más que lo que ella misma suscita», dice Lévi-Strauss<sup>232</sup>; y ello significa que una vez instaurado el interdicto es imposible volver atrás, pues cualquier intento por volver al caos primigenio es un movimiento que avanza contra éste, y no existe sino por el mismo: toda transgresión chapotea en las aguas de ese manantial que colma todo lo social, que es lo social. De ahí que la transgresión en Sade sea infinita, pues en la medida en que es íntegra debe cada vez vaciarse de lo social, sin ser nunca reivindicación de algo externa a ella misma, su lógica exige que no sea revolucionaria o que *su revolución sea el imposible*; la transgresión es vacía si debe ser tal, no se trata de un principio regulativo, pues no debe contener más que el puro movimiento de sí misma, con lo que se trata de un absoluto: La Transgresión; y es por eso que un lugar para ella es siempre una *utopía*: la descripción de Sodoma consiste más bien en poner de manifiesto el proceso mismo de intentar alcanzar ese límite, y no en una teoría o un sistema; por ello podemos decir de Sade lo que Bataille de Baudelaire, que «*quiso lo imposible hasta el límite*»<sup>233</sup>:

---

<sup>229</sup> «Desde el punto de vista más general, la prohibición del incesto expresa el pasaje del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza.» *Ibid.* p.66

<sup>230</sup> Ahora bien, debemos sin duda a Sade la intuición fundamental de que el dique contra la anarquía absoluta no se encuentra solamente cimentado sobre la legislación formal sino sobre todo y fundamentalmente sobre el interdicto profundo de lo sexual, y de que por y hacia él tienden los deseos más violentos del hombre.

<sup>231</sup> Lévi-Strauss, Claude. «El principio de reciprocidad». *En: Op. cit. Las estructuras elementales...* pp.91-108

<sup>232</sup> *Ibid.* p.52

<sup>233</sup> *Op. cit. La literatura y el mal.* p.43

«Sade fue el primero que en la soledad de la prisión dio expresión razonada a esos movimientos incontrolables, sobre cuya negación ha fundado la conciencia el edificio social y la imagen del hombre. Para ello tuvo que ir a contracorriente e impugnar todo lo que los demás consideraban inamovible. Sus libros producen la sensación de que, con una resolución exasperada, quería lo imposible y el envés de la vida: tuvo la firme decisión del ama de casa que, deseando terminar, desuella un conejo con un movimiento seguro (también el ama de casa revela el reverso de la verdad y, en ese caso, el reverso es también el corazón de la verdad.)»<sup>234</sup>

Pero la transgresión como el imposible implica una heterotopía absoluta, una permanente puesta en entredicho de todo aquello que conduzca a un orden social, a cualquier *polis* en la medida en que finalmente ésta erigirá sus propios interdictos, y es por ello que esa utopía de Sodoma queda anulada como principio regulativo: no hay lugar posible, siempre es otro lugar su territorio, siempre es *Otro* su espacio, siempre *el afuera*.

La transgresión como intervención sobre la intervención significa que no se desea una modificación de la forma en que se interviene, que implicaría que la transgresión contuviera una *idea sobre la polis*, sino que se quiere la anulación del interdicto en tanto que éste es la intervención por antonomasia, pero en la medida en que ello le absorbe siempre, la transgresión se convierte en un movimiento absoluto e infinito, que debe cada vez ir ascendiendo mientras es absorbida, *usque ad inferna*.

De ahí el contenido paradójico de la transgresión, y por eso Sade no deja de apelar a la Naturaleza como madre suprema e interioridad perdida, pero tampoco puede dejar de ser sacrílego respecto a los valores y entidades divinas que sustentan el interdicto, a pesar de que niegue su existencia.

---

<sup>234</sup> *Ibid.* p.114

De lo anterior se desprende también la indisoluble unión de la Transgresión con la lujuria, pues ya que la Intervención es un interdicto sexual y sobre él se funda la arquitectura de la *polis*, el libertino debe asimismo fundar su transgresión sobre el deseo sexual, ya que de esta forma responde con un movimiento de absoluta inversión de la lógica del interdicto; sólo la lujuria, como elemento indisociable de la transgresión, puede operar la corrupción de la *alianza* sobre la que está apuntalada la *polis*, es decir, la transgresión existe sólo dentro de los límites de la perversión y viceversa.

Así, *Sodoma* representa el revés de la *polis ideal* en el sentido en que es la utopía de los placeres desmesurados encarnados en la transgresión de los vínculos sexuales que fundan lo social, es la transgresión como absoluto utópico arrasada en tanto que corpus social, cuya aniquilación proviene a su vez del bien como absoluto, de Dios mismo. Sodoma es la ciudad imposible, la ciudad que por albergar la violación de los interdictos sexuales se hace imposible en tanto que *polis*: su violación es la violación de todo pacto político, epítome del Bien, que es el bien social. La existencia de Sodoma es una paradoja, arrasada por Dios a fuego y lava; Sade la escenifica y su escenificación tiene por objeto hacer de su posibilidad literaria un pensamiento que consuma la imaginación de los hombres en tanto que *posibilidad* de sí mismos, de todos los hombres, algo cuya existencia *debe horrorizar*:

«...vos habéis debido observar que mis más dulces goces con vos son aquellos en los que, dando salida a nuestras dos cabezas, creamos entes de lubricidad cuya existencia es desgraciadamente imposible. ¡Oh Juliette!, ¡qué deliciosos son los placeres de la imaginación y qué voluptuosamente se recorren todos los caminos que nos ofrece su brillante carrera! Convén, querido ángel, que nadie tiene ni idea de lo que nosotros inventamos, de lo que creamos en esos momentos divinos en que nuestras almas de fuego no existen ya más que dentro del órgano impuro de la lubricidad, ¡de qué delicias se goza masturbándose mutuamente durante la erección de esos fantasmas, con qué transporte se les acaricia!... ¡Cómo se les abarca!... ¡Cómo se les aumenta con mil episodios obscenos! En esos instantes deliciosos toda la tierra es nuestra; ni una sola criatura se nos resiste; todo ofrece a nuestros

sentidos emocionados el tipo de placer de que nuestra efervescente imaginación los cree susceptibles: se devasta el mundo... Se vuelve a poblarlo con objetos nuevos, que de nuevo inmolamos; tenemos en nuestro poder el medio para todos los crímenes, los ponemos en práctica todos, centuplicamos el horror, y los episodios de todos los espíritus más infernales y más malignos no llegarían, en sus más malignos efectos, a donde nosotros nos atrevemos a llevar nuestros deseos...»<sup>235</sup>

Esa imaginación, Sade lo dice hasta el cansancio, debe ser siempre la guía del libertino, pues en efecto sólo por ella puede sortear las aguas del interdicto, sólo por ella puede osar alcanzar los límites de la transgresión y continuar inflamando el deseo por ella; la imaginación se convierte en el ingrediente que planifica la posibilidad de la transgresión más radical, y mientras más inunde su alma con esas *imágenes*, con mayor ahínco se dedicará a realizarlas, sin saciarse jamás, pues éstas forman finalmente el cuadro de un imposible.

Sade proclama que sus libertinos deben ser *el peligro para la polis*, un atentado contra la civilización y la cultura, y acaso toda la escritura sadiana pueda concebirse como un intento de fracturar lo más sagrado para la constitución de todo Estado<sup>236</sup>, el *sujeto transparente*, cuya alma está absolutamente desnuda, es decir, aquel sujeto que ya Platón preconizaba en el mito con que concluye el *Gorgias*:

«En tiempos de Crono y aun más recientemente, ya en el reinado de Zeus, los jueces estaban vivos y juzgaban a los hombres vivos en el día en que iban a morir; por tanto, los juicios eran defectuosos. En consecuencia, Plutón y los guardianes de las Islas de los Bienaventurados se presentaron a Zeus y le dijeron que, con frecuencia, iban a uno y otro lugar hombres que no lo merecían. Zeus dijo: “Yo haré que esto deje de suceder. En efecto, ahora se deciden mal los juicios; se juzga a los hombres —dijo— vestidos, pues se los juzga en vida. Así pues, dijo él, muchos que tienen el alma perversa están

---

<sup>235</sup> *Op. cit. Juliette...* pp.417-418

<sup>236</sup> No puede ser casual que tres regímenes sucesivos y opuestos entre sí le hayan condenado a la mazmorra.

recubiertos con cuerpos hermosos, con nobleza y con riquezas, y cuando llega el juicio se presentan numerosos testigos para asegurar que han vivido justamente; los jueces quedan turbados por todo esto y, además, también ellos juzgan vestidos; sus ojos, sus oídos y todo el cuerpo son como un velo con que cubren por delante su alma. Éstos son los obstáculos que se les interponen y, también, sus ropas y las de los juzgados; así pues, en primer lugar, dijo, hay que quitar a los hombres el conocimiento anticipado de la hora de la muerte, porque ahora lo tienen. Por lo tanto, ya se ha ordenado a Prometeo que les prive de este conocimiento. Además, hay que juzgarlos desnudos de todas estas cosas. En efecto, deben ser juzgados después de la muerte. También es preciso que el juez esté desnudo y que haya muerto; que examine solamente con su alma el alma de cada uno inmediatamente después de la muerte, cuando está aislado de todos sus parientes y cuando ha dejado en la tierra todo su ornamento, a fin de que el juicio sea justo. Yo ya había advertido esto antes que vosotros y nombré jueces a hijos míos, dos de Asia, Minos y Radamantis, y uno de Europa: Éaco. Éstos, después de que los hombres hayan muerto, celebrarán los juicios en la pradera en la encrucijada de la que parten los dos caminos que conducen el uno a las Islas de los Bienaventurados y el otro al Tártaro. A los de Asia les juzgará Radamantis, a los de Europa, Éaco; a Minos le daré la misión de pronunciar la sentencia definitiva cuando los otros dos tengan duda, a fin de que sea lo más justo posible el juicio sobre el camino que han de seguir los hombres”. Esto es, Calicles, lo que he oído decir, y tengo confianza en que es verdad.»<sup>237</sup>

Nada más absolutamente contrario a Sade, que por el contrario hace de las cavernas y los sitios más inaccesibles el territorio de la transgresión de sus libertinos, lugares inaccesibles para todo juez, por lo que efectivamente podría decirse que Sade representa como un abismo para la arquitectura a través de la cual se venía configurando el sujeto occidental; escribe en el límite a través del cual pareciera que todo hombre civilizado renegaría de un *yo*

---

<sup>237</sup> Platón. «Gorgias» (523b-524a). *En: Op. cit. Diálogos II*. pp.139-141

identificado con el hablar sadiano, su escritura se balancea en un límite sobre el que parece obligar a todo sujeto a concebir su propia imposibilidad racional para identificarse con un *yo hablo* parecido al de Sade, imposibilidad que se extiende hacia la *praxis* de dicho hablar: en efecto, el sujeto enfrentado a Sade –pues todo ocurre como un enfrentamiento iniciático, pedagógico: Sade no quiere *entretener*–, siente por sus palabras que su imaginación se inflama hacia regiones insospechadas, pero también que dichas regiones se le presentan *a priori* como inconmensurables con la *alianza* de la *polis*, y sin embargo, el deseo está ya en su sitio, como una pulsión consciente y arrebatadora. Así, el sujeto se encuentra repentinamente escindido entre la pulsión que el texto sadiano enciende en él, y la inconmensurabilidad del cumplimiento de dicha pulsión con la constitución de la *polis*: es lanzado hacia el territorio de lo asocial.

Y si Sodoma es la ciudad imposible –la que debe ser arrasada por Dios en la Biblia, o, en Sade, resguardada en lo más recóndito, «en un país seguro, al fondo de un bosque inhabitable, en un reducto de este bosque que, por las medidas adoptadas, sólo podían abordar los pájaros del cielo, y estaba en el fondo de las entrañas de la Tierra...»<sup>238</sup>–, lo es porque su *ciudadano*, aquél que habita los meandros de esa imaginación desbordada y voraz, la hace imposible. Por ello hacia él se dirige Sade, pues como ya hemos dicho, es sobre el sujeto-ciudadano sobre el que quiere operar la pluma sadiana, y podríamos decir, en efecto, que Sade quiere destruir al ciudadano, para poner en su lugar al soberano absoluto y único, que querría «que el género humano no tenga más que una cabeza para tener el placer de cortarla de un solo tajo».<sup>239</sup>

El propio Sade fue un *ciudadano imposible*, execrado por todas las modalidades de los regímenes modernos, encarcelado sucesivamente durante la Monarquía, la República, el Consulado y el Imperio, convertido *a priori* en un criminal perpetuo de toda *polis*:

«Alardea –decían de Sade detenido como sospechoso por sus buenos compañeros de la Sección de las Picas– de haber estado encerrado en la

---

<sup>238</sup> *Op. cit. Las 120 jornadas...* p.53

<sup>239</sup> *Op. cit. Juliette...* p.643

Bastilla en el antiguo régimen, para demostrar su patriotismo, cuando habría sufrido necesariamente un castigo ejemplar si no hubiera pertenecido a la casta nobiliaria”; es decir, la igualdad burguesa *ya* lo convertía, retroactivamente, en un criminal inmoral.»<sup>240</sup>

## II. La fascinación de la razón

Y es que ninguna *razón*, por más moderna e ilustrada que fuera —e incluso por ello—, aceptaría llevar a sus tribunales al ciudadano imposible Sade, pues ante él Radamantis como metáfora de la *ratio* sólo aportaría el escándalo: su imposibilidad cívica estriba en la desmesura de su rebeldía, una rebeldía cósmica que quiere la antipatía de la conciencia libertina hacia la disolución del género humano, y un consecuente actuar en esos términos, aunque ese actuar esté a su vez regulado, racionalmente orquestado. El límite de lo juzgable por la razón aparece ahí en toda su contundencia horrorizada, un límite que es al mismo tiempo su paradoja; a la razón le resulta imposible avanzar, ceder ante la catástrofe de sí misma que implicaría dar interlocución a la desmesura sadiana.

La interlocución con lo sadiano implicaría la aceptación de las credenciales racionales que la mayor desmesura le presenta, implicaría la aceptación de la ciudadanía de la absoluta desmesura en la república de una razón hecha para el sostenimiento de aquello que la primera abole de un plumazo y desde el principio, el hombre mismo, por lo que el *soberano sadiano* es siempre aquél que va más allá de toda humanidad.

La perversión, por ser al mismo tiempo la máxima delectación del libertino así como la disolución del edificio social asentado en un *orden sexual*, implicaría en el primero la conciencia de su perversidad como disolución de lo social y de la supervivencia del hombre en tanto que ser social; y no sólo eso, sino que el libertino debe ingresar en una lógica perpetua de criminalidad y perversidad si quiere acceder al mayor goce, pero ello es al mismo

---

<sup>240</sup> *Op. cit. Sade, Fourier, Loyola.* p.204

tiempo *su muerte* en tanto que hombre. Desde este punto de vista, la *conciencia* del libertino se asemeja más a la *conciencia mística* que a la de los desvíos de los criminales comunes: la criminalidad consciente es mística.

Sade *sodomiza* la conciencia lectora pues le hace ver que la aceptación de la pasión que se mueve en su discurso implica a la vez una *amenaza* a él mismo, la aceptación, ineludible, de la sangre que se va a la cabeza ante las lecturas de Sade, es al mismo tiempo la garantía de que esa pasión, al ser impersonal, debería implicar la nulidad del propio principio de vida de la conciencia lectora, así como la aceptación indubitable de su posibilidad de ser anulada en tanto que *otredad* por dicha pasión, existente ya en él, y no sólo en tanto que conciencia, sino en tanto que cuerpo, como emanación de él. La aceptación de esa pasión implica la aceptación universal de la misma como posible asesina de mí mismo y de todos mis semejantes. Tal es la ecuación.

En efecto, hay un principio que ningún ilustrado se habría atrevido a negar, y que sin embargo está a la base de todo *ideal* moderno: el principio de vida. Al negarlo Sade, al ponerlo implacable e incesantemente en cuestión, Sade abrió la noche en el propio movimiento de la razón, pues ésta, que debería interrogar todo principio, jamás se atrevería a hacerlo con éste, con lo que la razón encuentra que su principio es paradójicamente irracional, vuelve a encontrarse con su contrario, con su *afuera*. Ya no hay más allá en el camino de la antorcha de la razón, ésta se detiene horrorizada, suspendida en un arrebato irracional que condena a la mazmorra.

Sólo aquello ligado al intento de preservación de las condiciones del orden vital es *racional*, por ello, cuando una *conciencia perversa* entra en escena, la razón que puede sin embargo dotar de cierta lógica a la perversión se encuentra en una paradoja, la paradoja de su disolución al avanzar hacia las posibilidades de la muerte de la conciencia a la que sirve. Es en este punto que la conciencia se diluye y lo que irrumpe es más bien una nulidad de cálculo y resolución, *el sujeto desaparece en la fascinación*: pasa a convertirse en un mero *estado*, pero un estado sin limitaciones temporales, es decir, un estado que no se arredra ante la

posibilidad de su finitud, que vive en la infinitud de sí, de una presencia sin límites, y ese estado o experiencia es el de la *perversión integral*.

El corpus sadiano lleva el elemento racional, en tanto que componente y motor fundamental del trabajo y la razón normativa, a un ámbito en que predomina la fiesta, el éxtasis y la desmesura. Su utilización en la creación de las condiciones de posibilidad del mayor éxtasis corporal y de los mayores gastos y desenfrenos, coloca a la razón ante la fascinación de sí en tanto que adviene como lo otro de sí misma –*Je es un autre*–; pues su papel de directora de serrallos y avaladora de los *deberes orgiásticos* del libertino, es su mudanza a un territorio que en toda sociedad era siempre soberanía de su contrario: el placer era irracional, un ingrediente que evocaba la locura más desmesurada.

El mayor límite de la razón en tanto que herramienta capital de la supervivencia del animal humano consiste en hacer de sí alguien capaz de dotar a su poseedor de un pensamiento en que éste no es el centro de un movimiento de autoconservación y apropiación del entorno. Cuando la razón se convierte en donante de pensamientos abismales para los que el ser del hombre adviene como una cosa indiferente para el cosmos –es decir, *inútil*–, ésta se vuelve paradójica: movimiento que entraña la posibilidad de su disolución, no sólo en el individuo al que habita, sino, en la medida en que su despliegue debe hacerse universal para la aceptación de su nulidad antropomórfica, también en todo el género humano.

La razón se vuelve paradójica cuando arriba al territorio de lo sadiano en la medida en que su dinámica compromete la permanencia del género, su glacial insensibilidad en este terreno es para Sade la prueba de la mayor soberanía del hombre que le posee. La angustia por el sentido perdido del orden deífico se transmuta en la recuperación de la «intimidad perdida», pues hace aparecer la muerte «como la verdad profunda del movimiento del cual la vida es la exposición».<sup>241</sup>

---

<sup>241</sup> *Op. cit. La parte maldita*. p.70

Ascender al límite anterior implica no sólo, como ya hemos señalado, el fin de la razón antropomórfica, sino también el fin de la reflexión filosófica tradicional en tanto que disimulo de su movimiento esencial: instrumentalizar la razón, ser la razón misma desplegándose con un único objetivo: el mantenimiento, la permanencia, la conservación de sí misma. Por ello se trata, para Sade de una razón cobarde, que no es capaz de comprometerse hasta la muerte de sí misma, que no es capaz de avanzar hacia un territorio en que su movimiento deja de estar encadenado a un objetivo. En efecto, ¿cómo se puede, cómo se debe pensar cuando ya no importa si el hombre debe existir?, y, más aún, ¿cómo es que la razón se atreve a *pensar* llegada a un territorio en que sus ideas avalan la destrucción de aquel a quien debía mantener, no sólo individualmente sino colectivamente, pues no se trata sólo de que el hombre sadiano deba ser íntegramente capaz de asumir su disolución, sino que su mayor placer consiste en la más absoluta desmesura, en el *imposible*: la disolución del género humano? Una razón capaz de desenvolverse sin cobardía ante este escenario sería sin duda *extramoral* en la medida en que no sería ya asimilación de sí misma, tal y como Nietzsche la llamaba: el hombre prescinde de su “conciencia de sí mismo”, y al hacerlo adquiere su más absoluta libertad, la libertad respecto de sí mismo, de ahí que la cuarta parte de *Juliette* culmine contundentemente así:

«¡Ah!, ahora todas mis dudas se han disipado, soy libre; he llegado al punto de no tener nada sagrado, al punto de desear, como Tiberio que el género humano no tenga más que una cabeza para tener el placer de cortarla de un solo tajo.»<sup>242</sup>

Ésta es la paradoja de la razón del libertino sadiano: debe ser capaz de mantenerse en un ámbito en que los máximos horrores ponen de manifiesto su condición de ser ínfimo: su placer se convierte en el ingrediente de una ecuación en la que su desmesura es al mismo tiempo su permanencia en el horror de la muerte suprema: esa permanencia es *la conciencia extática del erotismo* y está siempre más allá de todo lo humano.

---

<sup>242</sup> *Op. cit. Juliette...* pp.642-643 (Sade confunde aquí a Tiberio con Nerón, autor de ese *dictum*)

### III. La conciencia extática del erotismo

Cuando dos seres consuman el acto sexual construyen por él la continuidad de su especie, pero dicha continuidad y con ella el acto mismo, serían innecesarios si dichos seres no fuesen mortales; por tanto, es sólo para el hombre, animal por antonomasia consciente de su muerte, que el acto sexual se desarrolla en un estado en que dicha conciencia aparece de manera dramática, pues ningún otro acto atestigua de manera tan poderosa la finitud de su ser, en razón de que obedece a su discontinuidad misma, a su muerte. Así, *el erotismo es el acto sexual en la conciencia de la muerte*, y sólo se produce en dicha conciencia: el erotismo consiste en atestiguar orgiásticamente la propia finitud, y en asumirla implícitamente; en él se conjugan tanto la angustia de la muerte como el placer vivido en la misma, que emerge por ella y con ella, y de ahí que podamos decir que el erotismo es por definición *sadiano*.<sup>243</sup> Más aún, podríamos decir que el *sadismo* es un concienciar extáticamente la propia muerte, que es el mal como absoluto, y que al volverme discontinuo me insulariza, me desolidariza *a priori* de cualquier pacto social en tanto que empresa que me trasciende.

Sin embargo, *la conciencia orgiástica de la muerte* que es el erotismo descubre que su objeto erótico, al emerger como tal sólo en la medida en que se asocia con su muerte, puede disociarse de partes específicas del cuerpo, así como que se puede atestiguar extáticamente la muerte en otros objetos y en muchas otras actividades, para las que sólo es necesario que sean una transposición metafórica, un simulacro del acto sexual primario: el heterosexual.

De este disociar el deseo de las partes que dan al ser exterior su continuidad, disociación que sólo existe por la conciencia de mi discontinuidad o muerte, surge a su vez el espectro de la transgresión como contrageneralidad de mi acto sexual, del que la sodomía constituye el epítome. En la medida en que el corpus social cimenta su institucionalidad a través de la *alianza* de la norma, significando el interdicto sexual tanto el paso de la naturaleza a la

---

<sup>243</sup> Sólo cuando el hombre vive en la ramplonería asiste al acto sexual sin atestiguar en él su propia finitud, y sirve a su especie continuándola sin asumir que por él opera y asiente su propia muerte, y sin embargo, aún al más simple de los hombres no dejará de asaltarle la conciencia de su discontinuidad, de la que querrá inútilmente huir.

cultura<sup>244</sup>, como la inauguración del universo moral, puede decirse que el erotismo es por sí mismo un acto transgresivo, y sobre él pesa, desde el primer momento de la cultura, la vigilancia de la *polis*, de cuya transgresión radical es germen en la medida en que abre la conciencia a ese espacio en que la *polis* se presenta como el gran engaño de un proyecto que a mi costa establece su continuidad, apareciéndose inútil para *mi lapso de unicum*. El sadismo significa, desde este punto de vista, el desarrollo *in extremis* del erotismo como esa conciencia de muerte que me devuelve a mi unicidad pasmosa y que me contrapone al orden general, de ahí que deba instituirse como la «negación inmensa» de toda exterioridad. Y por ello podemos decir también que la obra de Sade es una larga meditación sobre la muerte.

En efecto, el erotismo devuelve al hombre a su interioridad perdida por el trabajo que aliena su discontinuidad; al ser un concienciar orgiástico de la muerte, el erotismo me devuelve a la interioridad más absoluta condensada en el signo de mi unicidad: mi muerte; y de la voluntad de soberanía de esa interioridad proviene la negación de toda exterioridad, asimilada por la razón normativa a la *polis*. De ahí también que la transgresión más absoluta se resuelva como *acto*, pues aún cuando parte del *lógos* debe sin embargo ser *praxis*, pues en tanto vehículo de la razón normativa, contiene siempre el *poder legislativo del lenguaje* (*Gesetzgebung der Sprache*<sup>245</sup>) del que habla Nietzsche; ese lenguaje que al asimilarme al mundo de las verdades crea la *conciencia de sí*, pues es siempre expresión de la razón antropomórfica. Sólo por la soberanía de la interioridad transgresiva se restituye la intimidad perdida eliminada por la *conciencia de sí* en tanto que transparencia testamentaria de la virtud ideal del sujeto de la *polis*, como sujeción del individuo; pero esa intimidad es siempre una conciencia de la propia muerte, cuya experiencia es para Sade ante todo el erotismo, que al trascender el *continuum*

---

<sup>244</sup> «El hecho de la regla, encarado de manera por completo independiente de sus modalidades, constituye, en efecto, la esencia misma de la prohibición del incesto, ya que si la naturaleza abandona la alianza al azar y a lo indeterminado es imposible para la cultura no introducir un orden, de cualquier clase que sea, allí donde no existe ninguno. El papel primordial de la cultura es asegurar la existencia del grupo como grupo y, por lo tanto, sustituir en este dominio, como en todos los demás, el azar por la organización. La prohibición del incesto constituye cierta forma –y hasta formas muy diversas– de intervención. Pero antes que cualquier otra cosa, ella es intervención; aun más exactamente, ella es la Intervención.» *Op. cit. Las estructuras elementales...* p.68

<sup>245</sup> Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducido por Luis ML. Valdés y Teresa Ortuña. Madrid: Tecnos, 1990. p.20

de la *polis* me presenta la desnudez de la vida en tanto lo que es: un movimiento de discontinuidades. Por ello podríamos decir que sólo en el momento erótico el hombre deja de ser “cosa”, pues desde el momento en que trasciendo por él el mundo del trabajo<sup>246</sup>, que me supedita a la consecución instrumental de la continuidad de la *polis*, aparece ante mí la discontinuidad como el límite de mi verdadera *situación* en el mundo, y vuelvo a mi interioridad.

---

<sup>246</sup> «La introducción del *trabajo* en el mundo substituyó, desde el principio, a la intimidad, a la profundidad del deseo y a sus libres desencadenamientos, por un encadenamiento razonable en el que la verdad del instante deja de importar; lo que importa es el resultado ulterior de las *operaciones*. El primer trabajo fundó el mundo de las *cosas*, al cual responde generalmente el mundo profano de los antiguos. Desde la posición del mundo de las cosas, el mismo hombre se convierte en una de las cosas de ese mundo, al menos durante el tiempo en el que trabaja. A esta degradación es a la que el hombre de todos los tiempos se esfuerza por escapar. Tanto en sus extraños mitos como en sus ritos crueles, el hombre está, desde el principio, a la *búsqueda de la intimidad perdida*.» *Op. cit. La parte maldita...* p.93-94

## CAPÍTULO CUATRO: «LA CAJA DE HERRAMIENTAS»

### § 1. LAS ARQUEOLOGÍAS

#### I. La locura del sadismo

Si el sadismo parece presentar todas las credenciales para ser descrito arqueológicamente, prescindiendo de las nociones de la historia de las ideas y los análisis tradicionales que giran en torno a las infatuaciones respectivas entre autor y obra; sin embargo también podemos formular una serie de posibles objeciones que deberían poder ser atajadas para continuar con un proyecto como el de la arqueología del sadismo, para estar en condiciones de formular los distintos modelos de la aparición de sus temas y estrategias, así como su relación con otras formaciones discursivas.

Para comenzar, como una primera objeción podemos preguntarnos si no sería el sadismo simplemente una forma de locura discursivamente hablando, lo que no lo convertiría propiamente en un objeto psiquiatrizable pero sí subsidiario de los trabajos arqueológicos realizados ya por Foucault, sobre todo en la *Historia de la locura en la época clásica*, de tal manera que la arqueología del sadismo estaría ya contenida en la arqueología de la locura que despliega aquel primer gran texto foucaultiano.

En *La arqueología del saber*, cuando Foucault pretende justificar la necesidad de realizar una descripción arqueológica de la locura, ya señalaba que ésta dependía precisamente de comprobar cómo la disciplina psiquiátrica era desbordada ampliamente por una práctica discursiva respecto de la locura para la que no estaba en condiciones de formular herramientas de aprehensión, en pocas palabras, que lo que decimos sobre la locura es una práctica discursiva no reducible a la psiquiatría pero que debemos analizar, describir, por desplegarse a pesar de todo en los más disímiles campos discursivos:

«La formación discursiva, cuya existencia permite localizar la disciplina psiquiátrica, no le es coexistensiva, ni mucho menos: *la desborda*

*ampliamente y la rodea por todas partes. Pero hay más: remontándose en el tiempo y buscando lo que había podido preceder en los siglos XVII y XVIII a la instauración de la psiquiatría, se ha visto que no existía ninguna disciplina previa: lo que decían de las manías, de los delirios, de las melancolías, de las enfermedades nerviosas los médicos de la época clásica no constituía en manera alguna una disciplina autónoma, sino todo lo más una rúbrica en el análisis de las fiebres, de las alteraciones de los humores, o de las afecciones del cerebro. Sin embargo, no obstante la ausencia de toda disciplina instituida, existía y actuaba una práctica discursiva, que tenía su regularidad y su consistencia. Esta práctica discursiva se hallaba incluida ciertamente en la medicina, pero también en los reglamentos administrativos, en textos literarios o filosóficos en la casuística, en las teorías o los proyectos de trabajo obligatorio o de asistencia a los pobres. En la época clásica, se tiene, pues, una formación discursiva y una positividad absolutamente accesibles a la descripción, a las cuales no corresponde ninguna disciplina definida que se pueda comparar a la psiquiatría.»<sup>247</sup>*

En definitiva, ¿es el sadismo una formación discursiva «accesible a la descripción» en términos arqueológicos y a la cual no corresponde ninguna disciplina definida que pueda aprehender sus estrategias discursivas, coexistensiva a ella, tal y como, por ejemplo, lo era la locura respecto de la psiquiatría en la época clásica? De una manera general y en un primer análisis, podríamos decir que para el saber occidental el sadismo como práctica discursiva no forma parte de la locura, pues por ejemplo, los materiales reseñados al principio de la investigación, muestran que tanto Chomsky como el periodista Villamil parecen aludir a algo muy distinto a ella cuando afirman respectivamente que el ejército israelí o la fiscalía jalisciense son *sádicos*, pues en ningún caso podríamos pensar que están acusando de *locura* a dichos cuerpos de seguridad, sino precisamente de lo contrario, de actuar premeditada y conscientemente, anteponiendo a los derechos de las víctimas una *razón política o de estado*, sin que ello demerite la seriedad de sus denuncias y sin que pudiéramos afirmar que se trata

---

<sup>247</sup> AS. p.233

de un uso incorrecto o *metafórico* del sadismo, sino incluso un uso que pretende demostrar gráficamente su ostensible realidad.

Igualmente, cuando se acusa a la literatura cristiana de los primeros siglos de estar impregnada de «una nueva tendencia sádica» no se pretende de ninguna manera decir que es una locura, sino más bien que es razonable y conscientemente perversa; y el señalamiento hacia Nitsch de que es un «artista sádico», a pesar de ser formulado por las masas, no establece propiamente la existencia de un *pathos*, de una enfermedad *padecida* por él o sus obras, sino que es denunciada como una actividad que incita conscientemente a la crueldad animal, siendo precisamente esa consciencia la que propicia que la exhibición sea juzgada como «sólo actos sádicos de una persona dañada» y Nitsch calificado como «sádico que necesita un psiquiatra», etc., pero sin que pudiera formularse, por ejemplo, que el accionismo vienés se incluye entre las manifestaciones del *sexual sadism disorder*.

En el mismo sentido, podríamos señalar lo escrito por Octavio Paz sobre la «mexicanidad» en *El laberinto de la soledad*, que se extiende en amplias consideraciones sobre el sadismo:

«Los españoles también abusan de las expresiones fuertes. Frente a ellos el mexicano es singularmente pulcro. Pero mientras los españoles se complacen en la blasfemia y la escatología, nosotros nos especializamos en la crueldad y el sadismo. El español es simple: insulta a Dios porque cree en él. La blasfemia, dice Machado, es una oración al revés. El placer que experimentan muchos españoles, incluso algunos de sus más altos poetas, al aludir a los detritus y mezclar la mierda con lo sagrado se parece un poco al de los niños que juegan con lodo. Hay, además del resentimiento, el gusto por los contrastes, que ha engendrado el estilo barroco y el dramatismo de la gran pintura española. Sólo un español puede hablar con autoridad de Onán y Donjuán. En las expresiones mexicanas, por el contrario, no se advierte la dualidad española simbolizada por la oposición de lo real y lo ideal, los místicos y los pícaros, el Quevedo fúnebre y el escatológico, sino la dicotomía

entre lo cerrado y lo abierto. El verbo chingar indica el triunfo de lo cerrado, del macho, del fuerte, sobre lo abierto.»<sup>248</sup>

«El sadismo [mexicano] se inicia como venganza ante el hermetismo femenino o como tentativa desesperada para obtener una respuesta de un cuerpo que tenemos insensible. Porque, como dice Luis Cernuda, «el deseo es una pregunta cuya respuesta no existe». A pesar de su desnudez —redonda, plena— en las formas de la mujer siempre hay algo que desvelar: Eva y Cipris concentran el misterio del corazón del mundo.»<sup>249</sup>

«La dualidad anterior se expresa también de otra manera, acaso más honda: el pachuco es un clown impasible y siniestro, que no intenta hacer reír y que procura aterrorizar. Esta actitud sádica se alía a un deseo de autohumillación, que me parece constituir el fondo mismo de su carácter: sabe que sobresalir es peligroso y que su conducta irrita a la sociedad; no importa, busca, atrae, la persecución y el escándalo. Sólo así podrá establecer una relación más viva con la sociedad que provoca: víctima, podrá ocupar un puesto en ese mundo que hasta hace poco lo ignoraba; delincuente, será uno de sus héroes malditos.»<sup>250</sup>

Según lo anterior, podríamos decir que para Paz el sadismo no sólo es inherente al mexicano, sino que incluso constituye el corazón de su procacidad, sin embargo, de ninguna manera podríamos llegar a pensar que está acusando de locura a la mexicanidad, sino que se trata de un diagnóstico cultural a la manera freudiana de *El malestar en la cultura*<sup>251</sup>. Es decir, nunca

---

<sup>248</sup> Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: FCE, 2014 [edición electrónica].

<sup>249</sup> *Ídem*.

<sup>250</sup> *Ídem*.

<sup>251</sup> «El instinto de muerte es el eje sobre el que gravita *El laberinto de la soledad*, en un grado que ha permitido a lectores atentos como Thomas Mermall, recalcar la extrema fidelidad de Paz al espíritu de Freud en *El malestar en la cultura...*» Domínguez Michael, Christopher. *Octavio Paz en su siglo*. México: Aguilar, 2014 [edición electrónica]

podríamos pensar que Paz está psiquiatrizando el ser del mexicano, ni tomaríamos *El laberinto de la soledad* como el diagnóstico científico de un desorden sexual sádico colectivizado; en definitiva, Paz se refiere a algo muy diferente a la locura.

Pues, finalmente, ¿quién es el *sádico*?, ¿por qué decimos que *somos sádicos* pero no que *estamos sádicos*, como el loco, en que ese *estar loco* es precisamente un *pathos*, una enfermedad, un padecer?, ¿podríamos pensar que el sádico *padece* el sadismo como el loco la locura? Esto último es lo que no parece estar tan seguro.

Y aunque sobre otros casos podríamos señalar elementos tradicionalmente psiquiatrizables, como el de Meiwes y Brandes, o como el caso del narcotraficante Heriberto Lazcano, alias “El Lazca”, ello no significa sin embargo, como ya se había señalado, que la disciplina psiquiátrica esté en condiciones de agotar epistemológicamente el discurso del sadismo, por lo que estaríamos ante una práctica discursiva que como la locura no se manifiesta o agota en una disciplina, sino que la desborda dispersándose en los más disímiles territorios, sin ser propiamente locura:

«...esta práctica no se manifiesta únicamente en una disciplina con un estatuto y una pretensión científicos; se la encuentra igualmente en acción en textos jurídicos, en expresiones literarias, en reflexiones filosóficas, en decisiones de orden político, en frases cotidianas, en opiniones.»<sup>252</sup>

Por otra parte, la práctica discursiva del sadismo en la última modernidad parece escindirse por un lado entre la consciencia del *nosce te ipsum* que se enseñorea de nuestros instintos, y por el otro entre la sinrazón confinada a lo esencialmente patológico –la locura–, es decir, entre la consciencia soberana y la enfermedad de la consciencia, lo que llevo a Bataille a escribir que «Sade contribuyó a la conciencia que el hombre toma progresivamente de sí mismo», pero que al mismo tiempo esa consciencia sólo es admitida actualmente bajo un estatuto patológico:

---

<sup>252</sup> AS. p.232-233

«... el erotismo de Sade se impone más fácilmente a la conciencia que las antiguas exigencias de la religión: nadie negaría hoy que existen pulsiones que vinculan la sexualidad con la necesidad de hacer daño y de matar. Así los instintos llamados *sádicos* dan al hombre normal un medio de darse cuenta de ciertas crueldades, mientras que la religión no es nunca sino la explicación de hecho de una aberración. Parece, pues, que al proporcionar una descripción magistral de estos instintos, Sade contribuyó a la conciencia que el hombre toma progresivamente de sí mismo —o si recurrimos al lenguaje filosófico—, a la *consciencia de sí*: el término *sádico*, de uso universal, nos da la prueba patente de esta contribución. [...] Los instintos que describen *Justine* y *Juliette* tienen hoy derecho de ciudadanía, los Jules Janin de nuestro tiempo los reconocen. Dejan de taparse la cara y de excluir con indignación la posibilidad de entenderlos: pero la existencia que les conceden es *patológica*.»<sup>253</sup>

¿Pero cómo podría, al mismo tiempo ser el sadismo lo que posibilita la conciencia del ser del hombre, y, sin bien no la *sinrazón* misma, si al menos su rostro más monstruoso? No se trata ciertamente de locura, pero al igual que Foucault dice que «...no hay percepción de la locura más que por referencia al orden de la razón<sup>254</sup>», podemos decir que *no hay percepción del sadismo más que por referencia al orden de la razón*, pues el sadismo surge como su envés, pero construye su negatividad sobre el fondo difuso del no-ser de la razón, en la caverna del castillo de Silling, con lo que es siempre borroso, siempre elusivo. Su falta de clara positividad, su dispersión permanente, es la argucia sobre la que se hace desplegar su ser como único, es a través de ella que se establece el fondo de homogeneidad en que se asimila todo el sadismo como si no contuviera especificidades, como si aconteciese siempre en el espesor de un nombre escandaloso cuya imposibilidad para habitar la *biblioteca* es al mismo tiempo la imposibilidad para dictar la positividad de su ser: su destino permanente es la noche.

---

<sup>253</sup> *Op. cit. El erotismo*. p.189

<sup>254</sup> *HL*.

Esa falta de positividad es lo que nos abre la noche del sadismo como un meteoro, como un exorbitante acontecimiento externo, pero no como una conciencia, es lo que nos abre las puertas de la ruina, del gasto ruinoso como su única expresión posible. De ahí que sea preciso realizar una investigación para establecer un fondo claro sobre el cual aparezca realmente el ser del sadismo, en sus especificidades y estableciendo en su interior las distintas formaciones discursivas que le dan su espesor en la conciencia humana; pues así como Foucault señala que:

«Cuanto menos se manifiesta la locura en lo que tiene de positivo, más bruscamente surge el loco como diferencia irrecusable, sobre la trama continua de la razón, casi olvidada ya por haberse vuelto demasiado familiar.»<sup>255</sup>

De la misma manera podemos decir que cuanto menos se manifieste el sadismo en su positividad como práctica discursiva, mayormente será para nosotros *la diferencia* irrecusable, que por volvérsenos demasiado familiar utilizamos casi como interjección discursiva o como un superlativo teórico que habla al desierto y quiere el vacío. Pues de la misma forma que Foucault dice de la locura que «una cierta ausencia de la locura reina en toda esta experiencia de la locura; se ha excavado un vacío, que va, quizás, hasta lo esencial<sup>256</sup>»; también podemos decir que hay una cierta ausencia del sadismo que sin embargo sirve para certificar la presencia absoluta del sádico. Sólo su especificidad más monstruosa es el límite de su aparición, como si no hubiera sadismo sino en el límite mismo en que desaparece y se particulariza, en el momento en que adquiere el límite de su disolución se transforma en una taratología, en un *manual de zoología fantástica de lo humano*, que sólo se completará en su progreso mismo, cuando tengamos a la mano el conjunto de todos los sadismos de la historia, siendo más un espacio por llenar que una positividad claramente establecida por el saber occidental. ¿Cuál es pues esa experiencia del sadismo que circunscribe tanto a la locura como a la razón, que desborda el propio discurso de la locura

---

<sup>255</sup> HL.

<sup>256</sup> *Ídem.*

para internarse en el territorio de la más absoluta diferencia, de una teoría que es más bien la experiencia de una práctica aplazada infinitamente, nunca asimilable? ¿Qué experiencia es ésta que nos otorgamos a nosotros mismos cuando aplazamos la del sadismo?

¿Pues acaso no es, en tal sentido, también el sadismo la inauguración de una nueva *opción ética*, como lo fue la locura para el clasicismo, pero como una especie de locura cuya voluntad es manifiesta, una sinrazón paradójicamente voluntaria, soberana? Dice Foucault sobre la locura y la opción ética:

«... la locura es otra cosa que el pandemonio de todos los defectos y de todas las ofensas hechas a la moral. En la experiencia que de ella tiene el clasicismo y en el rechazo que le opone, no sólo es cuestión de reglas morales, sino de toda una conciencia ética. Es ella, no una sensibilidad escrupulosa, la que vela sobre la locura. Si el hombre clásico percibe su tumulto, no es a partir de la ribera de una conciencia pura y simple, razonable, sino de lo alto de un acto de razón que inaugura una opción ética.»<sup>257</sup>

Es bajo el fondo de la razón clásica, cuando ésta no se ha decidido aún a apresar como su absoluto *otro* a la sinrazón, cuando surge el sadismo como manifestación de esa oposición primigenia, manifestándose resueltamente como una opción moral. Cuando el sadismo aparece no es nunca su inmediata dispersión fruto del asentimiento y la difusión aprobatoria de la *République des lettres*, y la anonimia que tiene como sustrato, su aparición amparada en el seudónimo y la clandestinidad, prueba no sólo que se trata de una opción, sino que la inmediatez de su amplia difusión como dispersión discursiva, no obedece a ese origen, sino al fondo predispuesto de la razón moderna que aún no se cierra sobre sí misma, que aún no logra conjurar el poder de la locura y que se arredra ante la posibilidad de su proscripción como opción moral:

---

<sup>257</sup> *Ídem.*

«Tomado en su formulación más sencilla, y bajo sus aspectos más exteriores, el internamiento parece indicar que la razón clásica ha conjurado todas las potencias de la locura, y que ha llegado a establecer una línea de separación decisiva al nivel mismo de las instituciones sociales. En un sentido, el internamiento parece un exorcismo bien logrado. Sin embargo, esta perspectiva moral de la locura, sensible hasta en las formas del internamiento, traiciona sin duda una separación aún poco firme. Demuestra que la sinrazón, en la época clásica, no ha sido rechazada hasta los confines de una conciencia razonable sólidamente cerrada sobre sí misma, sino que su oposición a la razón se mantiene siempre en el espacio abierto de una opción y de una libertad. La indiferencia a toda forma de distinción rigurosa entre la falta y la locura indica una región más profunda, en la conciencia clásica, en que la separación razón-sinrazón se realiza como una opción decisiva donde se trata de la voluntad más esencial, y quizá la más responsable del sujeto. Es evidente que esta conciencia no se encuentra enunciada explícitamente en las prácticas del internamiento ni en sus justificaciones. Pero no ha permanecido silenciosa en el siglo XVII. La reflexión filosófica le ha dado una formulación que nos permite comprenderla por otro camino.»<sup>258</sup>

Es como si el sadismo se hubiese constituido al lado de la razón como el límite voluntario de la sinrazón, para hacer frente al movimiento que la condenaba a lo involuntario, límite que a su vez la razón necesita permanentemente como su condición de posibilidad, como su espejo oculto; así el sadismo se erige a sí mismo como la opción ética absolutamente contraria, absolutamente negativa por su santificación de toda diferencia:

«Todo el camino que va del proyecto inicial de la razón hasta los primeros fundamentos de la ciencia sigue los límites de una locura de la que se salva sin cesar por un *parti pris* ético que no es otra cosa que la voluntad resuelta a

---

<sup>258</sup> HL.

mantenerse en guardia, el propósito de dedicarse «solamente a la búsqueda de la verdad».<sup>259</sup>

Tal vez el sadismo siga siendo entonces «la posibilidad inhumana que pertenece misteriosamente a los hombres»<sup>260</sup>, como señaló Blanchot respecto de la locura, pero como un movimiento aún más anónimo, de pura anonimia soberana –porque implica la asunción de la propia destrucción–, más esquivo, un *afuera* más radicalmente inaprensible para la *ratio* moderna, extraño océano minado para la exploración de los grandes sistemas natatorios de la modernidad: un *afuera* sólo apto para navegantes solitarios, para espíritus soberanos; como si Sade restituyera a la filosofía el movimiento primigenio de la griega, aquél espacio exclusivamente reservado para las almas trágicas, esa aristocracia del conocimiento que Nietzsche preconizó pero que está presente entre los griegos desde Homero y Teognis hasta Aristóteles, y que consiste en ir en búsqueda del último límite de lo humano, transgrediéndolo para alcanzar un Olimpo sin importar si lo hace como Heracles o como Belerofonte.

Ésa es la razón de que Bataille nos conduzca a través de Sade en el terreno del erotismo, territorio asimismo paradójico en que se tensa el arco de todo lo humano, en que su contradicción se eleva hasta el límite de lo imposible por violar; por ello le ve transubstanciado en la frase de Sade que analiza toda la introducción a *El erotismo*, a saber, que «no hay mejor medio para familiarizarse con la muerte que aliarla a una idea libertina»; fórmula que contiene la llave de la soberanía humana según Bataille y Sade, pues sólo así se asume la negación en la muerte que es el erotismo, y se establece ese último límite, «el límite de todo lo posible»:

«Quien me haya seguido con exactitud entenderá ahora claramente, en la unidad de las formas del erotismo, el sentido de la frase que cité al comienzo: «No hay mejor medio para familiarizarse con la muerte que aliarla a una idea libertina». Lo que he dicho permite entender en ella la unidad del terreno

---

<sup>259</sup> *Ídem*. (La cita «solamente a la búsqueda de la verdad» es del *Discurso del método*)

<sup>260</sup> Blanchot, Maurice. *La conversación infinita*. Traducido por Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, 2008. p.252

erótico que se nos abre si rechazamos la voluntad de replegarnos sobre nosotros mismos. El erotismo abre a la muerte. La muerte lleva a negar la duración individual. ¿Podríamos, sin violencia interior, asumir una negación que nos conduce hasta el límite de todo lo posible?»<sup>261</sup>

¿Y no es el sadismo también la *dérason*, aquello que por principio se opone a la *ratio*: contrageneralidad, teratología, perversión, crimen, etc.? ¿No está pues colocándose directamente frente al racionalismo clásico, contra su discurso al ponerle enfrente ese *afuera*, exactamente igual que la locura pero en el territorio soberano del deseo que la desnuda o pervierte como consciencia? Dice Blanchot sobre la *Historia de la locura en la época clásica*:

«Encerrar el afuera, es decir, constituirlo como interioridad de espera o de excepción, tal es la exigencia que conduce a la sociedad, o a la razón del momento, para hacer que exista la locura, es decir, hacerla *posible*.»<sup>262</sup>

¿No está el sadismo resistiendo ese encerramiento al definirse como esa exterioridad absoluta a la razón que son precisamente los *acontecimientos* de la ficción sadiana? ¿Cómo explicar si no el estatuto de su *ficción*, de esa *ficción filosófica* que también, como la filosofía de Descartes, sigue «una vía tan poco trillada y tan fuera de lo común»<sup>263</sup>? Por eso Juliette es la anti-María, la *otra revelación*, la intransmisible porque se agota en su propia fascinación, la de *lo otro*, lo contrario de la interioridad que la razón construye como su única plaza, y más bien ese *afuera* en la que se dispersa por sistema, llevando al lector/autor a su desaparición como sujeto enfrentado a su máxima singularidad:

«...el acto que sea así imaginado, trabajado por la escritura, llevado al extremo, empujado más allá de los límites mismos de ese extremo, ese acto —se ejecute o no, poco importa, dado que la escritura hace que la diferencia

---

<sup>261</sup> *Op. cit. El erotismo*. p.29

<sup>262</sup> *Op. cit. La conversación infinita*. p.252

<sup>263</sup> Descartes. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Traducido por E. López y M. Graña. Madrid: Gredos, 1987. p.11

ya no sea pertinente— va a poner al individuo en un grado de imposibilidad tal que en lo sucesivo se situará en el punto más desviado de toda singularidad, se situará en la máxima separación posible, ya no tendrá nada en común con nadie. La escritura, en cuanto motor de ese movimiento, es por tanto el principio del exceso y el extremo: pone al individuo no sólo en una singularidad sino en una soledad que es irremediable. Desde ese momento, y Sade lo dirá a continuación en muchos otros textos, cuando el sujeto, el individuo, ha concebido ese acto absolutamente abominable o absolutamente imposible, cuando lo ha realizado en concreto, ya no puede volver atrás: ahora ya no es posible ningún remordimiento, ningún arrepentimiento, ninguna recuperación.»<sup>264</sup>

¿Pero es sólo *lo enfermo* lo que da al sadismo su positividad? En efecto, es el sadismo todo aquello que sea lo *otro* en términos sexuales, la otra preferencia, el otro platillo, exactamente cómo estableció Sade en *Las 120 jornadas de Sodoma*. Esa *otredad del deseo* fue precisamente lo que la conciencia moderna pretendió expurgar de la sinrazón a través de la positividad de la enfermedad, positividad que sin embargo desborda sistemáticamente el sadismo, como hemos demostrado ya.

## II. La ciencia del sadismo

Tal vez podríamos decir que el sadismo, como la *episteme* de la época clásica descrita por Foucault, «no es una especie de gran teoría subyacente, es un espacio de *dispersión*, un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones<sup>265</sup>». Ello significa que resulta un gesto importante para la filosofía occidental arriesgar una arqueología del sadismo, y sin embargo, ¿acaso no podríamos también objetar que el sadismo es una especie de formación discursiva no susceptible de ser descrita arqueológicamente por carecer de

---

<sup>264</sup> Foucault, Michel. *La gran extranjera*. Traducido por Horacio Pons. México: Siglo XXI, 2013. [edición electrónica]

<sup>265</sup> *Op. cit.* «Para una política progresista no humanista». p.196

relaciones claras con la discursividad científica tradicional, es decir, por escamotear casi por sistema, su presentación dentro de los modelos epistemológicos de la modernidad? Esta objeción ya había sido contemplada por el propio Foucault al final de *La arqueología del saber*, dándole respuesta:

«Las formaciones discursivas no son las ciencias futuras en el momento en que, inconscientes todavía de sí mismas, se constituyen sigilosamente: no se hallan, de hecho, en un estado de subordinación teleológica en relación con la ortogénesis de las ciencias.»<sup>266</sup>

Es decir que si bien el sadismo no forma actualmente parte de una figura discursiva que podríamos pensar parte de una ciencia posible, esto no significa que los análisis arqueológicos deban rechazarla en la medida en que no es una especie de discurso pre-científico; de hecho, pretender que el sadismo entrará finalmente y a pesar de los gestos en contra de la intelectualidad moderna, en un desarrollo ulterior cada vez más científico que nos permitiría obtener la verdad futura sobre él mismo, es volver a instaurar las nociones de continuidad que pretendíamos desechar para poder contemplar en toda su pureza los hechos discursivos, para estar en condiciones de preguntarnos por qué decimos lo que decimos sobre el sadismo y no cualquier otra cosa. Parafraseando a Foucault, podríamos decir que habría que evitar una lectura retrospectiva que sólo otorgaría al análisis del sadismo la unidad ulterior de una *teoría del sadismo* en vías de desarrollarse ciegamente<sup>267</sup>.

Sin embargo, aunque el sadismo no pueda constituirse como una positividad científica, está claro que no se trata tampoco de un mero *hábito mental* de la modernidad, sino que debemos admitir que su dispersión y omnipresencia se produce según ciertas regularidades, aunque no puedan elevarse a leyes científicas; de ahí precisamente la necesidad de un ejercicio arqueológico, que analice los materiales que son el *afuera* o el infierno de las bibliotecas:

---

<sup>266</sup> *AS*. p.234

<sup>267</sup> *Cfr. PC*. p.181 «...hay que evitar una lectura retrospectiva que sólo prestaría al análisis clásico de las riquezas la unidad ulterior de una economía política en vías de constituirse a ciegas.»

«Et une méthode s'imposait: au lieu de parcourir, comme on le faisait volontiers, la seule bibliothèque des livres scientifiques, il fallait visiter un ensemble d'archives comprenant des décrets, des règlements, des registres d'hôpitaux ou de prisons, des actes de jurisprudence. C'est à l'Arsenal ou aux Archives nationales que j'ai entrepris l'analyse d'un savoir dont le corps visible n'est pas le discours théorique ou scientifique, ni la littérature non plus, mais une pratique quotidienne et réglée. [...] On pouvait donc admettre des domaines de savoir qui ne sauraient s'identifier exactement avec des sciences, sans être pourtant de simples habitudes mentales.»<sup>268</sup>

En definitiva, estamos ahora en condiciones de subrayar que un análisis arqueológico del sadismo no intentaría situar esa formación discursiva en un ámbito científico, para legitimarla ante la comunidad pensante a través de ello o encauzarla hacia un futuro epistemológico posible, desde el cual podríamos observarnos mejor, conocernos mejor. Pero el sadismo no es tampoco un simple *hábito mental* sino más bien una práctica discursiva esencialmente ligada a una teoría sobre la vida y la muerte, un imposible que permanentemente se presenta ante la humanidad como enigma terrible, como embate que nunca puede sortearse epistemológicamente porque siempre encontramos un lenguaje desbastado, hueco y vacío para nombrarle, para comunicarlo y esgrimir una consciencia, un consentimiento, una comunidad. Esa *teoría* ya nos fue indicada, evidenciada por Bataille, cuando señaló que:

«El terreno del erotismo es esencialmente el terreno de la violencia, de la violación. [...] Lo más violento para nosotros es la muerte; la cual, precisamente, nos arranca de la obstinación que tenemos por ver durar el ser discontinuo que somos. Desfallece nuestro corazón frente a la idea de que la individualidad discontinua que está en nosotros será aniquilada súbitamente. [...] Sólo la violencia puede ponerlo todo en juego. ¡Sólo la violencia y la desavenencia sin nombre que está vinculada a ella! Sin una violación del ser constituido –constituido como tal en su discontinuidad– no podemos

---

<sup>268</sup> Foucault, Michel. «Titres et travaux». En: *Op. cit. Dits et écrits I (1954-1975)*. pp.870-871

representarnos el pasaje desde un estado hasta otro que es esencialmente distinto. [...] ¿Qué significa el erotismo de los cuerpos sino una violación del ser de los que toman parte en él? ¿Una violación que confina con la muerte? ¿Una violación que confina con el acto de matar?»<sup>269</sup>

Ahora bien, lo que no parece estar tan claro respecto de la práctica discursiva del sadismo cuyos materiales hemos expuesto primeramente, es que tenga una relación estricta con el erotismo, que parta de él siempre, al menos conscientemente, pero sí que está esencialmente relacionada con la muerte, por lo menos simbólicamente. En este sentido, esa *teoría* sobre la vida y la muerte ya nos fue también indicada por Michelstaedter:

«La flor ve en la abeja la propagación de su polen, la abeja en la flor la dulce comida para las larvas. En el acoplamiento de ambos organismos, cada uno ve en la disposición del otro «como en un espejo a sí mismo» (*Fedro*, 255d). Cada uno de ellos ignora si su afirmación coincide con la afirmación del otro o si por el contrario le priva del futuro: –lo mata: cada uno sabe sólo que esto es bueno para sí y usa al otro como medio para su propio fin, como materia para su propia vida, al tiempo que él mismo es medio material para la vida del otro. Así la afirmación de la individualidad ilusoria, que violenta las cosas al afirmarse sin persuasión, ya que *las adapta a su propio fin ilusorio como si fuera el fin del individuo absoluto que tuviera en sí la razón* –por la recíproca necesidad adopta la apariencia del amor. Pero el ἀντέρως no es el ἔρως; es una máscara del νεῖχος.–

Y cuando la coincidencia no proporciona la continuación de ambos, cuando el diente de una rueda pequeña o grande no encaja en el lugar de la otra y viceversa, la *violencia enemiga* se hace manifiesta: porque donde una se afirma no puede afirmarse la otra, y si no perecen ambas en la lucha, es

---

<sup>269</sup> *Op. cit. El erotismo.* pp.21-22

conveniente que una de ellas ceda o sucumba. Y entonces se hace evidente la impotencia de la potencia menor.»<sup>270</sup>

¿Cuál es pues esa *teoría*? Si el amor correspondido (ἀντέρως) no es el amor (ἔρωσ) sino una máscara de la lucha (νεῖχος), ello significa necesariamente que lo erótico es fin de la individualidad ilusoria, que el individuo deja de ser por el erotismo aquel «absoluto que tuviera en sí la razón», sino que asume el olvido de su fin ilusorio de continuidad en el otro y por el otro, pues se entrega a la muerte, a su muerte. Tenemos entonces a la luz de Michelstaedter *otra reproducción*, distinta a la de los seres discontinuos y distinta a la de los seres asexuados –reproducciones de las que nos habló Bataille en *El erotismo*–, es la de la abeja y la flor, y a través de ella estamos en condiciones, por oposición, de reconocer también la esencia propia de lo erótico.

Entonces es evidente que desde que el sadismo se asume como teoría de la vida y la muerte, resulta imposible elevar a categorías científicas su práctica discursiva, incluirle en ese destino epistemológico, pues la afirmación de la individualidad que ahora se revela como ilusoria y que poseería el conocimiento, no es nunca aquella persuadida en el instante erótico, sino una entregada a la razón, a su individualidad absoluta que crea la ilusión de su continuidad más allá de la muerte; el erotismo, por el contrario, es la baza de la muerte para comenzar *otra vida*, es la *petit mort*: sólo la muerte puede tomarlo, “nombrarlo” en el puro espacio de la sinrazón, en *la soberanía del afuera*.

Por ello se levantan Nietzsche y Foucault contra el cartesianismo, pues después de todo, ¿no había ya establecido Descartes a la muerte como fundamento de la enfermedad, del padecer todo como *pasión*, cuando, invirtiendo la causalidad, señaló que era el alma la que se iba del cuerpo corrompido y no el alma la que corrompía al cuerpo al dejar de darle calor y movimiento? Así abrió la puerta Descartes para una medicina del alma y una medicina del cuerpo, como órdenes contrapuestos:

---

<sup>270</sup> Michelstaedter, Carlo. *La persuasión y la retórica*. Traducido por Rossella Bergamashi y Antonio Castilla. Madrid: Sexto Piso, 2009. pp.71-72 (En las notas se apunta que: «ἔρωσ es el amor; ἀντέρως es el amor correspondido; νεῖχος es la lucha, la pelea.»)

«A fin, pues, de evitar este error [el de creer que el alma mueve al cuerpo], consideremos que la muerte nunca acontece por ausencia del alma, sino porque alguna de las principales partes del cuerpo se corrompo; y juzguemos que el cuerpo de un hombre vivo difiere tanto del de un hombre muerto como difiere un reloj, o cualquier otra autómatas (es decir, cualquier máquina que se mueve por sí misma), cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los que fue instituido, con todo lo que requiere para su acción, que el mismo reloj, u otra máquina, cuando está rota y el principio de su movimiento deja de actuar.»<sup>271</sup>

Desde ese momento ya no importa lo que se piense para atraer la enfermedad, y tendrá que venir Foucault para mostrarnos tanto en *La historia de la locura* como en *El nacimiento de la clínica*, todo el entramado que subyace a la noción de enfermedad y cómo en ella los cuerpos y las almas se hermanan en el encierro de los asilos y los hospitales; pero para el auténtico sentido común de tiempos de Descartes, esa separación no estaba ni mucho menos clara, y era más bien contraria a lo que por ejemplo señala Montaigne en el ensayo sobre *La fuerza de la imaginación*, y que trata precisamente sobre los efectos del alma en el cuerpo, específicamente sobre el miembro viril, un órgano, por otro lado, cuidadosamente ausente, censurado en el *Tratado del hombre cartesiano*<sup>272</sup>, pero cuya naturaleza es evidencia para Montaigne de que aquello que lo anima, es decir, la imaginación, «anima también, sin nuestro conocimiento, al corazón, al pulmón y al pulso»:

«Se señala con razón la indócil libertad de este miembro, que se injiere de modo tan importuno cuando no nos hace falta, y nos falla de modo tan importuno cuando más lo necesitamos, que disputa tan imperiosamente la autoridad con nuestra voluntad, y rehúsa con tanta fiereza y obstinación nuestras sollicitaciones mentales y manuales. Aun así, en cuanto a recriminarle

---

<sup>271</sup> Descartes. *Las pasiones del alma*. Traducido por Tomás Onaindia. Madrid: EDAF, 2005. pp.56-57

<sup>272</sup> Cfr. Descartes. *Tratado del hombre*. Traducido por Guillermo Quintas. Madrid: Editora Nacional, 1980.

su rebelión y sacar de ahí la prueba de su culpa, si me hubiera pagado por defender su causa, tal vez haría recaer en nuestros demás miembros, sus compañeros, la sospecha de haberle planteado esta querrela ficticia por pura envidia de la importancia y de la dulzura de su uso, y de haber conjurado al mundo en su contra, acusándole malignamente, sólo a él, de su falta común. Os invito a pensar, en efecto, si hay una sola parte de nuestro cuerpo que se niegue a menudo a actuar conforme a nuestra voluntad, y que no se ejerza con frecuencia en contra de nuestra voluntad. Cada una de ellas tiene pasiones propias, que las despiertan y adormecen sin nuestro permiso. ¡Cuántas veces los movimientos involuntarios de nuestra cara descubren los pensamientos que manteníamos secretos y nos traicionan ante los presentes! La misma causa que anima a este miembro, anima también, sin nuestro conocimiento, al corazón, al pulmón y al pulso.»<sup>273</sup>

El ensayo comienza precisamente con la cita latina «*Fortis imaginatio generat casum*» – «Una imaginación fuerte engendra por sí misma los acontecimientos»–, y a la luz de lo anterior resulta tanto más sorprendente la retorsión cartesiana, pues en ella el alma ha sido desligada como condicionante de toda afección corporal, de toda enfermedad o pasión del cuerpo, y vaga ahora como un trascendental, como un *a priori* que padece y piensa *independientemente* del cuerpo:

«En esto [en distinguir las funciones del alma de las del cuerpo] no encontraremos gran dificultad si observamos que todo lo que experimentamos en nosotros, y vemos que también puede encontrarse en cuerpos completamente inanimados, solo debe atribuirse a nuestro cuerpo; y, por el contrario, que todo lo que está en nosotros, y que de ningún modo concebimos como algo que pueda pertenecer a un cuerpo, debe ser atribuido a nuestra alma.»<sup>274</sup>

---

<sup>273</sup> Montaigne, Michel de. *Los ensayos*. Traducido por J. Bayod Brau. Barcelona: Acantilado, 2007. p.117

<sup>274</sup> *Op. cit.* *Las pasiones de alma*. p.55

A esa escisión debemos también sin duda que, como señala Foucault en *La voluntad de saber*, tengamos en Occidente una *scientia sexualis*, por contraposición a una *ars erotica* oriental – y no sólo oriental–: la *scientia sexualis* es la desposesión de la pasión, enseñoreamiento de la razón por lo tanto, mientras que la *ars erotica* es un ejercicio filosófico que asume soberanamente su pasión como señora y pone la razón a su servicio, arte de un momento, no de un sujeto, de un individuo pero no de un cuerpo sujetado –es decir, diferenciando sujeto e individuo: la noción de sujeto pretende agotar todas las posibilidades de un cuerpo, mientras que la de individuo expresa una posibilidad de un cuerpo, es decir, un instante–.

Esa nuestra ciencia nueva sobre el alma, la psiquiatría, carece de ascendencia epistemológica sobre el discurso del sadismo en la medida en que vive en el racionalismo moderno, que señala claramente con Descartes que las afecciones del cuerpo son inanimadas, y las de alma no pueden serle atribuidas. En este sentido, hay que decir que la medicación psiquiátrica es el auténtico “escalpelo” del psiquiatra, es la verdadera trasposición del escalpelo del método anatomoclínico aplicado al cerebro, con el consecuente y permanente fallo, es decir, con el desencuentro con el estatuto epistemológico de las ciencias modernas, que sólo pueden contemplar dicho órgano como un *cuerpo* en sentido moderno, es decir, como una *res extensa* desligada de las almas, de las imaginaciones; en ese sentido, tiene razón Douglas Hofstadter cuando escribe:

«Quisiera hacer una analogía, elemental pero trascendente, entre el estudio del cerebro y el estudio del corazón. Hoy en día, todos damos por hecho que nuestros cuerpos y nuestros órganos están compuestos por células. Un corazón, por tanto, consta de miles de millones de ellas. Pero contemplar el corazón a esa escala microscópica, aunque sea obviamente importante, conlleva el riesgo de que olvidemos la cuestión fundamental, es decir, que *un corazón es una bomba*. Del mismo modo, *un cerebro es una máquina de pensar* y si nuestro propósito es desentrañar en qué consiste el pensamiento, deberíamos evitar centrar nuestra atención en los árboles (y no digamos en las hojas) si pretendemos comprender el bosque. Sólo entenderemos el conjunto cuando examinemos las arquitecturas del cerebro a gran escala y no

al analizar con un grado de detalle cada vez mayor los elementos que las forman.»<sup>275</sup>

Si radicalizamos ese gesto, podemos decir casi de la mano de Montaigne que para conocer el cerebro debemos conocer *lo que hace*, es decir que debemos conocer el pensamiento, pero no sólo ello, sino que debemos conocer *lo que ha hecho*, con lo que la empresa se vuelve estrictamente histórica: el cerebro *es* historia, su *cuerpo* es histórico.

Por ello, en desembarazarnos de la *corporeidad moderna* del cerebro se encuentra también *in nuce* el problema del *cogito*, pues en el *estar en sí mismo* elevado a su apotegma, como ipseidad desligada del mundo, que vive en la estricta *autología* del imperio del *Mismo*, reside esa *corporeidad*; mientras que el pensamiento del sadismo lleva al *afuera*, al *Otro*, exactamente igual que el sueño y la locura, con lo que el *saber del sadismo* necesariamente formaría parte de todos los *saberes sometidos* o proscritos sobre los que luego nos hablará Foucault:

“...por *saber sometido* entiendo dos cosas. Por una parte, quiero designar, en suma, contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales. Concretamente, si quieren, lo que permitió hacer la crítica efectiva tanto del asilo como de la prisión no fue, por cierto, una semiología de la vida asilar ni tampoco una sociología de la delincuencia, sino, en verdad, la aparición de contenidos históricos. Y simplemente porque sólo los contenidos históricos pueden permitir recuperar el clivaje de los enfrentamientos y las luchas que los ordenamientos funcionales o las organizaciones sistemáticas tienen por meta, justamente, enmascarar. De modo que los *saberes sometidos* son esos bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio, desde luego, de la erudición.

---

<sup>275</sup> Hofstadter, Douglas. *Yo soy un extraño bucle*. Traducido por Luis Enrique de Juan. México: Tusquets, 2009. pp.49-50

En segundo lugar, por *saberes sometidos* creo que hay que entender otra cosa y, en cierto sentido, una cosa muy distinta. Con esa expresión me refiero, igualmente, a toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la científicidad exigidos. Y por la reaparición de esos saberes de abajo, de esos saberes no calificados y hasta descalificados: el del psiquiatrizado, el del enfermo, el del enfermero, el del médico –pero paralelo y marginal con respecto al saber médico–, el saber del delincuente, etcétera –ese saber que yo llamaría, si lo prefieren, *saber de la gente* (y que no es en absoluto un saber común, un buen sentido sino, al contrario, un saber particular, un saber local, regional, un saber diferencial, incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza al filo que opone a todos los que lo rodean)–, por la reaparición de esos saberes locales de la gente, de esos saberes descalificados, se hace la crítica.<sup>276</sup>

Esto significa que el *bon sens* aludido también aquí Foucault es el fundamento de la científicidad occidental y, sobre todo, el pivote a través del cual se somete al resto de saberes como «no conceptuales», «debajo del nivel de conocimiento», lo que, en suma, implica que los saberes periféricos son *sometidos* por el *cogito*, que es desde él que son descartados, marginados.

En pocas palabras, sería posible decir que la psiquiatría es la expresión fuerte, el *tour de force* de la medicina como ontología del ser humano; pues más que en tanto método clínico, la psiquiatría es en la medicina la que tiene ahora el privilegio de ontologizar al ser humano, sustituyendo cabalmente a la anatomía patológica de la primera mitad del siglo XIX –por lo que en tal sentido, sería necesario también hacer la historia de los sistemas de pensamiento para describir cómo ocurrió esa sustitución–.

---

<sup>276</sup> *Op. cit. Defender la sociedad.* pp.20-21

La enfermedad se entiende como una relación del cuerpo con su propia muerte, la medicina es sólo el espectáculo de la palabra descifrando esa relación, palabra cuya verdad está en *lo que ve*, que se agota en el ser de la percepción: *esse est percipi*. Esa relación del cuerpo con su propia muerte, con ésta como tercera instancia que define las relaciones entre su vida y su enfermedad, implica necesariamente acotar exclusivamente en su interioridad sus causas, pues las exteriores, el *afuera*, el mundo en que el cuerpo vive, ha sido borrado; de ahí que Foucault escriba:

«A partir del momento en el cual la muerte ha sido aprehendida en un órgano técnico y conceptual, la enfermedad ha podido ser a la vez especializada e individualizada. Espacio e individuo, dos estructuras asociadas, que derivan necesariamente de una percepción portadora de muerte.»<sup>277</sup>

Hay una relación directa entre la idea foucaultiana en *El nacimiento de la clínica* de que la muerte como condición de la clínica hace del cuerpo el proscenio de las enfermedades, eso que hace al cuerpo *hablar*, con la idea de *La arqueología del saber* sobre que en realidad casi nadie dice nunca nada; pues si casi nunca decimos nada nuevo, en la clínica encontramos como la enfermedad habla por nosotros en el teatro infinito de nuestro propio cuerpo; la *Odisea* ha sido llevada al cuerpo mientras las sirenas cantan la patología, en una operación que por otro lado ya había anunciado Nietzsche:

«Ahora ha vuelto a descubrirse por todas partes la *lucha* y se habla de la lucha de las células, de los tejidos, de los órganos, de los organismos. Pero en ellos *se pueden* encontrar afectos completos que en nosotros son conscientes –en última instancia, cuando haya sucedido esto, *le daremos la vuelta a la cosa* y diremos: lo que realmente pasa cuando se despiertan en nosotros afectos son movimientos fisiológicos, y los afectos (luchas, etc.) no son más que interpretaciones intelectuales que el intelecto hace cuando no sabe nada en absoluto pero, no obstante, pretende saberlo todo. Con palabras como

---

<sup>277</sup> NC. p.225

“enfado”, “amor”, “odio” cree haber señalado el porqué, la razón del movimiento; asimismo con el término “voluntad”, etc. –La ciencia natural pretende ahora esclarecer los procesos más minúsculos mediante esos sentimientos o afectos aprendidos, en una palabra, crear una *manera de hablar* para dichos procesos: ¡muy bien! Pero seguirá siendo un lenguaje de imágenes.»<sup>278</sup>

Hay aquí una absoluta diferencia con lo dicho por Descartes, una vuelta a Montaigne que Nietzsche escenifica: la imaginación como anfiteatro de la enfermedad. En definitiva, la gran lección que nos da Foucault de la mano de Nietzsche, no está en haber situado determinadas coordenadas para la comprensión cabal de ciertos saberes en el gran mapa de la historia, sino en haber demostrado que lo que esa historia nos cuenta respecto del pensar, y que desemboca en las ciencias humanas en tanto que *lo ortológico*, en nada contiene al pensamiento mismo, sino acaso sólo su enfermedad, mientras al mismo tiempo esa historia es el único signo para su posible terapéutica.

Por ello, en la medida en que no concibamos lo enfermo sino desde la perspectiva de la ciencia, estaremos perdiendo de vista la enfermedad propiamente metafísica de nuestro tiempo, aquella en la que le va su ser mismo, y que pasa por volver a tomar la baza de la sinrazón aceptando la voluntad de poder que subyace a la voluntad de verdad científica:

«¿“Voluntad de verdad” llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad! Ante todo queréis *hacer* pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea pensable. ¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada. Ésa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder; y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones. Queréis crear el

---

<sup>278</sup> Nietzsche, Friedrich. *En: Morey, Miguel. Vidas de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 2018. pp.225-226

mundo ante el que podáis arrodillaros: ésa es vuestra última esperanza y vuestra última ebriedad.»<sup>279</sup>

Demostrar esa voluntad de poder que subyace a toda voluntad de verdad será precisamente el objetivo primordial de los trabajos arqueológico-genealógicos de Foucault:

«El elemento que distingue lo que podríamos llamar la historia de las ciencias de la genealogía de los saberes es que la primera se sitúa esencialmente en un eje que, en términos generales, es el eje conocimiento/verdad, o, en todo caso, el que va desde la estructura del conocimiento hasta la exigencia de la verdad. En oposición a la historia de las ciencias, la genealogía de los saberes se sitúa en otro eje, el eje discurso/poder, o, si lo prefieren, el eje práctica discursiva/enfrentamiento del poder. Ahora bien, me parece que, cuando se aplica a ese período privilegiado por un montón de razones, que es el siglo XVIII, cuando se aplica a ese ámbito, a esa región, la genealogía de los saberes tiene que desbaratar, antes que cualquier otra cosa, la problemática de las Luces. Tiene que desbaratar lo que en la época (y, por otra parte, todavía en los siglos XIX y XX) se describía como el progreso de las Luces, la lucha del conocimiento contra la ignorancia, de la razón contra las quimeras, de la experiencia contra los prejuicios, de los razonamientos contra el error, etcétera. Todo eso, que se describió y simbolizó como el avance del día que disipa la noche, es aquello, creo, de lo que hay que liberarse; [es preciso, en cambio,] percibir durante el siglo XVIII, en vez de esa relación entre día y noche, conocimiento e ignorancia, algo muy diferente: un inmenso y múltiple combate, no entre conocimiento e ignorancia sino *de los* saberes unos contra otros –de los saberes que se oponen entre sí por su morfología distintiva, por sus poseedores que son mutuamente enemigos y por sus efectos de poder intrínsecos–.»<sup>280</sup>

---

<sup>279</sup> *Op. cit. Así habló Zaratustra.* p.174

<sup>280</sup> *Op. cit. Defender la sociedad.* p.167

No es lo mismo la historia que la historia que la cuenta: la verdad de la historia no es nunca su escritura, no es nunca la historiografía y su biblioteca, sino la guerra; lo que es lo mismo que decir: dado que «la verdad de la verdad es la guerra<sup>281</sup>» –como señaló Foucault en una entrevista–, entonces la verdad de la verdad será la historia que la cuenta, y que la cuenta para hacerse la guerra: la verdad se hace a sí misma la guerra, y su elemento no es *quienes* se enfrentan, sino *aquello* que constituye el suelo donde se batan. Y ese suelo es la historia: la verdad hace la guerra a través de la historia, ésa es y ha sido su única función. La antorcha de la razón no ilumina nuestra marcha histórica, como quería Diderot, sino que la incendia.

Para Foucault, por el contrario, ese envés o *afuera* de la razón –una razón mantenida por nuestra milenaria voluntad de verdad y máximamente por la Ilustración– demuestra y desnuda la verdadera marcha histórica de Occidente como una guerra permanente, una marcha que no deja de hablar de voluntad de poder aún cuando pretenda disfrazarse siempre de voluntad de verdad. Pues es sólo la *disciplina* la que se muestra en la actualidad debajo de todas las pretensiones de voluntad de verdad, y la ciencia es entonces una mera *policía disciplinaria de los saberes*:

«El siglo XVIII fue el siglo del disciplinamiento de los saberes, es decir, la organización interna de cada uno de ellos como una disciplina que tiene, en su campo de pertenencia, a la vez criterios de selección que permiten desechar el falso saber, el no saber, formas de normalización y de homogeneización de los contenidos, formas de jerarquización y, por último, una organización interna de centralización de esos saberes en torno de una especie de axiomatización de hecho. Por lo tanto, ordenamiento de cada saber como una disciplina y, por otra parte, exposición de esos saberes así disciplinados desde adentro, su puesta en comunicación, su distribución, su jerarquización recíproca en una suerte de campo o disciplina global que se denomina, precisamente, *la ciencia*. Antes del siglo XVIII, la ciencia no existía. Había ciencias, había saberes y también estaba, si ustedes quieren, la filosofía. Ésta

---

<sup>281</sup> *Op. cit. Entrevistas con Michel Foucault. p.103*

era, justamente, el sistema de organización o, mejor, de comunicación de los saberes entre sí, y en esa medida podía tener un papel efectivo, real, operativo dentro del desarrollo de los conocimientos. Con el disciplinamiento de los saberes aparecen ahora, en su singularidad polimorfa, a la vez el hecho y la coacción que hoy forman una unidad con nuestra cultura y se llaman *ciencia*. Y creo que por una parte desaparece en ese momento, por eso mismo, el papel a la vez fundamental y fundador de la filosofía. En lo sucesivo, ésta no podrá cumplir ningún papel efectivo en el interior de la ciencia y los procesos de saber. Desaparece, al mismo tiempo, recíprocamente, la *mathesis*, como proyecto de una ciencia universal que sirva a la vez de instrumento formal y de fundamento riguroso a todas las ciencias. La ciencia, como dominio general, como policía disciplinaria de los saberes, toma el relevo tanto de la filosofía como de la *mathesis*. Y de aquí en más va a plantear problemas específicos a la policía disciplinaria de los saberes: problemas de clasificación, problemas de jerarquización, problemas de proximidad, etcétera.»<sup>282</sup>

Por ello dirá también Foucault que «las genealogías son, muy precisamente, *anticiencias*»<sup>283</sup>, y no resulta difícil rastrear también aquí la misma ascendencia de la biblioteca como dispositivo esencial para esa disciplinarización de los saberes, al punto de que podamos casi decir que la disciplinarización del conocimiento *es* la biblioteca, en la medida en que ésta presenta exactamente las características del agente por excelencia del poder disciplinario, y que son las mismas nociones de la historia de las ideas sobre las que Foucault nos invita a deshacernos, y casi también las mismas que nos ayudaban a identificar a un autor según la hermenéutica religiosa. Sin embargo, al tiempo que se extiende el acta de defunción de los infiernos bibliotecarios, mientras la ortodoxia de la prohibición y el *Index* se retiran con su *nihil obstat*, la reacción es inmediata por parte de los poderes, pues inmediatamente acude a cubrir ese vacío aquello que Foucault llamó *la ortología*, «que es la forma de control que se ejerce a través de la disciplina».

---

<sup>282</sup> *Op. cit. Defender la sociedad.* p.170

<sup>283</sup> *Ibid.* p.22

### III. Las periodizaciones

Como una tercera objeción podríamos señalar el aparente carácter previo de la arqueología en los propios trabajos de Foucault, que posteriormente sustituiría la genealogía como método más formalizado, para finalmente dar paso a un análisis de la sexualidad y la subjetividad, lo que haría de la arqueología una especie de «método superado», desplazado en su importancia por la genealogía y los análisis de la sexualidad, como apunta Morey:

«Convencionalmente, suelen distinguirse, en la obra de Foucault, tres etapas intelectuales. La primera, centrada alrededor de la pregunta por el saber se reconoce bajo el nombre de arqueología, y cubre de 1961 a 1970, es decir, de *Histoire de la folie* a *L'archéologie du savoir*. La segunda, caracterizada como genealogía, comienza a elaborar su pregunta por el poder en textos como *L'ordre du discours* o *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (ambos de 1971) y encuentra su momento mayor con la publicación de *Surveiller et punir* (1975) y el volumen primero de su historia de la sexualidad: *La volonté de savoir* (1976). Y finalmente, el desplazamiento que conduce a la tercera se anuncia ya tras cuestiones como la «gubernabilidad» a partir de 1978, y halla una manifestación cumplida principalmente en los volúmenes segundo y tercero de la historia de la sexualidad: *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi* (ambos de 1984, publicados un mes escaso antes de su muerte). Suele decirse que esta última etapa se articula alrededor de la cuestión de la subjetividad o, si se prefiere, de las técnicas y tecnologías de la subjetividad. Así, la mayor parte de los estudios sistemáticos que se han ocupado de la obra de Foucault han distinguido estas tres etapas, y han apoyado en sus diferencias el análisis del sentido y el valor de la obra foucaultiana.»<sup>284</sup>

---

<sup>284</sup> *Op. cit. Escritos sobre Foucault*. pp.311-312

Sin embargo, Morey también señala que esta clasificación plantea problemas que «amenazan con ser de más peso que las ventajas que su sencilla filiación cronológica parece ofrecernos»<sup>285</sup>, y es que ni siquiera esa misma filiación parece sustentar una división de esa naturaleza, tomando en cuenta, por ejemplo, que el propio Foucault, poco antes de su muerte, señala en sus notas manuscritas una especie de ascendencia de la arqueología respecto de la genealogía:

«El riesgo de aceptar una periodización como la tradicional es, a mi entender, doble. En primer lugar, nos puede llevar a imaginar algo así como la sucesión de tres procedimientos, cada uno de los cuales sustituiría al anterior: de arqueología a genealogía, y de esta al análisis de las técnicas de subjetivación. Y ello es radicalmente erróneo. Los procedimientos metódicos se engloban en círculos cada vez más amplios, pero no se sustituyen en absoluto. Así, en 1983, Foucault anota:

«Arqueología: método para una genealogía histórica, que toma como dominio de análisis los discursos; los discursos considerados como acontecimientos; ligados por reglas de prácticas discursivas.»

Y en segundo lugar, puede llevarnos a pensar que *L'archéologie du savoir* es algo así como la culminación teórica de sus ejercicios anteriores de análisis histórico y concederle de este modo el estatuto pleno de teoría. Es este un error frecuente en el que se extravían numerosos estudios sobre la obra de Foucault, incluido, por ejemplo, el de Dreyfus y Rabinow, quienes hacen de este texto una teoría cuyo fracaso va a exigir el desplazamiento genealógico. La explicación de su evolución mediante este recurso puede ser todo lo amable que se quiera, pero ello no impide su desacierto profundo. En primer lugar, hay que decir que *L'archéologie du savoir* es un texto de circunstancias, motivado por el desafío que las críticas han lanzado sobre su último libro, *Les mots et les choses*: las respuestas de Foucault a *Cahiers pour l'analyse* y *Esprit*, primeros borradores de *L'archéologie du savoir*, así lo

---

<sup>285</sup> *Ibid.* p.313

muestran sin lugar a dudas. Y en segundo lugar, el proyecto, patente y latente, de este texto no es *fundar una teoría* sino *explorar una posibilidad*, es algo que se afirma explícitamente. Tan sólo un pequeño detalle puede bastar para mostrar el carácter de metodología-ficción de este texto: el hecho de que está enteramente escrito en condicional. La posibilidad que Foucault explora aquí, en continuidad con sus trabajos anteriores, es la de ver hasta dónde es posible dar cuenta de los juegos de verdad en los diferentes regímenes discursivos sin someterse a ninguna sujeción antropológica —o, si se prefiere, y como veremos más adelante, fuera del doblete empírico-trascendental que caracteriza dicha sujeción, según ha establecido en *Les mots et les choses*—. Sin intención ninguna de desmerecer ese trabajo, es de justicia afirmar que, dada su peculiar estrategia reflexiva, Foucault no puede, y él es el primero en saberlo, obtener resultados de su discurso que valgan como «verdad» sin el sostén narrativo que siempre le ha arropado en sus trabajos anteriores y posteriores, y que está aquí obligadamente ausente.»<sup>286</sup>

De modo que tan sólo en términos nominales podemos decir que la arqueología permanece como *cuestión* en el pensamiento de Foucault hasta el final de su obra, como concepto clave alrededor del cual parecen gravitar tanto la genealogía como la historia de los diferentes modos de subjetividad posteriormente problematizados en los cuatro volúmenes de la *Historia de la sexualidad* <sup>287</sup>. Sin embargo, como señala también Morey, en sus últimos escritos hay una nueva intención filosófica, que sin suplir al gesto primordial de sus anteriores trabajos lo amplifica y le da nuevas herramientas, se trata de lo que Foucault denominará *ontología histórica de nosotros mismos*:

---

<sup>286</sup> *Ibíd.* pp.314-316

<sup>287</sup> En la introducción de *El uso de los placeres*, Foucault señala a la arqueología como concepto tutelar por encima de la genealogía: «...me sentí atrapado en esta empresa de una historia de la verdad: analizar, no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus «ideologías», sino las *problematizaciones* a través de las cuales el ser se da como una realidad que puede y debe ser pensada por sí misma, y las *prácticas* a partir de las cuales se forman. La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones.» *UP.* pp.17-18

«...Foucault va a rearmar toda su trayectoria anterior, releyéndola ahora desde el problema del sujeto, y dotándola de un sentido retrospectivo que afila su agresividad y multiplica sus posibilidades. El nuevo nombre para su quehacer es ahora *ontología histórica de nosotros mismos* (o del presente, o de la actualidad). Su punto de partida hay que buscarlo en la *Aufklärung*, y más precisamente en la conciencia de sí de la *Aufklärung*. Y la pregunta mayor es: ¿qué somos hoy en la contingencia histórica que nos hace ser lo que somos? «Cuando Kant pregunta, en 1784, *Was heisst Aufklärung?*: quiere decir: ¿qué es lo que pasa en este momento? ¿Qué es lo que nos ocurre? ¿Cuál es este mundo, este período, este momento preciso en el que vivimos? O para decir las cosas de otro modo: ¿quiénes somos? ¿Quiénes somos en tanto que *Aufklärer*, en tanto que testigos de este siglo de las luces? Comparémosla con la cuestión cartesiana: ¿quién soy? Yo, en tanto que sujeto único, pero universal y no histórico. ¿Quien soy yo? “Yo”, puesto que Descartes es todo el mundo, no importa dónde y en cualquier momento. Pero la pregunta que plantea Kant es diferente: ¿quiénes somos en este momento preciso de la historia? Esta pregunta nos analiza a nosotros y a la vez nuestra situación presente. Este aspecto de la filosofía se ha convertido cada vez en más importante. Basta pensar en Hegel, Nietzsche... El otro aspecto, el de la “filosofía universal”, no ha desaparecido. Pero el análisis crítico del mundo en que vivimos constituye cada vez más la gran tarea filosófica.»<sup>288</sup>

La noción de *ontología histórica de nosotros mismos*, tomada de las últimas entrevistas y notas manuscritas de Foucault, será por ello una de las nociones capitales para *nuestra arqueología*, en tanto que también este último concepto permanece vigente hasta los últimos escritos foucaultianos como concepto tutelar; es decir que la utilización del concepto *arqueología* en este trabajo no intentará circunscribirlo exclusivamente a las herramientas y los alcances desplegados por Foucault en *La arqueología del saber* y sus publicaciones

---

<sup>288</sup> *Op. cit. Escritos sobre Foucault*. pp.318-319

anteriores, sino que concibe la arqueología sólo como la denominación de un trabajo inmenso que a veces cobra en el propio Foucault otros nombres y otras retorsiones, como cuando señala también que la genealogía es la que pone en juego los *saberes liberados* previamente por el trabajo arqueológico:

«En dos palabras, yo diría lo siguiente: la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descritas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprenden de ellas. Esto, para restituir el proyecto de conjunto.»<sup>289</sup>

Además de señalar que hay una relación directa entre los *saberes sometidos* por la ascendencia del *cogito* en la científicidad moderna y los *saberes liberados* por los trabajos arqueológico-genealógicos de Foucault; vemos también que, por ejemplo, cuando señala al final de *La arqueología del saber* que son posibles otras arqueologías, y que entre ellas una arqueología de la sexualidad demostraría cómo el discurso sobre ella está involucrado en un sistema de valores, al igual que la genealogía nietzscheana, está señalando nuevos caminos para el proyecto arqueológico, que tienen como dirección a la ética pero no a la *episteme*:

«Una arqueología tal, de salir adelante en su tarea, mostraría cómo los entredichos, las exclusiones, los límites, las valorizaciones, las libertades, las transgresiones de la sexualidad, todas sus manifestaciones, verbales o no, están vinculadas a una práctica discursiva determinada. Haría aparecer, no ciertamente como verdad postrera de la sexualidad, sino como una de las dimensiones según las cuales se la puede descubrir, cierta «manera de hablar»; y se mostraría cómo esta manera de hablar está involucrada no en unos discursos científicos, sino en un sistema de entredichos y de valores. *Análisis que se haría así no en la dirección de la episteme, sino en la de lo que se podría llamar la ética.*»<sup>290</sup>

---

<sup>289</sup> *Op. cit. Defender la sociedad.* p.24

<sup>290</sup> *AS.* pp.251-252 (las cursivas son nuestras)

Según lo anterior, cabe decir que aquello que podríamos denominar la *arqueología ética*, cuya posibilidad se esboza al final de *La arqueología del saber*, es precisamente la que Foucault va a desarrollar tanto en *Vigilar y castigar*, como en los cuatro tomos de la historia de la sexualidad y los últimos cursos del Collège de France, en torno a los diversos modos de subjetivación en su relación con la producción de verdad en los discursos. Por ello, encontramos que para referirse a esos trabajos posteriores a *La arqueología del saber*, Foucault utiliza también la noción de *genealogía de la moral*, y a ello también se debe el que Morey señale que ese proyecto tutela tanto los últimos trabajos de Foucault como los primeros:

«“Si yo fuera pretencioso, pondría como título general de lo que hago: genealogía de la moral”, declara Foucault con ocasión de la publicación de *Surveiller et punir*. Y lo que dijo entonces, en 1975, vale tanto para su obra anterior, de la cual *Histoire de la folie* es el mascarón de proa, cuanto, sorprendentemente, para su obra terminal, la que problematiza la subjetividad.»<sup>291</sup>

Por cierto que esta «genealogía de la moral», considerada como *ontología histórica de nosotros mismos*, concordaría específicamente con lo señalado por Nietzsche al inicio del libro del mismo nombre, *La genealogía de la moral*, en cuanto a su conminarnos a la búsqueda del propio ser, como un *nosce te ipsum* histórico, como una apuesta por el conocernos a nosotros mismos que sería precisamente una ontología histórica de nuestras vivencias:

«Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, —¿cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos? Con razón se ha dicho: «Donde está vuestro tesoro, allí

---

<sup>291</sup> *Op. cit. Escritos sobre Foucault*. p.115

está vuestro corazón»; nuestro tesoro está allí donde se asientan las colmenas de nuestro conocimiento. Estamos siempre en camino hacia ellas cual animales alados de nacimiento y recolectores de miel del espíritu, nos preocupamos de corazón propiamente de una sola cosa —de «llevar a casa» algo. En lo que se refiere, por lo demás, a la vida, a las denominadas «vivencias», —¿quién de nosotros tiene siquiera suficiente seriedad para ellas? ¿O suficiente tiempo? Me temo que en tales asuntos jamás hemos prestado bien atención «al asunto»: ocurre precisamente que no tenemos allí nuestro corazón —¡y ni siquiera nuestro oído!»<sup>292</sup>

Podemos decir entonces que tanto la *ontología histórica de nosotros mismos* como la *genealogía* y la *arqueología* resultan nociones que en los escritos de Foucault adquieren una función muchas veces intercambiable. Ahora bien, en las notas manuscritas de Foucault se encuentra finalmente un esquema que posibilita caracterizar toda su obra según la noción de *ontología histórica de nosotros mismos*, desarrollándola en tres ejes principales de trabajo:

«Si plegáramos ahora esta caracterización sumaria de la ontología del presente (punto de partida, pregunta radical y objetivo) sobre el despliegue de todo su trabajo, obtendríamos tres ejes principales y una ordenación notablemente distinta de su obra:

- Ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Les mots et les choses*).
- Ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás (*Histoire de la folie, Surveiller et punir*).
- Ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral

---

<sup>292</sup> Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000. p.21

(*Histoire de la folie, Histoire de la sexualité*).»<sup>293</sup>

Lo anterior concuerda asimismo con las entrevistas concedidas a Rabinow y Dreyfus en abril de 1983, y en las que establece tres clases de ontologías históricas, según también sus «dominios posibles» pero sin que señale nunca una jerarquía entre las mismas:

«Existen tres dominios posibles para la genealogía. El primero, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad, a través del cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; el segundo, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con un campo de poder, a través del cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros; el tercero, una ontología histórica en relación con la ética a través de la cual nos constituimos a nosotros mismos como agentes morales.

Así, son posibles tres ejes para la genealogía. Los tres están presentes, aunque de una manera un tanto confusa, en la *Historia de la locura*. El eje de la verdad se estudia en *El nacimiento de la clínica* y en *Las palabras y las cosas*. El eje del poder se estudia en *Vigilar y castigar*, y el eje ético en *Historia de la sexualidad*.

La estructura general del libro sobre el sexo es una historia de la moral. Pienso que, en general, he distinguido, cada vez que se involucra la historia de la moral, actos y código moral. Los actos (*conduites*) son las conductas reales de la gente en relación con el código moral (*prescriptions*) que se impone a ella. Pienso que he distinguido entre el código que determina qué actos se permiten o se prohíben y el código que determina el valor positivo o negativo de los diferentes tipos de conductas posibles –no está permitido tener sexo con nadie, excepto con la propia mujer, es un elemento del código–. Y hay otro aspecto de las prescripciones morales, que por mucho tiempo no se ha aislado pero que, según creo, es muy importante: el tipo de relación que cada uno debe tener consigo mismo, *rapport à soi*, que yo llamo ética, y que

---

<sup>293</sup> *Op. cit. Escritos sobre Foucault*. p.320-321

determina de qué manera se supone que el individuo se constituye a sí mismo como un sujeto moral de sus propias acciones.»<sup>294</sup>

De igual forma, Deleuze también señala la existencia de tres ontologías históricas en Foucault: «Saber, poder y sí mismo son tres dimensiones irreductibles, pero en constante implicación. Tres “ontologías”.»<sup>295</sup> Y ello significa que podríamos señalar la existencia de tres posibles arqueologías como ontologías del presente, sin que ninguna sustituya a la otra o pueda independientemente describir ese nuestro ser nosotros mismos; en primer lugar, la que podría ser denominada *arqueología epistémica*, en segundo lugar, la que denominaríamos *arqueología política*, y finalmente una *arqueología ética*.

En tal sentido, aunque forme parte de los textos que podrían considerarse como el gozne entre la arqueología y la genealogía en Foucault, *El orden del discurso* señala claramente los presupuestos de los que parte su proyecto descriptivo pudiendo encontrar en él posiciones de análisis que resultarían más certeras para realizar una arqueología del sadismo, en la medida en que señalarían sus engarces con los poderes y sus peligros:

«...supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.»<sup>296</sup>

Así pues, resulta inútil la pretensión de establecer una *auténtica arqueología foucaultiana*, pero también es inútil la búsqueda de autenticidades de una genealogía o una ontología históricas *estrictamente foucaultianas*, por la razón sencilla de que el propio Foucault continuó trabajando y afilando todos aquellos conceptos, con lo que más bien nos heredó el envite de proseguir ese trabajo, de apropiarnos de los conceptos y continuar la empresa, que

---

<sup>294</sup> Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*.

Traducido por Rogelio C. Paredes. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001. pp.270-271

<sup>295</sup> *Op. cit. Foucault*. p.148

<sup>296</sup> *OD*. p.14

ciertamente va más allá de sus denominaciones.

Se abre así todo un espectro de preguntas para una arqueología del sadismo como ontología de nosotros mismos, como *nuestra genealogía*. ¿Qué dice de nosotros el sadismo, en tanto somos una sociedad que tan profusamente lo utiliza pero que en tantos momentos le niega carta de naturaleza en los espacios oficiales o de normalización? ¿Cuál es el régimen de aparición de los objetos propios de una formación discursiva como el sadismo? ¿Qué es esa especie de locura colectiva que sin embargo suele estar tan cerca de una razón de estado, esa especie de perversión intelectualizable tan plástica y omnipresente en el discurso occidental, que afecta por igual a sujetos y dominios tan diversos como los ejércitos, los antropófagos, los mayores de edad, los tribunales, los artistas y la literatura cristiana, y que están contenidos en los materiales reseñados al inicio de la presente investigación?

## § 2. LAS GUERRAS FILOSÓFICAS

### I. El artificiero

*Una idea que no es peligrosa no es digna de ser llamada idea.*<sup>297</sup>

O. Wilde

Como ya habíamos señalado anteriormente, podríamos decir que la biblioteca como proyecto canónico del saber occidental, se enfrenta radicalmente al sadismo en la medida en que casi por sistema sus *infiernos* son precisamente el espacio diseñado para «esquivar la pesada y temible materialidad» de las obras de Sade, por lo que resulta doblemente pertinente seguir la dirección trazada por Foucault para la fundamentación de una arqueología como *ontología histórica del sadismo*.

Mas sobre todo es preciso volver a decir que esta investigación no puede permitirse el

---

<sup>297</sup> *Op. cit. El arte de conversar. p.196*

despliegue de lo que podría llamarse una *arqueología auténticamente foucaultiana*, pues ello no sólo violaría el estado de escritura condicional con que el propio Foucault escribe *La arqueología del saber* —un libro que abre caminos posibles en lugar de considerarse su culmen—; sino que además nos volvería a colocar en la lógica barroca —lógica del *télos* de futuras teorías posibles que sólo legitiman la falta de posición para el ahora— de las nociones de las que intentábamos deshacernos para acceder al «dominio inmenso» de los enunciados, único campo de batalla desde el que parece posible escudriñar el *acontecimiento Sade*.

Ello implica la tarea de estar siempre en guardia para no inscribir tampoco a Foucault en la lógica de la historia de las ideas, aún cuando sea a través de sus propias herramientas y sobre él mismo, en el entendido también de que su pensamiento sólo puede continuarse en la diferencia, pues se trata de un pensamiento que siempre quiso diferenciarse de sí mismo para continuar siendo, como señaló en *El uso de los placeres*:

«En cuanto al motivo que me impulsó, fue bien simple. Espero que, a los ojos de algunos, pueda bastar por sí mismo. Se trata de la curiosidad, esa única especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. ¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando. Quizá se me diga que estos juegos con uno mismo deben quedar entre bastidores y que, en el mejor de los casos, forman parte de esos trabajos de preparación que se desvanecen por sí solos cuando han logrado sus efectos. Pero, ¿qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no

consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo?»<sup>298</sup>

Por ello *su* pensamiento nos incita directamente a su *utilización* para la superación del propio pensamiento, pero nunca a su *autenticación* en el suelo de la historia de las ideas, como Zaratustra cuando mandata «ahora os ordeno que me perdáis a mí y que os encontréis a vosotros<sup>299</sup>»; de ahí la teoría como *caja de herramientas*:

«El papel de la teoría me parece que hoy es precisamente éste: no formular la sistematicidad global que coloca cada cosa en su lugar; sino analizar la especificidad de los mecanismos de poder, reparar en los enlaces, las extensiones, edificar progresivamente un saber estratégico. Sí «los partidos tradicionales han reinstalado su hegemonía en la izquierda», y sobre otras luchas que no habían controlado, una de las razones —entre otras— fue a causa de que se analizó su desarrollo y sus efectos con una lógica profundamente inadecuada.

Entender la teoría como una caja de herramientas quiere decir:

— que no se trata de construir un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas;

— que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas.»<sup>300</sup>

En el mismo sentido, la *teoría* aparece en *La arqueología del saber* como una «estrategia» o «elección estratégica», lo que implica que se le comprende como un conjunto de herramientas elegidas en orden a un combate, una guerra, unas luchas específicas:

---

<sup>298</sup> *UP*. pp.14-15

<sup>299</sup> *Op. cit.* «Así habló Zaratustra». p.127

<sup>300</sup> *Op. cit.* *Un diálogo sobre el poder...* p.85

«Discursos como la economía, la medicina, la gramática, la ciencia de los seres vivos, dan lugar a ciertas organizaciones de conceptos, a ciertos reagrupamientos de objetos, a ciertos tipos de enunciación, que forman, según su grado de coherencia, de rigor y de estabilidad, temas o teorías. [...] Cualquiera que sea su nivel formal, se llamará, convencionalmente, «estrategias» a estos temas y teorías. El problema es saber cómo se distribuyen en la historia.»<sup>301</sup>

También en *La arqueología del saber* Foucault ya establecía las líneas generales por las cuales un análisis enunciativo del discurso elimina sobre éste la actitud exegética, que ve su acontecer sólo en otro que sería su interpretación, que únicamente multiplica su sentido sin enunciarlo; por lo que la arqueología en tanto dicho análisis «pesa el “valor” de los enunciados» en la instancia de historicidad concreta, en su carácter de enunciados-objeto, como armas arrojadas cuya razón no nos sería otorgada por su inscripción en un progreso histórico, sino en su utilización concreta en determinado tiempo y lugar:

«Concebido así, el discurso deja de ser lo que es para la actitud exegética: tesoro inagotable de donde siempre se pueden sacar nuevas riquezas, y cada vez imprevisibles; providencia que ha hablado siempre por adelantado, y que deja oír, cuando se sabe escuchar, oráculos retrospectivos: aparece como un bien finito, limitado, deseable, útil que tiene sus reglas de aparición, pero también sus condiciones de apropiación y de empleo; un bien que plantea, por consiguiente, desde su existencia (y no simplemente en sus «aplicaciones prácticas») la cuestión del poder; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política.»<sup>302</sup>

Está pues claro que concebir así en el discurso general de Occidente al propio Foucault, a sus *arqueologías* y *genealogías*, es también tratarlo en la instancia de su acontecer, desproveer a esa *función-autor-Foucault* de su obra y de su autor, es reducirlo positivamente

---

<sup>301</sup> AS. p.86

<sup>302</sup> AS. p.158

al espacio histórico del archivo que él mismo enunció, el espacio de los *a priori históricos*; y es también evidente que sólo así es posible salir a otear el territorio del sadismo en su discurrir, en *su* práctica, una que no es la de los salones literarios y las bibliotecas, que escapa y se desarrolla en la transgresión de la tradición; y es que si para escapar del juego de la teorías auténticas sobre el sadismo tuviéramos que recurrir a una sobre la arqueología, estaríamos condenados al mismo juego teleológico que nos devolvería a la ley del canon de la biblioteca como un laberinto, seguiríamos siendo los *bibliotecarios de la verdad*. Pero el pensamiento de Foucault quiso escapar a la «moral de estado civil» de la obra infatuada en el nombre, y lo dijo precisamente para finalizar la introducción a *La arqueología del saber*:

«Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir.»<sup>303</sup>

Así pues, si queremos apreciar el movimiento de la práctica discursiva del sadismo en su acontecer concreto, para establecer el único suelo histórico posible que nos permita una descripción sobre sus maneras de operar en el discurso general de Occidente, debemos igualmente devolver a ese espacio al propio Foucault, debemos inscribirlo en la materialidad del propio sadismo en el cual sus obras no se cansaron de situarse, pues desde la *Historia de la locura* hasta sus últimas obras y entrevistas, se descubre siempre Sade oculto como un íncubo discursivo, como límite que da razón de la panoplia que nos hereda su pensamiento para ponernos en guardia contra la *Historia*: en suma, se trata de «la filosofía a martillazos» de Nietzsche.

Por ello ya también en *La arqueología del saber*, Foucault había opuesto dos “historias”, dos formas de historizar, la *historia global* y la *historia general* –en un ejercicio subsidiario al que ya había realizado Bataille en *La parte maldita*, cuando opone la economía general a la

---

<sup>303</sup> AS. p.30

economía tradicional<sup>304</sup>—. En *Las palabras y las cosas* Foucault simplemente hablaría de historia, con minúsculas, para referirse al ámbito de su trabajo y diferenciarlo del de la Historia, con mayúsculas, que sería la *historia global*. La *historia* sería pues aquella que está detrás de la *Historia*:

«Por detrás de la historia atropellada de los gobiernos, de las guerras y de las hambres, se dibujan unas historias, casi inmóviles a la mirada, historias de débil declive: historia de las vías marítimas, historia del trigo o de las minas de oro, historia de la sequía y de la irrigación, historia de la rotación de cultivos, historia del equilibrio obtenido por la especie humana, entre el hambre y la proliferación.»<sup>305</sup>

He ahí que la *Historia* es también aquella donde no figuran los diferentes y los *anormales*, es decir, en pocas palabras, todos aquellos que no están inscritos en las posibilidades del devenir del varón adulto económicamente productivo de los países llamados desarrollados; por ello es una tarea urgente acometer la descripción de una «historia general», ya que, parafraseando a Goethe, podemos decir desde ahora que escribir la *historia* es una forma de deshacernos de la *Historia*. Para ello debemos arriesgar la posibilidad de lo imposible, es decir aquello que *no debió* razonablemente ocurrir pero ocurrió, que es precisamente aquello que devela la propia historicidad de la Historia, lo que la desgozna y la precipita hacia lo otro

---

<sup>304</sup> Creemos que existe una relación especial entre *La arqueología del saber* y los escritos de Bataille sobre el erotismo y la economía general. En particular, es de resaltar que la noción de *discontinuidad* que Foucault establece como condición para la aparición de una *historia general* que se opusiera a una *historia global* — tradicionalmente concebida según los presupuestos de la filosofía de la historia tradicional—, es al mismo tiempo la noción clave mediante la que Bataille comienza todo el despliegue teórico de *El erotismo*; además, las propias nociones de “historia general” e “historia global”, pueden ser también derivadas de la de “economía general” que acuña Bataille en contraposición a la economía clásica o “restringida” en *La parte maldita*; lo que puede ser confirmado por las similitudes entre los conceptos de “dispersión” y de “derroche”, presentes en la arqueología y en la economía general, respectivamente, como los goznes precisos a través de los cuales se desarrolla todo el aparato discursivo posterior. De la misma manera en que «una historia general, desplegaría el espacio de una dispersión», también la economía general desplegaría el espacio de un derroche.

<sup>305</sup> AS. pp.11-12

de sí misma, en una palabra, hacia el *acontecimiento*, ese que no es nunca propiamente textual, que no está en la *biblioteca*, como señaló Foucault.

Esto significa que existe una historicidad propia de todos los seres –*historia general*–, que el hombre descubre rodeándole pero cuestionando al mismo tiempo su propio estatuto de ser histórico, siendo esa pluralidad de entes colmados de historicidad algo ajeno para él, una historia propia de las cosas que cuestiona su pertenencia al mundo y sobre todo la pertenencia de esas cosas a él mismo, un *afuera absoluto*; por ello crea la ascendencia permanente de una Historia, para resguardarse ante la historicidad de todo lo ente, Historia que tomando en sí el acontecer de todos los seres, lo reduzca a pura teleología del hombre mismo: Historia que es entonces un barandal sobre la historia misma, según la imagen heraclítea de Zaratustra.

Luego, bajo el haz de esa pretensión teleológica en que el hombre se toma a sí mismo como medida del tiempo de las totalidades, nacerán las ciencias humanas, como subterfugios que quieren ratificar la superación de la Historia en sí, para dar certeza y fe de que el hombre no desaparece ante lo histórico, ante la historia distribuyéndose en los territorios de todo el ser, sino que el devenir le ratifica a cada instante en tanto ser humano, y sobre todo que sólo lo humano ratifica el devenir, le da una razón.

Entonces volverá a ser *racional* toda su marcha, volverán a entenderse todas las manifestaciones humanas preñadas de un futuro luminoso en que reina la pura razón como absoluta diferencia del hombre respecto del ser mismo, como opuesto a todo lo ente; pues entonces el *cogito* ya no es atributo subsidiario de lo divino, sino sólo fundamentación de la Historia como acta de defunción de la muerte de Dios, escisión absoluta del hombre con el ser, hilo absoluto de su propia representatividad en el tiempo del mundo: se dice entonces a sí mismo que precisamente porque *ya no* es parte de él, puede verlo, entenderlo, como se entiende a los muertos: es el parpadeo de los últimos hombres, los hijos del *wellfare* y el *laissez faire*, aquellos que han erigido lo mínimo de sí mismos como su único derecho.

Pero la historia no es la de la marcha teleológico-trascendental de la *ratio* occidental, no es tampoco la del sujeto fundador que ésta tiene obligatoriamente que mostrar para ser tal; la

historia es para Foucault, como para Nietzsche, algo que se toma como un arma arrojada, algo que ha de utilizarse; así respondió Foucault en una entrevista de 1975:

«— *¿Cómo definiría usted la historia?*

— Hago de ella un uso rigurosamente instrumental. A partir de una cuestión concreta, que encuentro en la actualidad, se perfila para mí la posibilidad de una historia. Pero la utilización académica de la historia es fundamentalmente conservadora: la función esencial de encontrar el pasado de algo es permitir su supervivencia. [...] Las historias que hago no son explicativas, nunca muestran la necesidad de algo, sino más bien la serie de engranajes mediante los cuales se produce lo imposible, y reconduce su propio escándalo, su propia paradoja, hasta ahora. Me interesa particularmente todo lo irregular, lo arriesgado y lo imprevisible que pueda haber en un proceso histórico.»<sup>306</sup>

No otra cosa entonces son sus *historias* de la prisión, del manicomio, de la clínica, de las propias *ciencias humanas*: la demostración de su *imposibilidad*, de la necesidad de deshacernos de ellas en tanto que se nos muestren como un horizonte de imposibles, de dispositivos que *necesariamente deben estar ahí funcionando cómo lo hacen*; pero, sobre todo, esas *historias* son la puesta en escena de las armas con que podemos hacerlo, la panoplia para nuestro escape de esos imposibles-necesarios, hecha de armas que no son armas universales, que sirven para toda clase de enfrentamientos, de estrategias, sino de *armas específicas*, bombas de ocasión para los seres humanos que somos, que estamos siendo, aquí y ahora. Las armas del *Foucault-artificiero* no son armas para los uniformados, para los soldados de la biblioteca, sino para los seres humanos de la calle y sobre todo para los solitarios, para los propios prisioneros que somos: con ellas excavaremos el túnel, derribaremos los muros. Como dijo en la misma ocasión:

«— *Entonces ¿cómo se definiría?*

---

<sup>306</sup> *Op. cit. Entrevistas con Michel Foucault. p.102*

— Soy un artificiero. Fabrico algo que sirve, en definitiva, para un cerco, una guerra o una destrucción. No estoy a favor de la destrucción, sino de que se pueda seguir adelante y avanzar, de que los muros se puedan derribar.

Un artificiero es en primer lugar un geólogo, alguien que mira con atención los estratos del terreno, los pliegues y las fallas. Se preguntará: ¿qué resultará fácil de excavar? ¿Qué se resistirá? Observa cómo se levantaron las fortalezas, escruta los relieves que se pueden utilizar para ocultarse o para lanzar un asalto.

Una vez todo bien localizado, queda lo experimental, el tanteo. Envía exploradores y sitúa vigías. Pide la redacción de informes. Define de inmediato la táctica que hay que emplear. ¿La zapa?, ¿el cerco?, ¿el asalto directo?, ¿o sembrar minas? El método, al fin y al cabo, no es más que esta estrategia.»<sup>307</sup>

«Mi discurso se relacionaba con esa materialidad, esos espacios cerrados, y quería que las palabras que había escrito ¡atravesaran los muros, rompieran las cerraduras, abrieran las ventanas!»<sup>308</sup>

Derribar y atravesar los muros, romper las cerraduras, abrir las ventanas, todas expresiones que parecen salidas de la correspondencia de Sade, que le resultarían encarecidamente cercanas al prisionero por antonomasia de la modernidad. ¿Y acaso no es todo el trabajo de Foucault una especie de permanente toma de posición para *una arqueología del sadismo*? ¿Acaso no está siempre el sadismo en las implicaciones más evidentes de su trabajo como la sombra del Foucault que viaja por las oquedades del saber? ¿Y acaso no constituye el nombre de Sade —ese paradójico *nombre anónimo* que emerge de sus escritos, es decir, *la función Sade*—, uno de los goznes principales sobre los que siempre se articulan sus escritos? ¿Por qué en esa «empresa por la que se trata de desatar las últimas sujeciones antropológicas», aparece siempre el sadismo como telón de fondo, como teatro primigenio de debate de sus fundamentos? ¿No es toda empresa arqueológica fundamentalmente sadiana,

---

<sup>307</sup> *Ibid.* pp.73-74

<sup>308</sup> *Ibid.* p.81

fundamentalmente un ejercicio de los instrumentos anónimos que la función Sade establece en el discurso occidental? ¿Y no resulta por ello doblemente necesario destrabar el nombre de Foucault de la lógica de la historia de las ideas que él mismo denunció como campo estéril, para estar en condiciones de utilizar sus armas? Como declaró Canguilhem:

«Ha llegado, pues, la hora de aplicar a la obra de Foucault sus métodos de esclarecimiento, es decir, la genealogía y la interpretación que él mismo aplicó a sus campos de estudio.»<sup>309</sup>

Foucault exige que sea así, es la propia fuerza de su pensamiento la que nos obliga a seguir adelante, utilizando sus escritos como *nuestra caja de herramientas*, como las armas que es preciso tomar para realizar una revisión analítica de nuestra historia, del basamento en que estamos, sin esperar que no deban ser modificables en la instancia misma de su utilidad más efectiva, más poderosa, *actual*; ya que de no hacerlo estaríamos traicionando ese mismo pensamiento, devolviéndonos al canon de la biblioteca que nos quiere obligar a ser lectores atentos y silenciosos, y sobre todo, *sólo lectores exegéticos*, es decir, únicamente desde la historia de las ideas; pero como nos recuerda Defert: «¿No había declarado muchas veces Foucault que no deseaba tanto lectores como *usuarios*?».<sup>310</sup>

El pensamiento de Foucault es un órdago sobre la guerra de la verdad en sentido nietzscheano, y su especialidad de artificiero es la del filósofo a martillazos, la de aquellos guerreros que cantan: «Valientes, despreocupados, irónicos, violentos –así nos quiere la sabiduría.<sup>311</sup>» Y es por ello que nos convoca a *una guerra permanente*:

«— *Mostrar que el asilo o la prisión no tienen nada de ineluctable, es también combatirlos...*

---

<sup>309</sup> Canguilhem, Georges. «Presentación». En: Deleuze, G., Morey, M., Dreyfus, H.L., *et.al. Michel Foucault, filósofo*. Traducido por Alberto Luis Bixio. Barcelona: Gedisa, 1999. p.12

<sup>310</sup> Foucault, Michel. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Traducido por Víctor Goldstein. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010. p.62

<sup>311</sup> *Op. cit.* «Así habló Zaratustra». p.93

— Creo, siguiendo a Nietzsche, que la verdad debe comprenderse en términos de guerra. La verdad de la verdad es la guerra. El conjunto de procesos por los cuales la verdad prevalece son mecanismos de poder que le aseguran el poder.

— *¿Es una guerra permanente?*

— Pienso que sí.

— *¿Quiénes son sus enemigos en esta guerra?*

No son personas, sino más bien líneas que se encuentran en los discursos – probablemente incluso en los míos–, de los cuales quiero desistir y desmarcarme. Sin embargo, se trata ciertamente de guerra, ya que mi discurso es instrumental, como lo es un ejército, o simplemente un arma. O también un saco de pólvora o un cóctel Molotov. Ve usted, ya vuelve la historia del artificiero...»<sup>312</sup>

Esa *guerra permanente* es la guerra por la verdad, escrutarla es sólo emplazar las armas que el *lógos* guarda a la toma de posición radical, es afilarlas; el pensamiento no puede refugiarse más en los trascendentales y la teleología, en la doxografía de una historia como *continuum* que progresa en la conciencia obligada permanentemente a recordar un destino parúsico, epifánico; el *cogito* nos circunscribía a pivotar sobre el sujeto como una hierofanía del conocimiento que estábamos obligados a confirmar *ad maiorem hominis gloriam*; para ello debíamos recomenzar permanentemente, como un ejercicio subsidiario y magnificado de la confesión, como únicos testigos ante el tribunal de la verdad universal, de la *aeterna veritas*; obligados a recomenzar infinitamente como seres sin historia, como si el *lógos* no fuera «general a todos», según Heráclito; de ahí que Sexto Empírico, citando esos fragmentos de la obra heraclítea, establezca que de ello deriva que «en tanto participamos de la memoria» del cosmos «estamos en la verdad»:

«Al comenzar, pues, sus libros *Acerca de la naturaleza*, el varón mencionado [Heráclito], indicando de cierta manera al ser que lo abarca todo, dice: “Aun

---

<sup>312</sup> *Op. cit. Entrevistas con Michel Foucault. p.103-104*

*siendo este Logos real, se vuelven los hombres incapaces de comprenderlo antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues ellos se asemejan a quienes son carentes de experiencia de lo que pasa conforme a este Logos, experimentando palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. Mientras que a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos” (fragm. 1).*

Mediante estas palabras, pues, habiendo establecido expresamente que todo lo hacemos y lo pensamos por la participación en la Razón divina, después de haber agregado otras pocas cosas, añade: *“por esto conviene seguir lo que es general a todos. Pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo el Logos general a todos, viven los más como si tuvieran una inteligencia propia particular”* (fragm. 2). Lo cual no es otra cosa sino la explicación del ordenamiento del universo. Por lo cual, en tanto que participamos en la memoria del mismo, estamos en la verdad, mientras que, en tanto nos apartamos [de ella] caemos en el error. Aun en estas palabras muestra ahora, pues, de la manera más expresa, que la Razón común es criterio de verdad, y dice que las cosas que se manifiestan en común [a todos] son dignas de fe en tanto son juzgadas por la razón común, y las [que aparecen] en particular a cada uno son falsas.»<sup>313</sup>

Participar en la memoria, afinar nuestro sentido histórico, es estar entonces en la verdad; pero esto significa, si seguimos a Nietzsche con Foucault, que esa historia es también una guerra permanente, es también algo esencialmente agonístico, que no está dado, sino que está sujeto a lucha, y por ello el pasado es, como decía Goethe, algo de lo que nos deshacemos al hacer la historia, algo de lo que paradójicamente *debemos* deshacernos si queremos participar en la memoria del cosmos: posar la mano sobre la historia como si fuese cera; y de ahí que ese pasado no pueda ser un origen que debemos sacralizar en un eterno juego de recomienzos y juicios finales, engrosando el *cuerpo místico de la biblioteca*, resguardando la *aeterna veritas*

---

<sup>313</sup> *Op. cit. Heráclito. p.24*

como sus más fieles bibliotecarios –es decir, como filósofos modernos–.

Es por ello que *esta arqueología* no es, no puede ser, una evolución de las arqueologías u ontologías foucaultianas –no podemos santificar ese origen–. Y seguir este camino es precisamente aceptar el órdago foucaultiano y no permanecer en la etérea ingravidez de la *última interpretación*, es decir que no se entra en el juego de la permanente posposición que sólo un futuro tal vez luminoso pero que no nos corresponde, enunciaría la definitiva como culminación de *su télos*. Contra ello es precisamente contra lo que ya había advertido *La arqueología del saber*<sup>314</sup>. En efecto, recordamos que Zaratustra termina así aquel mandato reseñado antes: «y sólo cuando todos hayáis renegado de mí volveré entre vosotros».<sup>315</sup>

## II. La radicalidad de la obra

Dice Quignard sobre Sacher-Masoch, en un texto luminoso cuyos ajustes argumentativos con la tradición que asimila al autor de *La venus de las pieles*, podrían en muchos casos llevar también el nombre de Sade:

«... un texto signado por el nombre de su autor –la obra de Sacher-Masoch– no puede serlo sino a condición de que suscite su propio anonimato, su ser-texto. En cambio, la inflación de su nombre es lo que da vuelta las páginas de su lectura. El hombre del autor, en rigor, puede abreviar su revisión, hacer señas como su ausencia hacia el texto mismo. Pero en este caso, estrictamente, el texto designado en el nombre es un texto que proyecta, en vida de su autor,

---

<sup>314</sup> «El análisis enunciativo es, pues, un análisis histórico, pero que se desarrolla fuera de toda interpretación: a las cosas dichas, no les pregunta lo que ocultan, lo que se había dicho en ellas y a pesar de ellas, lo no dicho que cubren, el bullir de pensamientos, de imágenes o de fantasmas que las habitan, sino, por el contrario, sobre qué modo existen, lo que es para ellas haber sido manifestadas, haber dejado rastros y quizá permanecer ahí, para una reutilización eventual; lo que es para ellas haber aparecido, y ninguna otra en su lugar. Desde este punto de vista, no se reconoce enunciado latente; porque aquello a que nos dirigimos es a lo manifiesto del lenguaje efectivo.» [AS. pp.143-144]

<sup>315</sup> *Supra*. Nota 299.

a partir de su nombre, un texto *que no es* la obra. Paradójicamente, ya no es el texto (la obra de Sacher-Masoch) lo que designa el nombre conceptualizado (el masoquismo).»<sup>316</sup>

De la misma forma, ya no es –y acaso nunca lo fue–, la obra de Sade aquello que designa al sadismo, sino que es un texto que le excede y desborda, que le dispersa –aquello que Foucault denominaría *el archivo*–, es decir una práctica que proyecta el nombre de Sade sobrepasando los límites discursivos de la propia *biblioteca*, que intenta asimilarla como si no fuera por principio *lo otro* de sí misma. De ahí que su inscripción en la lógica de la historia de las ideas y las ciencias humanas, *a partir* del epónimo que le señala, conduzca necesariamente a tomas de posición forzadas y artificiales.

Por lo mismo, no es posible sino que confirmemos lo dicho por Quignard sobre el estudio de Deleuze relativo al masoquismo y el sadismo, su *Presentación de Sacher-Masoch*, es decir, que «rechazamos la totalidad de su aparato conceptual y la generalidad de su perspectiva», ya que está regido enteramente por el psicoanálisis y sus herramientas, y nos expulsa de la visión radical de la obra en tanto que simplemente *es*, olvidando la desnudez de la obra que es y nada más, y que ahora es cubierta por lo que le excede y le interpreta:

«El texto es recubierto por el texto del nombre. El texto es cubierto en su totalidad, y de manera masiva, coercitiva, por otro texto. Desbordado, su abordaje es imposible. Un filósofo se dedicó a ello. Gilles Deleuze analizó el masoquismo. El estudio es notable; criticarlo requeriría todo un volumen y además sólo le opondríamos un listado de preguntas prejuiciosas. Porque rechazamos la totalidad de su aparato conceptual y la generalidad de su perspectiva. También está la no-radicalidad de su desconfianza ante la conjunción sado-masoquista. Por cierto, el estatuto de síntoma le es retirado con razón. Pero convertirlo en un “síndrome” no reinsertaba al mismo tiempo todas las clavijas y el andamiaje balanceado del texto. Los pares violencia-

---

<sup>316</sup> *Op. cit. El ser del balbuceo. pp.7-8*

silencio (que nuestros análisis intentan borrar), violencia-sexualidad, ironía-humor, repetición-diferencia, las oposiciones contrato/institución, apodíctico/dialéctico, son retomados y *en virtud* de un paralelo, aunque sea disimétrico, Sade-Masoch. Además, se trata allí, casi por un juego de collage directo o de metáfora, de una doble absorción Sade-sadismo, Sacher-Masoch-masochismo. Es decir que está regido, mediante un psicoanálisis brillante, munido de las herramientas más agudas, por una actitud que expulsa la radicalidad que procuramos en nuestra relación con los textos. Para nosotros, nuestro objetivo es la anotación, para nada un saber.»<sup>317</sup>

En efecto, tal es la regencia psicoanalítica en el estudio de Deleuze, que el tema de Edipo se enseorea en numerosas ocasiones de la interpretación de las figuras femeninas en la obra de Sade, al punto que se llega a decir que todas sus actuaciones, toda la escenificación de su deseo, es en realidad una imitación del hombre, un disfraz andrógino del deseo que tiene por objetivo sublimar lo edípico, de modo que el protagonismo femenino reside sólo en su sodomía con el padre:

«En las novelas de Sade las heroínas son numerosas, pero todas sus actuaciones, los placeres que obtienen juntas, las iniciativas que conciben imitan al hombre, exigen la mirada y la presidencia del hombre y le están dedicadas. El andrógino de Sade está hecho de la unión incestuosa de la hija con el padre. [...] Y las heroínas sádicas lo son únicamente por su unión sodomita con el padre, en una alianza fundamental dirigida contra la madre. El sadismo presenta, en todo aspecto, una negación activa de la madre y una inflación del padre, el padre por encima de las leyes.»<sup>318</sup>

De ahí que esa *radicalidad* que exige Quignard sea precisamente la que nosotros deseamos encontrar en una posible arqueología del sadismo, es decir, que tome la «caja de

---

<sup>317</sup> *Ibid.* pp.8-9

<sup>318</sup> Deleuze, Gilles. *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2008. pp.62-63

herramientas» de Foucault, independientemente de los nombres o las designaciones —esto es *arqueología*, *genealogía*, *ontología de nosotros mismos*, etc.—, para otorgar a nuestros análisis la radicalidad suficiente con que adentrarnos en los meandros discursivos del sadismo.

En suma, *la arqueología del sadismo* sólo puede ser aquella que utiliza herramientas de Foucault, pero no únicamente esas herramientas, y que inscribe su proyecto bajo el mismo sol nietzscheano que aquél: otra vez la mano sobre la cera de la historia, una labor de escultor que recuerda lo dicho por Simplicio de Cilicia: «¿Qué lugar tendrá el filósofo en la ciudad? Será el de un escultor de hombres.»<sup>319</sup>

La ruptura con historia de las ideas exige que nuestro *sentido histórico* se afine desde la actualidad específica que somos, que estamos siendo, tomando todas sus figuras como un *arsenal propio*, exigiendo así tanto a la arqueología como al ultrahombre su utilización intempestiva para nuestro ahora; pero no sólo a esas figuras, sino también al *eros* platónico, al devenir heraclíteo y a todas y cada una de las nociones desplegadas en el tiempo, que ahora se vuelven cera ante nuestras manos, para esculpir el hombre libre que transita todas las épocas, todos los pensamientos y todas las morales como si fuesen *sus fármacos*, ése es en suma el *ultrahombre*, y desde ahora, por lo mismo, *nuestro ultrahombre*, aquél que hace de la historia su medicina y su farmacopea:

«*Trasplantes de cuerpo y mente como remedio.*— Las diferentes culturas son climas mentales diferentes, cada uno de los cuales se distingue por ser curativo o nocivo para éste o aquel organismo. Como conocimiento de las diferentes culturas, la *Historia* en conjunto es la *farmacopea* pero no es la terapéutica. Se necesita aún al *médico* que se sirva de ella para mandar a cada quien precisamente al clima que le sea más recomendable... temporalmente o de por vida. Vivir el presente, en el seno de una sola cultura, no basta como receta general, morirían con ello muchos tipos humanos sumamente

---

<sup>319</sup> Simplicio de Cilicia. *En: Op. cit. ¿Qué es la filosofía antigua?* p.9

provechosos que no pueden respirar saludablemente su atmósfera. Con la historia hay que intentar darles *aire* y mantenerlos vivos; también los seres humanos de culturas que han quedado atrás tienen valor.

A esa cura de las mentes viene parejo, en el aspecto corporal, que la humanidad se esfuerce por alcanzar el saber, mediante una geografía médica, qué degeneraciones y enfermedades ocasiona cada comarca de la tierra, y a la inversa, qué factores curativos ofrece: y entonces, paulatinamente, pueblos, familias e individuos tendrán que ser trasplantados durante el tiempo y con la continuidad necesarios, hasta que se llegue a dominar las debilidades físicas heredadas. La tierra entera será al final una colección de balnearios.»<sup>320</sup>

---

<sup>320</sup> *Op. cit. El paseante y su sombra.* pp.88-89

## CAPÍTULO CINCO: «EL ARTE DE LO IMPOSIBLE»

*Si les temps revenaient, les temps qui sont venus !  
— Car l'Homme a fini ! l'Homme a joué tous les rôles !  
Au grand jour, fatigué de briser des idoles,  
Il ressuscitera, libre de tous ses Dieux,  
Et, comme il est du ciel, il scrutera les cieux !*<sup>321</sup>

A. Rimbaud

### § 1. LAS POSIBILIDADES DEL DESEO

#### I. Archivo Sade

Después de lo expuesto podemos decir que no será a partir de los materiales mostrados al inicio que se realizará *un proyecto arqueológico*, pues no es ésta propiamente una arqueología del sadismo, sino una investigación sobre las posibilidades para realizar descripciones arqueológicas del sadismo, esto es, sobre las posibilidades de *la* arqueología del sadismo, en el entendido de que nunca existe una *arqueología definitiva o total*, de la misma forma que *La arqueología del saber* no agota todo el saber sino que fundamenta sus posibles arqueologías particulares, y de ahí que Foucault haya señalado en el mismo libro que *Las palabras y las cosas* –esa arqueología de las ciencias humanas– «no es más que uno de los conjuntos descriptibles».<sup>322</sup>

Desde este punto de vista, podemos decir que *la arqueología del sadismo* es la investigación sobre las posibilidades de realizar arqueologías del sadismo, pero no su agotamiento. Así, los materiales reseñados al inicio pueden indicar *un* camino pero nunca *el* camino: son piezas fundamentales de nuestra práctica discursiva sobre el sadismo que por su diferencia evidencian una fractura total en la acepción moderna del mismo, una absoluta falta de positividad, son las puntas de un iceberg que apenas descubrimos, pero sobre las que si

---

<sup>321</sup> Rimbaud, Arthur. *Poesía completa*. Traducido por J. F. Vidal-Jover. Barcelona: Ediciones 29, 2003. p.186

<sup>322</sup> AS. p.208

logramos extraer sus figuras esenciales habremos fundado ya una nueva positividad del sadismo desligada de las ciencias humanas y del *cogito*, o más bien, en las que éstas aparecen sólo como una de sus grandes manifestaciones públicas, institucionalizadas.

Se trata de situar a *Sade* y el *sadismo* en su calidad de *acontecimientos*, y es en este sentido que se pretende describirlos no a través de la tradición de la historia de las ideas, sino a través de una nueva arqueología, para destrabar su integración en las formaciones discursivas tradicionales de ciencia o disciplina e inscribirlos en el terreno de la práctica del discurso:

«En lugar de recorrer el eje conciencia-conocimiento-ciencia (que no puede ser liberado del índice de la subjetividad), la arqueología recorre el eje práctica discursiva-saber-ciencia. Y mientras la historia de las ideas encuentra el punto de equilibrio de su análisis en el elemento del conocimiento (hallándose así obligada, aun en contra suya, a dar con la interrogación trascendental), la arqueología encuentra el punto de equilibrio de su análisis en el saber, es decir en un dominio en que el sujeto está necesariamente situado y es dependiente, sin que pueda figurar en él jamás como titular (ya sea como actividad trascendental, o como conciencia empírica).»<sup>323</sup>

En pocas palabras, se trata de crear una nueva archivología sobre el sadismo, lo cual no implica agotar el *archivo Sade*, utopía infinita, sino más bien trazar las líneas posibles de ataque, escudriñar por primera vez la plaza y en base a los acontecimientos discursivos comparados, extraer una posible teoría –estrategia– para los archivistas, sobre la base de una nueva positividad para la práctica discursiva que llamamos *sadismo*.

Siguiendo los cimientos de *La arqueología del saber*, podemos decir, en la medida en que no es *una arqueología del sadismo*, sino la fundamentación para posibles arqueologías al respecto, que este trabajo tiene también un carácter condicional, de una puesta en escena de la hipótesis foucaultiana sobre el discurso respecto del sadismo; se trata no de afirmar que la

---

<sup>323</sup> AS. p.238

arqueología constituye un marco indubitable de trabajo desde el podemos partir, y de lo que esta descripción sería una prueba, sino más bien de ensayar de la mano de la arqueología foucaultiana las posibilidades que podemos encontrar en el sadismo para inquirirnos a nosotros mismos según la naturaleza de esa particularísima formación discursiva. ¿Qué es aquello que en tanto seres históricos descubrimos de nosotros mismos en la historicidad del sadismo olvidada en el infierno de las bibliotecas? ¿Qué *innombrable* habla de nosotros desde ese infierno? ¿En qué medidas *somos innombrables* nosotros mismos? ¿En qué medida estamos guarecidos como niños cobardes en la secrecía que denunció Sade?

Llamamos por lo tanto *arqueología* a todas y cada de las armas que podemos extraer del propio Foucault, en la medida en que *lo utilizamos*, y por lo tanto en la medida en que prescindimos del *autor Foucault*; pues no pretendemos desplegar una arqueología que en términos del *corpus* de escritos del mismo autor, podría o no ser *auténtica*, ya que ello violaría en primer lugar lo escrito hasta el momento pretendiendo elevar a teoría o metodología puras la propia arqueología –una exégesis permanente–, y en segundo lugar nos imposibilitaría una descripción sobre el acontecimiento discursivo del sadismo, ya que volveríamos al espacio de la *historia de las ideas*, aquél en que el autor Foucault observa al autor Sade, en un ejercicio comparativo inútil –recordamos lo dicho por Defert respecto de que Foucault reclamaba *usuarios* más que lectores, y recordamos también lo dicho por Canguilhem, respecto de que ha llegado la hora de hacer con Foucault lo que él hizo con los pensadores que le precedieron, de aplicar a Foucault sus propias argucias–.

Por ello llamamos a nuestro ejercicio no *una* filosofía, sino igualmente un ejercicio de artificiero y escultor, que utiliza lo que los filósofos han dispuesto como una caja de herramientas, para agruparlos en torno a una estrategia propia, sin ninguna pretensión de verdad o autenticidad exegética. No nos identificamos con un autor ni con una filosofía, sino con sus armas, con todas aquellas que *nos* resulten funcionar, que puedan ser afiladas *por nosotros*.

## II. El deseo, *a priori* de la verdad

«Im Finstern sind Mysterien zu Haus.»<sup>324</sup>

*Mefistófeles*

En su primer curso en el *Collège de France*, Foucault advertía que desde Aristóteles y Platón la verdad fue arrancada al deseo, primacía del cuerpo, para ser entregada a la voluntad de saber, en un círculo infinito en que el conocimiento siempre comienza por sí mismo; desde entonces se estableció el reino de *lo Mismo* como medida última de la verdad, y fue renegado su origen salvaje, su origen en el imperio oculto de las tinieblas, es decir, su origen en su contrario, en el error, el imposible de todos los metafísicos según Nietzsche, por eso dice Foucault:

«Nietzsche es el primero en hacer que el deseo de conocer escape a la soberanía misma del conocimiento: el primero en restablecer la distancia y la exterioridad que Aristóteles había borrado, y cuya borradura había mantenido toda la filosofía.»<sup>325</sup>

¿Pero cuál es esa *exterioridad*, ese *afuera* del conocimiento borrado por Aristóteles? Foucault comienza sus cursos del *Collège de France* a través de un análisis de la voluntad de verdad, noción que Nietzsche ya había desbrozado y puesto sobre la mesa como concepto tutelar, y que se refiere a esa misma voluntad que Aristóteles prefigura a través de la célebre primera oración de la *Metafísica*:

«Todos los hombres tienen, por naturaleza [φύσει], el deseo de conocer; el placer causado por las sensaciones es la prueba de ello, puesto que, aun al

---

<sup>324</sup> «La casa de los misterios son las tinieblas». Goethe, Johann Wolfgang. *Fausto*. Traducido por Helena Cortés Gabaudan. Madrid: Abada, 2010. pp.350-351

<sup>325</sup> *Op. cit. Lecciones sobre la voluntad de saber*. p.21

margen de su utilidad, nos complacen por sí mismas, y las sensaciones visuales por encima de todas las otras.»<sup>326</sup>

Vemos aquí cómo comienza a unirse el deseo y el conocimiento, como un mismo movimiento, en la voluntad de verdad, rasgo esencial de lo humano según Aristóteles, es decir, que está en su naturaleza (φύσει) y es por tanto fundamentalmente *ahistórica*. Pero Foucault nos advierte siguiendo a Nietzsche, que su investigación irá por muy otro lado, y que es preciso investigar si esa voluntad no puede ser datada históricamente, si tiene un origen:

«... se trataría de saber si la voluntad de verdad no ejerce, con respecto al discurso, un papel de exclusión análogo –en parte y, lo concedo, sólo en parte– al que puede tener la oposición de la locura y la razón, o el sistema de los interdictos. En otras palabras, se trataría de saber si la voluntad de verdad no es tan profundamente histórica como cualquier otro sistema de exclusión; si, en sus raíces, no es tan arbitraria como ellos; si no es modificable como ellos en el transcurso de la historia; si no se apoya como ellos y si, como ellos, no es reactivada sin cesar por toda una red institucional; si no forma un sistema de coacción que se ejerce no sólo sobre otros discursos, sino sobre toda una serie de prácticas. Se trata, en suma, de saber qué luchas reales y qué relaciones de dominación intervienen en la voluntad de verdad.»<sup>327</sup>

La pregunta es entonces si no hay una voluntad de poder detrás de esa voluntad de verdad, y si no opera a través de un sistema de exclusiones como aquellas que ya había investigado Foucault entre razón y locura, por ejemplo. Y para ello conviene primeramente recordar una de las conclusiones fundamentales de lo que dice Aristóteles: «El placer está ligado a la verdad misma del conocimiento. Y donde no hay conocimiento no hay verdaderamente placer.»<sup>328</sup>

---

<sup>326</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Citado por Foucault. *Ibidem...* p.21

<sup>327</sup> *Op. cit. Lecciones sobre la voluntad de saber*. p18

<sup>328</sup> *Ibid.* p.24

Mas si el placer está ligado a la verdad del conocimiento, ¿cómo es que los animales, que sienten placer, sin embargo no desean conocer?:

«Si prolongamos un poco la concepción [de las primeras líneas] de la *Metafísica*, llegamos a poner en correlación dos principios. Por un lado, hay un modo de conocimiento específico del hombre y que no es el de la sensación; es el conocimiento que tiene ante todo por materia (por causa material) las imágenes de la memoria y los sonidos articulados; por forma (o causa formal) la τέχνη y la ἐπιστήμη; por fin y causa final, la sabiduría, la σοφία. Por otro lado, en cada nivel, los lazos de utilidad se aflojan: [...] la τέχνη y la ἐπιστήμη son menos útiles que la experiencia, y, para terminar, una inversión última, la σοφία sólo tiene su fin en sí misma.»<sup>329</sup>

El conocimiento ya no encuentra ninguna exterioridad como origen, nace ya ahíto de sí mismo, y de hecho la sola pregunta por su origen ha sido borrada al reducir ese origen a la propia φύσις humana, el hombre es entonces el animal que conoce por sí mismo, sin que medie entre él y el conocimiento nada sino su realización, su cumplimiento: en la figura cerrada del hombre se realiza ya la verdad.

Queda así eliminado todo posible origen violento, transgresor y oscuro del conocimiento, ya no se origina en algo fuera de sí mismo; con lo que se instaura así el primado de lo *Mismo*, de una línea homogénea entre el conocimiento y sus límites: lo *Otro* queda eliminado como origen y como objeto de todo conocer:

«Si tomamos ahora un poco de distancia con respecto a ese texto, podremos señalar unos cuantos acontecimientos masivos que él supone o hace posibles.

1. Poder decir que el hombre desea saber por naturaleza y que ese deseo se anuncia en el placer de la sensación supone la exclusión del tema de un saber

---

<sup>329</sup> *Ibid.* pp.26-27

transgresor, prohibido, temible. Ahora bien, éste es el tema que vemos constantemente en la tragedia griega, y muy en particular [en] Esquilo y Sófocles. [El] saber, el héroe trágico dista de desearlo por naturaleza.

[...]

2. Al decir que el hombre desea conocer por naturaleza y que ese deseo de conocer ya es impulsado por el movimiento hacia la felicidad teórica, Aristóteles invalida la pregunta sofística o socrático-sofística del “¿por qué se desea conocer?”.»<sup>330</sup>

Desde entonces la filosofía está ya conjurada contra el *afuera* del conocimiento, la voluntad de verdad envuelve todo conocer en su seno a través de la naturaleza del ser humano, que es desde ese momento *sapiens* por antonomasia, sabio en su movimiento más íntimo y primero, plegado al dictado de la homogeneidad del conocer que parte de sí mismo como sapiente, sin ninguna discontinuidad que le desborde, sin irregularidades ni violencia. Todo deseo queda absolutamente envuelto en el deseo de conocer, como voluntad de verdad consubstancial a lo humano. Pero, sobre todo, con ese movimiento se desnuda a Atenea de su traje de hoplita, esa sapiencia queda desprovista de sus armas al establecer que el conocer se agota en sí mismo, su efectividad es ahora el conocer mismo, por lo que podemos decir que la σοφία está desligada también de la práctica desde entonces y pasa a convertirse en lo teórico por esencia, en pura contemplación; ya no hay *razón armada*:

«Por intermedio de estas superposiciones, Aristóteles logra por un lado inscribir el deseo de conocimiento en la naturaleza, ligarlo a la sensación y al cuerpo y darle por correlato cierta forma de goce; pero por otro, y al mismo tiempo, le da estatus y fundamento en la naturaleza genérica del hombre, en el elemento de la sabiduría y de un conocimiento que no tiene otro fin que sí mismo y en el que el placer es felicidad.

Y de resultas quedan elididos el cuerpo y el deseo; el movimiento que lleva en la superficie misma de la sensación hacia el gran conocimiento sereno e

---

<sup>330</sup> *Ibid.* pp.29-30

incorpóreo de las causas ya es de por sí voluntad oscura de acceder a esa sabiduría; ese movimiento ya es filosofía.

Así, la filosofía, que desempeña en verdad el papel de conocimiento supremo –conocimiento de los primeros principios y conocimiento de las causas últimas–, tiene también el papel de envolver desde el inicio todo deseo de conocer. Su función consiste en garantizar que lo que surge como verdadero conocimiento en la sensación, en el cuerpo, sea ya, por naturaleza y en virtud de la causa final que lo dirige, del orden de la contemplación y la teoría. Su función es también garantizar que el deseo no sea, a pesar de las apariencias, ni anterior ni exterior al conocimiento, porque un conocimiento sin deseo, un conocimiento dichoso y de pura contemplación, ya es en sí mismo la causa de ese deseo de conocer que tiembla en el simple agrado de la sensación.»<sup>331</sup>

Pero esa marginación de toda figura previa del conocimiento estaba ya presente en Platón, pues el *afuera* estaba ya conjurado de la filosofía a través de la teoría de la reminiscencia, por lo que aunque Aristóteles pretenda desembarazarse del tema platónico de la memoria y el mundo suprasensible a través de esa nueva naturaleza humana, sin embargo queda todavía envuelto en el mismo movimiento teórico que el platónico, su empirismo zanja en realidad la misma cuestión, a saber, eliminar la pregunta sofístico-socrática por el origen del conocimiento, proscribir el *afuera* del pensamiento:

«Se ve con todo que, al marginar el tema platónico, Aristóteles resuelve el mismo problema que Platón; obedece al menos a la misma exigencia teórica. A saber: hacer que la voluntad de conocer no esté fundada en otra cosa que en lo previo del conocimiento mismo; hacer que el deseo de conocer esté íntegramente envuelto dentro del conocimiento; hacer que el conocimiento lo haya retomado ya desde el inicio y le dé así, en su primera aparición, su lugar, su ley y el principio de su movimiento. Platón satisfacía esta exigencia

---

<sup>331</sup> *Ibid.* pp.28-29

mediante el mito de la reminiscencia: aun antes de que supieras, aun antes de que desearas saber, sabías, ya habías sabido.

Solemos leer la teoría de la reminiscencia no sólo como el correlato de la trascendencia de las ideas, sino como una manera de ligar uno con otro el conocer y el desear conocer. De hecho, hay que leer esa teoría como una manera de cobijar el deseo de conocer dentro del conocimiento.»<sup>332</sup>

Para este movimiento filosófico de Platón y Aristóteles, lo desconocido ya no es objeto del conocer, de la σοφία, sino lo más ajeno al filósofo. El *afuera* queda nombrado como la más absoluta contradicción con el *lógos*, y desde entonces nada que no sea ya su propia prefiguración puede nombrarle, no podrá surgir de su contrario, no habrá violencia ni contradicción en su origen; y mediante una imagen clásica Platón nos recordará que en tal sentido el filósofo debe más bien parecerse a un perro, de forma que el «amante de aprender» será asimilado al filósofo, al «amante de la sabiduría»:

«—Bien, ése es un rasgo exquisito de la naturaleza del perro, el de ser verdaderamente amante del conocimiento, o sea, filósofo.

—¿De qué modo?

—De este modo: no distingue un aspecto amigo de un enemigo por ningún otro medio que por haber conocido el primero y desconocido el segundo. Y bien, ¿cómo no habría de ser amante de aprender quien delimita mediante el conocimiento y el desconocimiento lo propio de lo ajeno?

—No puede ser de ninguna otra manera.

—¿Y acaso no es lo mismo —proseguí— el ser amante de aprender (φιλομαθής) y el ser filósofo?

—Es lo mismo, en efecto.

—¿Admitiremos confiadamente, entonces, que, también en el caso del hombre, si queremos que alguien sea manso frente a los familiares y conocidos debe ser por naturaleza filósofo y amante de aprender?

---

<sup>332</sup> *Ibid.* p.31

—Admitámoslo —respondió.

—Filósofo, fogoso, rápido y fuerte, por consiguiente, ha de ser, por naturaleza, el que pueda llegar a ser el guardián señorial de nuestro Estado.»<sup>333</sup>

¿Pero es en realidad lo mismo un *filómato* (φιλομαθές) que un *filósofo*? ¿Es lo mismo ser «amante de aprender» que «amante de la sabiduría»? Ése parece ser el gran órdago lanzado por Nietzsche —y que retoman Bataille y Foucault—, el de que tal vez no es lo mismo ser «amante de aprender» (φιλομαθές) que ser filósofo, pues acaso desde ahora el filósofo deba amar lo desconocido, entregarse a lo oscuro y heterológico, mas no como un perro, que ladra a lo desconocido y ama a lo conocido, independientemente del bien que ambos le dispongan. Desde que Platón opera esa asimilación entre la μάθησις y la σοφία el sentido primigenio de la última queda reducido a la utilidad y la especialización de los oficios, pues es preciso no olvidar que en el origen de este pensamiento de Platón está una de las más enérgicas apologías de la especialización del ser humano como su máxima bondad, como su mejor disposición para la *polis*:

«Pero el caso es que al fabricante de calzado le hemos prohibido que intentara al mismo tiempo ser labrador o tejedor o constructor, sino sólo fabricante de calzado, a fin de que la tarea de fabricar calzado fuera bien hecha; y del mismo modo *hemos asignado a cada uno de los demás una tarea única*, respecto de la cual cada uno estaba dotado naturalmente, y en la cual debía trabajar a lo largo de su vida, liberado de las demás tareas, *sin dejar pasar los momentos propicios para realizarla bien.*»<sup>334</sup>

El ser humano habrá de especializarse en *su trabajo*, y únicamente en él según Platón, sin dejar pasar momentos para el ocio o cualquier otra actividad no especializante, lo que por

---

<sup>333</sup> Platón. «República» (376 b-c). En: *Diálogos IV*. Traducido por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 2000. p.431pp. 134-135

<sup>334</sup> *Ibid.* (374 b-c) p.131 (las cursivas son nuestras)

otro lado contrasta radicalmente con el ideal griego arcaico sobre el mejor hombre, resumido en los versos de Simónides que tan caros resultaron a Nietzsche:

«Llegar a ser de cierto un hombre bueno, cuadrado por sus manos, sus pies, su inteligencia, y dueño de una hechura sin reproche, es difícil.»<sup>335</sup>

¿Deben los filósofos seguir *ladrando a lo desconocido*, a ese *afuera* que compromete su voluntad de verdad clásica? En la respuesta negativa a esa pregunta se encuentra la afirmación de ese *afuera*, la del origen irracional de lo racional, que, como enseña Nietzsche, es la única apuesta que podemos esbozar para desembarazarnos de la metafísica del conocimiento. Y por ello ese *afuera* es para Foucault, por el contrario, la condición misma de la filosofía, aquello que debemos defender contra la antigua voluntad de verdad, para liberar al deseo condenado como la noche del pensamiento:

«Se advertirá: la anterioridad perpetua del discurso filosófico con respecto a sí mismo, el derecho o la necesidad de la filosofía de pensar lo que ya se ha pensado, la eliminación de toda exterioridad, es la forma que Aristóteles da, en el libro A de la *Metafísica*, a la historicidad de esa disciplina; es igualmente la forma que daba al juego del conocimiento y el deseo, en el comienzo mismo de ese libro A.

Podemos decir, en definitiva, que la teoría del conocimiento y la modalidad dada a la historia de la filosofía no han dejado de responderse a lo largo de la historia. La cuestión pasaba por eliminar lo exterior. *Lo exterior en la teoría del conocimiento era el deseo o, al menos, lo que éste simbolizaba*. En la historia de la filosofía, lo exterior es lo representado o simbolizado por el Sofista y por todo lo que el personaje del Sofista traía consigo.

Si he insistido en ese pasaje de Aristóteles, fue porque, a mi entender, define y prescribe cierta interioridad de la filosofía y, creo, rechaza cierto *afuera* del discurso filosófico: *afuera* cuya eliminación hace posible la existencia misma

---

<sup>335</sup> Simónides, et.al. *El ala y la cigarra*. Traducido por Juan Manuel Rodríguez Tobal. Madrid: Hiperión, 2005. p.225

de la filosofía, y afuera contra el cual se apoya oscuramente el discurso filosófico.

Y si se admite que la ciencia tuvo sin duda origen dentro del discurso filosófico, se ve cuál es la apuesta del problema planteado. El gesto que definió por exclusión un afuera del discurso filosófico y anudó [en un] modo determinado la filosofía y la verdad debe caracterizar en efecto nuestra voluntad de saber. Y es él el que hay que recuperar.»<sup>336</sup>

En esa proscripción de toda exterioridad del conocimiento el deseo juega un papel esencial como objetivo a perseguir. Pues como el proscrito por antonomasia, el deseo es para la voluntad de verdad la noche que convoca a todos los fantasmas del conocimiento, pero la retorsión de Sade, Nietzsche y Foucault, entre otros, consistirá en afirmar la primacía del deseo sobre todo conocer; y ya el segundo había escrito en su juventud que tampoco el sabio tuvo nunca entre los primeros filósofos esa concepción ascética que nosotros le atribuimos, sino que era una noción aplicada sobre todo a aquél que sabe hacer de su deseo y su conocimiento *un gusto*:

«Tampoco σοφὸς significa simplemente el «sabio», en el sentido habitual. Etimológicamente, viene de *sapio* «saborear», *sapiens* «saboreador», σαφής «sabroso». Nosotros hablamos del «gusto» en el arte; la imagen del gusto es para los griegos mucho más amplia. La forma reduplicada Σίσυφος significa «de fino gusto» (activo); de aquí viene *sucus* [suco, jugo] (*k* por *p* como *lupus*-λύκος [lobo]). Por tanto, según la etimología, a la palabra le falta el matiz excéntrico; no contiene nada de contemplativo ni ascético.»<sup>337</sup>

Esa visión ascética de la voluntad de verdad, que establece *a priori* el doblete objeto-sujeto, fuera de cualquier deseo y como fundamento para todo conocimiento, es impugnada también por Foucault, sobre todo por su asunción del sujeto. Desde que entre el conocer y el deseo

---

<sup>336</sup> *Op. cit. Lecciones sobre la voluntad de saber*. p.54 (las cursivas son nuestras)

<sup>337</sup> Nietzsche, Friedrich. *Los filósofos preplatónicos*. Traducido por Francesc Ballesteros Balbastre. Madrid: Trotta, 2003. p.23

queda eliminada su virtual situación de antípodas, de diferencia, se establece la necesidad de que ocupen un solo sujeto y un solo poder, así se elimina al deseo como exterioridad al ser humano y con él toda una serie de prácticas presentes en la Grecia arcaica, como el oráculo, la relación con el dios, la adivinación: la flecha del pensamiento deja de ser apolínea, y queda reducida a su puro acontecer humano, dirigida por lo humano y que tiene como blanco sólo lo humano: en suma, el conocimiento se hace humano, demasiado humano.

La violencia del dios y la violencia del saber trágico quedan entonces eliminados como parte de la ecuación del conocimiento, pues desde ahora «un solo sujeto va del deseo de saber al conocimiento, por la sencilla razón de que si éste no estuviera allí como precedencia del deseo, el deseo mismo no existiría.»<sup>338</sup>

Además, al invocarse la ascendencia de un solo deseo sobre el conocimiento, a saber, la mera curiosidad, quedan también proscritos todos los otros deseos, deseos como la ambición, la vanidad y la lujuria, que los filósofos preplatónicos, y especialmente el mundo socrático- sofístico, habían establecido como elementos que jalonan y se disputan de principio a final el territorio del conocimiento, siempre establecidos como su exterioridad, como su *afuera*, al grado que esos deseos funcionan más bien como una mano que toma al conocimiento casi inconscientemente, ¿no decía Sócrates que era un *daimon* su acicate, la fuente misma de su sabiduría?

Desde que ese involucramiento del conocer sobre el deseo le convierte sólo en su diferido, y quedan ambos consustancialmente unidos en un mismo movimiento y un mismo origen, tendremos que afrontar una serie de consecuencias fundamentales para el pensamiento:

«De allí se entienden:

α. la necesidad de incluir a ambos en la misma instancia: la misma alma, el mismo sujeto, la misma conciencia;

---

<sup>338</sup> *Op. cit. Lecciones sobre la voluntad de saber. p.32*

β. el escándalo que se suscita al destacar la voluntad y el deseo al margen del conocimiento, como hicieron Nietzsche o Freud, y

γ. la dificultad de pensar filosóficamente una voluntad de saber que no esté contenida por anticipado en la unidad de un sujeto cognoscente.

Digamos, para fijar el vocabulario, que llamaremos conocimiento al sistema que permite dar una unidad previa, una pertenencia recíproca y una connaturalidad al deseo y el saber. Y que *llamaremos saber lo que debe arrancarse efectivamente a la interioridad del conocimiento para recuperar en ello el objeto de un querer, el fin de un deseo, el instrumento de una dominación, el objetivo de una lucha.*»<sup>339</sup>

Tenemos por la tanto una diferencia esencial, para Foucault, entre conocimiento y saber, el saber es la interioridad borrada del conocimiento por la tradición, es el *afuera* del segundo, mientras éste se nos ofrece como un inmenso campo de estudio y análisis, que será aquello que las empresas arqueológico-genealógicas de Foucault mostrarán siguiendo el apotegma nietzscheano resumido por él mismo: «*El ser del conocimiento es ser mentira.*»<sup>340</sup>

También invocando la investigación del *afuera*, Foucault dirá que «el conocimiento liberado de la relación sujeto-objeto es el saber»<sup>341</sup>, en el mismo tenor, pues el conocimiento ha sido colocado desde Aristóteles bajo el doblete verdad-identidad, en un movimiento que alcanza a nuestros días y cuya andadura Foucault investigará en sus últimos libros y cursos en el *Collège de France*, también siguiendo a Nietzsche:

«El primer descaro de Nietzsche era decir: ni el hombre, ni las cosas, ni el mundo están hechos para el conocimiento; el conocimiento sobreviene, sin que lo preceda ninguna complicidad ni lo garantice ningún poder. *Sobreviene, surgido de lo completamente otro.*

---

<sup>339</sup> *Ibid.* pp.32-33

<sup>340</sup> *Ibid.* p.235 (las cursivas son nuestras)

<sup>341</sup> *Ibid.* p.236

El segundo descaro [era] decir: el conocimiento no está hecho para la verdad. La verdad sobreviene, precedida por lo no verdadero o, más bien, por algo que no puede calificarse ni de verdadero ni de no verdadero, porque es anterior a la división propia de la verdad. La verdad emerge de lo que es ajeno a la división de la verdad.»<sup>342</sup>

Entonces podemos alcanzar a dimensionar hasta dónde llega la apuesta sadiana: la única verdad es la verdad del deseo, y ese deseo es al mismo tiempo la garantía de lo heterológico, del *Otro* permanentemente presente en las novelas sadianas, heterología que sólo puede ser manifestada en los más oscuros rincones de la Tierra, y que es en realidad el eco de aquello que ya Heráclito había dicho: *la naturaleza ama esconderse*: Ártemis en el Castillo de Silling. Es ahí, en esa alegoría del castillo, donde reside la veracidad humana, sólo ahí es veraz – lección que aprendió bien Freud–.

Pues en Sade, contrariamente a la tradición, el deseo no sólo no es eliminado de la voluntad de verdad, sino que es su única medida, su única referencia y modelo, con lo que podríamos decir que *en el sadismo el deseo es el a priori de la verdad*. Pero ese deseo no es nunca un límite, no es nunca posible de nombrar, pues es siempre *el imposible* –«Quisiera que la humanidad tuviese un solo cuello para poder cortarlo de un solo tajo», recordamos que dice Clairwill parafraseando a Nerón–.

Con ello el deseo sólo puede ser evocado en el lenguaje de la transgresión: ninguna lengua, ningún sujeto, ningún conocimiento sujeta ese deseo, sino que camina como un animal de presa, como un león impúdico:

«A vuestro pueblo queríais darle razón en su veneración: ¡a eso lo llamasteis «voluntad de verdad» vosotros, sabios famosos! Y vuestro corazón se decía siempre a sí mismo: «del pueblo he venido: de allí me ha venido también la voz de Dios».

---

<sup>342</sup> *Ibid.* p.230 (las cursivas son nuestras)

Duros de cerviz y prudentes, como el asno, habéis sido siempre vosotros en cuanto abogados del pueblo.

Y más de un poderoso que quería marchar bien con el pueblo enganchó delante de sus corceles - un asnillo, un sabio famoso.

¡Y ahora yo quisiera, sabios famosos, que por fin arrojaseis totalmente de vosotros la piel de león!

¡La piel del animal de presa, de manchas multicolores, y las melenas del que investiga, busca, conquista!

¡Ay, para que yo aprendiera a creer en vuestra «veracidad» tendríais primero que hacer pedazos vuestra voluntad veneradora!

Veraz - así llamo yo a quien se marcha a desiertos sin dioses y ha hecho pedazos su corazón venerador.»<sup>343</sup>

*Veracidad* entonces antes que *voluntad de verdad* según Nietzsche, veracidad del deseo, algo que en el sadismo podríamos decir desde ahora que se transforma en una *parresía erótica*, pues pretende involucrar el elemento erótico del lector en el descubrimiento de la verdad más íntima de sí mismo. La *parresía* que contiene el *caso discursivo Sade*, a la que incita, es una que por primera vez desde la antigüedad pone en marcha el pensamiento de manera privada, íntima; de ahí que encontremos en Sade una estrecha correlación entre la *dianoia* –el desarrollo del pensamiento de los héroes sadianos– y lo que desde ahora podríamos llamar una *parresía erótica*, y que no es propiamente discurso, o no solamente discurso, sino la demostración de ese pensamiento en el acto; es por ello también que Foucault enseña que la *parresía* es propiamente una *acción*, e incluso llega a llamarla una “pragmática del discurso”<sup>344</sup>, para después añadir:

«... la *parresia* es una acción, su carácter es tal que actúa, permite al discurso actuar directamente sobre las almas. Y en la medida misma en que no es una acción directa sobre las almas, transmite la *dianoia* por una suerte de

---

<sup>343</sup> *Op. cit. Así habló Zaratustra*. pp.159-160

<sup>344</sup> Foucault, Michel. *Discurso y verdad*. Traducido por Horacio Pons. México: Siglo XXI, 2017. p.41

acoplamiento o transparencia entre el discurso y el movimiento del pensamiento.»<sup>345</sup>

En ese su *decirlo todo*, involucrando el elemento erótico hasta el máximo límite, está la medida absoluta de todo discurso sadiano, de la teoría y la práctica del sadismo; y es que hay también una especie de dialéctica antigua que revive al interior de las novelas sadianas, una pura agonística del deseo extendiéndose sin límites, o, más bien, sólo transgrediéndolos para indicarse, para sólo insinuarse, pero siempre a través del *lógos*; y de ahí, paradójicamente, la *contradicción* entre los personajes; pues si en el *Quijote* la ficción se extendía sin límites desde los libros hasta la realidad, desde las novelas de caballerías hasta los molinos de viento y los gigantes, en Sade es el deseo el que se extiende sin límites hasta la realidad, y precisamente el límite máximo en este caso ya no es *el mundo*, sino el sujeto, la identidad, que es lo primero que se dispone a violar el dispositivo narrativo sadiano. En el sadismo la apuesta del *penser autrement* se resuelve necesariamente como *désirer autrement*, ésa es la gran lección del texto, pues si *enseñar es matar* según el *Eutidemo*<sup>346</sup>, nunca se cumple tanto como en un discurso sadiano.

Dice también Platón en el *Gorgias* que «la filosofía dice siempre lo mismo»<sup>347</sup>, es decir que vive siempre bajo el imperio de lo que llamamos *lo autológico* –λέγει τῶν αὐτῶν–, y en esa

---

<sup>345</sup> *Ibid.* p.43

<sup>346</sup> «En resumen, sujeto del saber y sujeto del deseo no podrán ser el mismo. *Eutidemo*: enseñar es matar, y detrás de todo esto se perfila la gran pregunta que la filosofía no ha dejado de enmascarar, en la medida misma en que su nacimiento no le es acaso del todo ajeno: ¿el saber puede venderse?» *Op. cit. Lecciones sobre la voluntad de saber*. p.30 La cita del *Eutidemo* reza así: «Como vuestra intención es que él [Clinias] no sea más el hombre que es hoy [...], ¿vuestra intención no es simplemente que perezca?» Platón, *Eutidemo*, 284d.

<sup>347</sup> Literalmente: «ἡ δὲ φιλοσοφία ἀεὶ τῶν αὐτῶν, λέγει δὲ ἅ σὺ νῦν θαυμάζεις». Es decir que la filosofía dice siempre *a sí misma* –τῶν αὐτῶν–, se repite a sí misma como lo único verdadero, vuelve siempre a sí misma –αὐτός [αὖ, otra vez, nuevamente, más; τόν, lo]–, y eso que dice causa la extrañeza, el asombro de su interlocutor –λέγει δὲ ἅ σὺ νῦν θαυμάζεις– (*Gorgias*, 282a-b). Los traductores de Gredos presentan así la frase anterior: «al contrario, la filosofía dice siempre lo mismo. Dice lo que ahora te ha causado extrañeza» (*Op. cit. Diálogos II*. p.78); por su parte, Flammarion: «mais la philosophie dit toujours la même chose; et justement, ces phrases qui maintenant t’etonnent, c’est la philosophie qui les fait prononcer» (Platón. *Gorgias*. Traducido por Monique Canto. París: GF Flammarion, 1993. p.210); mientras que Penguin Classics la traduce así: «but

apuesta está el mayor juego de poder de la filosofía, juego que continúa Aristóteles consagrando la voluntad de verdad como φύσις, como connatural al ser del hombre, y que finalmente devendrá en la voluntad científicista de la modernidad. Acaso sea, en efecto, desde que Platón expulsó la maldad de los dioses en la *República*, desde que elidido la divinidad de su mal, de su otro, que la voluntad de verdad no pudo ya tener otro origen fuera sí misma, como el bien sólo nace de sí mismo<sup>348</sup>.

Desde entonces Platón hizo de los filósofos «perros de caza» de lo desconocido, los lanzó hacia el *afuera* pero como perros, dispuestos únicamente a destrozarlo, a ocultarlo, a asimilarlo, a consumirlo. Y sin embargo, lo que es todavía seguro para Platón es que el filósofo debe ser, como Atenea, un guerrero, pero también podemos decir que es el primero en *uniformarlo* a través de la especialización del guardián promulgada en la *República*.

Pero en Sade la escritura es un ejercicio filosófico que nos da la verdad del sujeto como sí-mismo, la *otra verdad* que encierra precisamente una vez que ha dejado de estar sujeto, cuando se convierte en el sí-mismo del cuerpo, cuando deja de expresarse bajo el principio del triplete *justicia-identidad-verdad* que ha constituido históricamente el ser del hombre, para expresarse bajo el del *deseo-disolución-veracidad*; ese *sí-mismo* es en efecto el del cuerpo:

«Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo. El sí-mismo busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu.

---

philosophy never changes. It is her statements which are causing your present surprise» (Platón. *Gorgias*. Traducido por Walter Hamilton y Chris Emlyn-Jones. Londres: Penguin Classics, 2004. p.66).

<sup>348</sup> La constatación cómica es sin embargo *antimetáfisica*: según Ruíz de Alarcón *No hay mal que por bien no venga*, y si ello es comedia ahora, si ahora nos mueve a risa, es tal vez debido a ese gesto platónico, que estableció «que el dios no es causa de todas las cosas, sino sólo de las buenas» –«República» (380c). *En: Op. cit. Diálogos IV*. p.140–; aunque, como enseña Foucault, «siempre haya que desconfiar de la atribución general al pobre Platón de todo lo que se quiere proscribir» –*Op. cit. Defender la sociedad*. p.162–.

El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El sí-mismo domina y es el dominador también del yo.

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido, llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.»<sup>349</sup>

Y si ese *sí-mismo* aparece ahora contrapuesto al *cogito*, es porque sólo él es anterior a la división entre la verdad y la falsedad, porque sólo a través del cuerpo puede comprenderse el conocimiento como algo que *sobreviene surgido de lo completamente otro*, de lo irracional y lo violento, por lo que en él, como dirá después Bataille, hay una fusión entre sujeto y objeto, en él no hay separación entre la *res cogitans* y la *res extensa*, es el puro *cogitat*:

«El «sí mismo» no es el sujeto que se aísla del mundo, sino un lugar de comunicación, de fusión del sujeto y el objeto.»<sup>350</sup>

Sólo ahora, después de Sade, Nietzsche y Bataille, podemos respondernos *verazmente* a la pregunta por el origen del conocimiento. Voluntad de poder y lubricidad, *eros* y *pólemos*, independientemente de la jerarquía entre ambos y de sus relaciones, serán ahora los motores esenciales de todo movimiento humano, incluido el conocer, en una respuesta que, si se observa bien, retoma las primeras apuestas de los filósofos preplatónicos<sup>351</sup>, respuesta que

---

<sup>349</sup> *Op. cit. Así habló Zaratustra*. «De los despreciadores del cuerpo». p.65

<sup>350</sup> Bataille, Georges. *La experiencia interior*. Traducido por Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1986. p.19

<sup>351</sup> Dice Colli en *Filósofos sobrehumanos* respecto de Nietzsche y Heráclito: «Heráclito y Nietzsche, que parten de una única individualidad, nunca llegan al reposo, y su aspiración es una llama que no halla paz, porque no logran superar la antítesis extrema, la que se da entre la individualidad separada de todos y de todo y la realidad que es común a todas las cosas, *xunón*, universal. El *theós* o el superhombre logran llegar a la unificación de esta última antítesis, pero ellos no lo consiguieron en su vida: han seguido demasiado al *pólemos*, que les ha alejado del mundo y les falta la fuerza para alcanzar la armonía que reúne lo que está separado.» Y después añade en relación a Empédocles: «Para Heráclito, que es un dionisiaco puro, el primer principio es el *pólemos*, la separación, para Empédocles es el amor: el primero se aferra así a un individualismo exasperado, que no halla paz en el universal, a un *âtman* que no logra coincidir con su *brahman*, en cambio el segundo es conducido

caracterizará profundamente a la posteridad, que nos alcanza y descoloca frente a todo futuro, máxime si hablamos de un futuro político.

Pues es posible entonces decir que Sade vuelve a reponer la verdad como dialéctica, como disputa a través del deseo del *eros*, pero siempre dirimida a través del *lógos*; de modo que la sabiduría vuelve a ser la verdad del deseo del más fuerte establecida según el *lógos*, es aquella verdad que ha vencido a través de él, lo que le devuelve también su condición, por polémica, de estrictamente *política*, de *gran política*.

¿Pero qué significaría propiamente hacer de la filosofía la *gran política* si la política es concebida como una guerra? Y es que ya dijo Foucault que «la verdad de la verdad es la guerra»; por lo que si el filósofo tiene como empresa la verdad necesariamente está declarando y aceptando la guerra, está posicionándose, y declarando además que la filosofía es la guerra máxima, la más peligrosa también. ¿Pero qué sucede si el filósofo tiene como empresa la *transgresión de la verdad* como un traspasar la última frontera declarada para esa guerra, frontera que al mismo tiempo invoca su destrucción? ¿No se sigue de ello necesariamente el círculo infinito del recomienzo del límite, guerra pura entonces, agonística que sólo el *eros* puede explicar ahora? ¿Acaso mera *voluntad de existir*, de simplemente *seguir existiendo*, como quiso Schopenhauer? No podría ser solamente esa voluntad, pues tiene razón Nietzsche cuando dice que lo que *ya* existe no puede desear existir:

«No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase de la “voluntad de existir”: ¡esa voluntad - no existe!

Pues: lo que no es, eso no puede querer; mas lo que está en la existencia, ¡cómo podría seguir queriendo la existencia!

Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino - así te lo enseño yo - ¡voluntad de poder!»<sup>352</sup>

---

por Afrodita a fusionar perfectamente el sujeto con el mundo.» (Colli, Giorgio. *Filósofos sobrehumanos*. Traducido por Miguel Morey. Madrid: Siruela, 2011. p.65 y p.167, respectivamente.)

<sup>352</sup> *Op. cit. Así habló Zaratustra*. «De la superación de sí mismo». p.177

¿Pero voluntad de poder? La voluntad de poder implica necesariamente poder más allá de la muerte y más allá de sí mismo, si existe, quiere por tanto la muerte del individuo que la posee, su transgresión, *quiere su ultrahumanidad para alcanzar la totalidad*, pero ello es imposible, se agota en el cuerpo, y sin embargo, el cuerpo mismo abre sus puertas a esa totalidad, pero a condición de la muerte de uno mismo, de la ascensión corporal de la muerte, entonces alcanza la transgresión máxima, pero sólo a través del elemento erótico, de lo *eterno erótico*.

¿Voluntad de poder entonces, *pura voluntad de poder*? La ecuación de Sade demuestra que detrás de la voluntad de poder se encuentra la pasión lúbrica, que ella lo domina todo, que es al menos inseparable de esa voluntad de poder, y por ello Colli dice que Nietzsche y Heráclito siguieron demasiado al *pólemos* y contraponen a éstos la figura de Empédocles, que es «conducido por Afrodita». De ahí también que podamos decir que Pasolini erró los tiros cuando en *Salò o le 120 giornate di Sodoma* hizo del nazismo –y sólo del nazismo–, una atrocidad cubierta de lubricidad, pues Sade pretendía demostrar, por el contrario, *que siempre ha sido así y siempre será así*, razón por la cual lo que debe hacer la humanidad es enfrentar esa realidad para evitar que sólo se resuelva ruinosamente.

Con Sade asistimos a un nuevo *eros del afuera*, más allá del «*Eros tirano*» de Platón<sup>353</sup>, uno situado en los límites del *lógos* como su *Otro*, centro hacia el que tienden las flechas de Ártemis, noche sempiterna, transgresión absoluta debido a la contradicción absoluta del cosmos, es lo que vuelve a reinar en la vida del pensamiento, es lo que viene a dislocar el viejo eros platónico, transformado luego en el deseo aristotélico como *a priori* del conocimiento, es la veracidad del ultrahombre, ese nuevo ultrahombre, un ultrahombre sadiano. Uno corregido a través de Sade mediante el elemento erótico que requiere el *demon* de Diónisos; pues *el demon erótico es la verdad del poder*, como sí conoció Sade.

De modo que acaso podríamos decir que el *eros* es la auténtica positividad del poder, el poder no se agota en sí mismo, sino en los brazos del demonio erótico, garantía de su recomienzo infinito, pues *el placer quiere eternidad, profunda eternidad*.

---

<sup>353</sup> «República» (573d). En: *Op. cit. Diálogos IV*. p.431

Que el cuerpo *hable*, que las pasiones del cuerpo hablen, significa abrir la puerta a las divinidades más profanas y más malignas, las pasiones, aquellas que nos conducen por los campos minados de la inmoralidad, de la invención rigurosa de otros decires que el propio cuerpo debe acometer para expresarse, de otros *personajes*, de *todos los personajes*: sólo así la filosofía puede *decirlo todo*; sólo sin el sujeto filosófico puede la filosofía posesionarse sobre el terreno de la infinita proteicidad corporal. Y si esa ruptura con el *cogito*, con la idea platónica, no nos lleva al reino tenebroso de lo sadiano, tal como nosotros lo comprendemos, si no es ahí donde ha de producirse la lucha, el terreno específico desde el cual el ultrahombre emerge, entonces nada hemos hecho aún.

Tal vez debemos volver a decir con Goethe que *la casa de los misterios son las tinieblas*, que no está en la voluntad de verdad *nuestra verdad* como seres en el mundo, en la voluntad de verdad como subsidiaria del poder de identidad, triplete de la *justicia-identidad-verdad* sobre el que se asienta el conocimiento, el *a priori* del saber, de *nuestro saber*.

La *gran política* es entonces la política de lo imposible ya que es la política de la ficción más absoluta. ¿Pues qué es la carne humana sino haz de imaginaciones, es decir su sucesión aleatoria y azarosa, la expresión de imágenes imposibles, que buscan por principio eludir su presencia ante la muerte, la única, la muerte de todos los rostros, la única puerta que nos lanza al ser, verdadera y única Argos Panoptes de quien sólo escapamos mediante los mil disfraces, las máscaras infinitas? ¿No podríamos llamar acaso a esa política la política también de Diógenes, y a Sade uno de sus más perfectos discípulos?:

«Así llega la libertad. Por eso (Diógenes) decía: «Desde que me liberó Antístenes, nunca más fui esclavo». ¿Cómo lo liberó? Escucha lo que dice: «Me enseñó lo que era mío y lo que no era mío. No son mías las pertenencias: los familiares, criados, amigos, la reputación, los lugares habituales y las distracciones, sino que todas estas cosas son ajenas». «—¿Pues qué es entonces lo tuyo?» «—El uso de las representaciones de mi imaginación. Me demostró que a éste lo poseo sin ningún impedimento ni imposición. Nadie puede

ponerle obstáculos, nadie puede forzarlo para que lo utilice de un modo distinto al que yo quiera...»<sup>354</sup>

Y debe observarse además que para el cínico esa libertad en el uso de las representaciones es estrictamente un conocimiento que produce poder, pues adquirir la maestría en ese uso es adquirir el *saber de la vida*, saber que produce la soberanía del filósofo, ésa que le hace levantarse ante reyes y piratas como su auténtico *amo*:

«Pues eso es la verdadera libertad. Con ella fue liberado Diógenes por Antístenes. Y dijo que «jamás podría ser ya esclavizado por nadie». Debido a ella ¡cómo fue el tiempo de su apresamiento! ¡Cómo trataba a los piratas! ¿A qué no llamó señor a ninguno de ellos? Y no me refiero a la palabra, porque no temo a la voz, sino a la afección con que se emite. ¡Cómo les reprendía por alimentar mal a los prisioneros! ¡Cómo se hizo vender! ¿Acaso buscaba un dueño? ¡No, sino un esclavo! ¡Cómo, cuando fue vendido, se comportó con su amo! De inmediato le dijo que no debía vestir de ese modo, ni cortarse el pelo de ese modo y cómo debía educar a sus hijos. ¿Y qué hay de sorprendente en que, si había contratado a un profesor de gimnasia, lo utilizara en la palestra como ayudante en lugar de como maestro? Y lo mismo si se tratara de un médico o un arquitecto. Pues de igual modo *es absolutamente forzoso que en cada materia el experto mande sobre el inexperto. Porque, en suma, quien ha adquirido el saber de la vida, ¿qué otra cosa puede ser sino el amo?*»<sup>355</sup>

### III. Una obra sin nadie detrás

---

<sup>354</sup> Arriano. *Diatribas de Epicteto* III 24, 67-69. En: Martín García, José A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen I*. Traducido por Martín García, José A. Madrid: Akal/Clásica, 2008. p.223

<sup>355</sup> Arriano. *Diatribas de Epicteto* IV 1, 114-118. En: *Ibid.* p.253 (las cursivas son nuestras)

Esa «obra sin nadie detrás», esa *sonrisa sin gato* reseñada anteriormente<sup>356</sup>, es lo que Foucault denominó *pensamiento del afuera*, pues si para él Sade representaba el fin de la literatura quijotiana, e igualmente considera que la literatura moderna consiste en un desplazamiento del «pienso» por el «hablo», que da por resultado la desaparición del sujeto, ¿no tenemos también que decir que Sade representa ese *afuera*, que Sade opone a ese racionalismo la paradójica *mathesis* absurda de lo inverosímil que, sin embargo, *habla*, creando así ese nuevo estatuto literario en que el sujeto desaparece, ese ajado del texto?, ¿no significa eso el *hay que decirlo todo* de Sade al final de *Juliette*?, ¿no está en ese hay que decirlo todo, el nacimiento de un nuevo estatuto literario, el de ese *afuera* del lenguaje, el del que exige al lector su desobjetivación, su desbrozamiento como experiencia-límite literaria que en lugar de interiorizar conduce a lo absoluto exterior, a lo invisible, llevándolo a «ese afuera en el que desaparece el sujeto que habla» –y todo ello sin olvidar nunca que ese *decirlo todo* es un mandato específico dirigido a la filosofía: *la philosophie doit tout dire*, y de ahí que escriba Foucault, «el ser el del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto»–? En pocas palabras, ¿no pertenece el sadismo por principio al *pensamiento del afuera*? En efecto:

«Es menos arriesgado suponer que el primer desgarró por el que el pensamiento del afuera vio la luz entre nosotros fue, de modo paradójico, en el monólogo reiterativo (*ressassant*) de Sade. En la época de Kant y de Hegel, en el momento en el que, sin duda la interiorización de la ley de la historia y del mundo fue más que nunca imperiosamente requerida por la conciencia occidental, Sade no deja hablar, como ley sin ley del mundo, más que a la desnudez del deseo. Es en la misma época cuando se manifestaba en la poesía de Hölderlin la brillante ausencia de los dioses y se enunciaba como una ley nueva la obligación de aguardar, sin duda hasta el infinito, la ayuda enigmática que procede de la «ausencia de Dios». ¿Podría decirse sin exagerar que en el mismo momento, el uno por la puesta al desnudo del deseo en el murmullo infinito del discurso, el otro por el descubrimiento del

---

<sup>356</sup> *Supra*. p.71

repliegue [*détour*] de los dioses en la falla de un lenguaje en vías de perderse, Sade y Hölderlin han depositado en nuestro pensamiento, para el siglo venidero, aunque en cierto sentido cifrada, la experiencia del afuera?»<sup>357</sup>

Y es que tal vez lo que se haya desfondado con Sade, cuando establece que «la filosofía debe decirlo todo»<sup>358</sup>, y señala que precisamente es una novela la que podrá hacerlo, creando así un nuevo estatuto para la ficción moderna, es precisamente la posibilidad de decirnos a nosotros mismos que nuestro lenguaje puede volver a ser capaz de abrigar la verdad y el río del tiempo:

«Cuando el lenguaje se definía como lugar de la verdad y vínculo del tiempo, le era absolutamente peligroso que Epiménides el cretense hubiera afirmado que todos los cretenses eran unos mentirosos: el vínculo de ese discurso consigo mismo le despojaba de toda verdad posible. Pero si el lenguaje se desvela como transparencia recíproca del origen y de la muerte, no hay una sola existencia que, con la mera afirmación del «hablo», no reciba la promesa amenazadora de su propia desaparición, de su futura aparición.»<sup>359</sup>

Por ello podemos decir que para Sade la máxima de que «la philosophie doit tout dire», implica necesariamente que «la philosophie doit tout faire», que sólo debe funcionar para un instante preciso, específico, es decir que el mandato es que sólo hay filosofías específicas, que sólo puede haber *esas* filosofías. De ahí que esa relación entre la verdad y el sexo que se establece por parte de la *scientia sexualis* moderna, relación que no está ausente en Sade, se resuelve en el sadismo de una manera absolutamente novedosa y contraria a esa *scientia*, es decir mediante la transgresión por esencia: mi verdad debe ser el hacer de mi deseo: todo gira en torno a ello.

En este sentido, el lenguaje del que habla Sade, aquél que *es el caso límite Sade*, es la

---

<sup>357</sup> *Op. cit.* «El pensamiento del afuera». p.266

<sup>358</sup> *Op. cit. Juliette...* p.966

<sup>359</sup> *Op. cit.* «El pensamiento del afuera». p.282

radicalización de la esencia del lenguaje tal y como la entiende Nietzsche, es decir como caja de herramientas, como arma que se acera y afila, puesto que el lenguaje *es* retórica, ya que es incapaz de transmitir, de poseer una *episteme*:

«Éste es el primer punto de vista: *el lenguaje es retórica*, pues sólo pretende transmitir (*übertragen*) una δόξα, y no una ἐπιστήμη.»<sup>360</sup>

No se hace pues nunca posible la experiencia de una verdad, sino sólo de un lenguaje, siempre; pero antes esa experiencia sólo podía hacerse a través de un nombre, de una identidad y una «moral de estado civil», en suma, de un sujeto; y sólo ahora, después de que Sade haya colocado el deseo como pura denominación del ser del lenguaje, más allá de la primacía clásica del Nombre que quiere ir a las cosas atravesando el lenguaje, aparece por primera vez el cuerpo en su proteicidad absoluta, sin yo, sin un *cogito* como gozne único para su decir, sino poblado de máscaras y disfraces imposibles, enseñoreado de sí a través de la experiencia límite, la del *cogitat*:

«*Juliette* no es más que el sujeto de todos los deseos posibles; pero estos deseos son retomados sin residuo en la representación que los funda razonablemente como discurso y los transforma voluntariamente en escenas. De manera que el gran relato de la vida de *Juliette* despliega, a lo largo de los deseos, de las violencias, de las salvajadas y de la muerte, el cuadro centelleante de la representación. Pero este cuadro es tan pequeño, tan transparente para todas las figuras del deseo que se acumulan incansablemente en él y se multiplican por la sola fuerza de su combinatoria que es igualmente irracional que el de Don Quijote, cuando de similitud en similitud cree avanzar a través de los caminos mixtos del mundo y de los libros, pero se hunde en el laberinto de sus propias representaciones. *Juliette* agota este espesor de lo representado para que afloren, sin el menor defecto, sin la menor reticencia, sin el menor velo, todas las posibilidades del

---

<sup>360</sup> Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. Traducido por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2000. p.92

deseo.»<sup>361</sup>

De ahí que podamos decir que existe algo así como una *proteicidad de los cuerpos*, del sí mismo, y que ésta es ahora la última frontera de la moralidad, aquella posibilidad límite para romper la identidad como sustrato último del poder occidental, a condición de que sepamos dar cuenta de la revolución que ello significa, es decir, a condición de que podamos establecer las condiciones en que aparecerá el nuevo reinado del deseo en el corpus discursivo de occidente, en su archivo, y por lo tanto a condición de que podamos devolverle a la literatura su poder de transgresión:

«Pienso que la identidad es uno de los primeros productos del poder, de ese tipo de poder que conocemos en nuestra sociedad. Creo mucho en la importancia constitutiva de las formas jurídico-político-policiales de nuestra sociedad. ¿No es el sujeto, idéntico a sí mismo, con su historicidad propia, su génesis, sus continuidades, los efectos de su infancia prolongados hasta el último día de su vida, etcétera, el producto de un determinado tipo de poder que se ejerce sobre nosotros, en las formas jurídicas antiguas y en las formas policiales actuales?»<sup>362</sup>

Esto significa que la proteicidad posible ahora, como experiencia límite para el ejercicio filosófico de los cuerpos en el lenguaje puro del deseo, implica también una toma política de posición, pues se recordará que el discurso, los enunciados tal y como los entiende Foucault, son desde ahora «un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política»<sup>363</sup>, por lo que la arqueología, como teoría de los enunciados, práctica y estrategia del artificiero, contiene también ahora un arsenal posible para esa proteicidad que convierte al guerrero de Nietzsche en un practicante de un *histrionismo filosófico* continuo, campo posible de la experimentación absoluta del saber, una vez barrido el sujeto filosófico como *autor* y sujeto fundador por el archivo, en el *pensamiento del afuera*.

---

<sup>361</sup> PC. p.227

<sup>362</sup> Op. cit. *Entrevistas con Michel Foucault*. p.88

<sup>363</sup> AS. p.158

Al mismo tiempo, esta proteicidad implica necesariamente una toma de posición sobre la historia y sobre la memoria, pues hay milenariamente una *educación de la memoria* que debe subvertirse, esa educación es instaurada por cada de una de las sociedades que podríamos llamar *jurídicas*, es decir todas aquellas que construyen la noción de sujeto jurídico, de responsabilidad jurídica. Esa educación implica que se debe introyectar en la persona la capacidad para brindar testimonio sobre cada uno de sus conductas, y por lo tanto que se debe establecer un ejercicio particular, identitario, de la memoria, para volverla capaz de establecer un registro específico con que rastrear a un sujeto como aquél, convertido desde entonces en ése al que en cada momento puede hacerse responsable de lo que en la sociedad sucede *debido a él*, pero únicamente desde el punto de vista del interés social, público: sólo así la sociedad está en condiciones de tener un registro completo de lo que sucede a su interior, y sobre todo, de juzgarlo. Esta noción de la persona como sujeto jurídico, al mismo tiempo que constituye una educación *a priori* de la memoria, y una deformación de la misma, tiene como principal y más nocivo efecto el hacernos creer que los recuerdos –y además esos recuerdos, establecidos mediante un registro de interés social–, construyen nuestra identidad, que si se quiere saber quiénes somos son los recuerdos los únicos autorizados para dar cuenta de ello.

## § 2. LA GRAN POLÍTICA

### I. Guerreros filosóficos

«Valientes, despreocupados, irónicos, violentos — así nos quiere la sabiduría. Es una mujer y solo ama al guerrero.»<sup>364</sup>

«Y si no podéis ser santos del conocimiento, sed al menos guerreros de él. Éstos son los acompañantes y los precursores de tal santidad.

---

<sup>364</sup> *Op. cit.* «Así habló Zaratustra». p.93

Veo muchos soldados: ¡muchos guerreros es lo que quisiera yo ver! «Uniforme» se llama lo que llevan puesto: ¡ojalá no sea uni-formidad lo que con ello encubren!»<sup>365</sup>

F. Nietzsche. *Así habló Zaratustra*

Sólo una *ciencia sin sujeto* puede pretender la máxima experimentación —es decir, la arqueología—, pues sólo un pensamiento del *afuera*, el *cogitat*, puede extenderse hacia el máximo riesgo que implica el olvido de sí, en los márgenes más imposibles del pensamiento. La última frontera no es espacial, sino que es la más interior, eso lo sabemos desde Bataille, pero atravesarla conlleva paradójicamente la ruptura de las fronteras espaciales, que exigen el máximo experimento, aquél en que el hombre arriesga su propia humanidad: el ultrahombre es aquél que se niega a sí mismo *por* el conocimiento *en* el conocimiento, es el experimento máximo, de ahí que Nietzsche escriba:

«*In media vita*. — ¡No! ¡La vida no me ha decepcionado! Por el contrario, de año en año la encuentro más verdadera, más deseable y más misteriosa, — desde aquel día en que descendió sobre mí el gran liberador, el pensamiento de que la vida podía ser un experimento del hombre de conocimiento — ¡y no un deber, no una fatalidad, no un engaño! — Y el conocimiento mismo: puede que para otros sea algo diferente, por ejemplo un lecho o el camino hacia un lecho, o un entretenimiento, o una actividad de ocio, — para mí es un mundo de peligros y victorias en el que los sentimientos heroicos también tienen su sitios para danzar y luchar. «*La vida un medio del conocimiento*» — con este principio en el corazón no sólo se puede vivir valerosamente sino incluso *vivir alegremente y reír alegremente!* ¿Y quién sabría reír y vivir bien si previamente no hubiera sabido de guerra y de victoria?»<sup>366</sup>

La vida en medio del conocimiento, ¿pero cuál conocimiento si no es ya el del *cogito?*, podríamos preguntarnos; pero acaso la oposición al tiempo, rayada con nuestros huesos en

---

<sup>365</sup> *Ibid.* p.83

<sup>366</sup> *Op. cit.* «La Gaya Ciencia». p.847

las cavernas de la historia y que dice *yo soy*, dice en realidad otra cosa: *yo no soy*, o en términos de Rimbaud: *Je est un autre* —después de todo, ¿no nos dibujamos casi siempre en Lascaux y Chauvet como *otro*, y no como cualquier otro sino como *animal?*—. De manera que esa oposición del *yo soy* parece hablar sólo de nuestros cuatro errores fundamentales, aquellos de los que habló Nietzsche, dibujando como un espejo invertido el desvanecimiento de nuestra propia humanidad, de nuestra pomposa *dignidad humana*:

«*Los cuatro errores.* — El hombre ha sido educado por sus errores: en primer lugar, se ha visto siempre sólo de modo incompleto, en segundo lugar se ha atribuido propiedades inventadas, en tercer lugar se ha sentido en un falso orden jerárquico respecto del animal y de la naturaleza, en cuarto lugar ha inventado siempre nuevas tablas de bienes y las ha tomado durante un tiempo por eternas e incondicionales, de manera que ora tal impulso y estado humano, ora tal otro estaba en primer lugar y era ennoblecido como consecuencia de esa estimación. Si se descuenta el efecto de estos cuatro errores, se habrá descontado también el humanitarismo, la humanidad y la «dignidad humana.»<sup>367</sup>

La *ultrahumanidad* debe ser entonces aquella que sale de su paralogismo autorreferencial y tiránico, aquella que ha dejado de preguntarse cómo la humanidad debe seguir siendo humana —cómo permanecer en *lo Mismo*, el reino autológico del «λέγει τῶν αὐτῶν» platónico—, aquella que anula la identidad, que no pregunta si existen las vías para permanecer en sí misma, en su totalitarismo inmóvil, que la ahoga; es decir, aquella que pasa a proponerse enseguida la gran meta que hace falta, como enseña Zaratustra, el *gran destino*:

«Es tiempo de que el hombre fije su propia meta. Es tiempo de que el hombre plante la semilla de su más alta esperanza.»<sup>368</sup>

---

<sup>367</sup> *Ibid.* p.798

<sup>368</sup> *Op. cit. Así habló Zaratustra.* p.40

Pero, se entiende que se trata de un destino siempre abierto, que nunca encuentra norte último, que debe necesariamente ser puesto en marcha siempre, que es permanentemente un tránsito, se trata del *destino imposible*.

Ésa es acaso la *gran política* (Der große Politik) del último Nietzsche, el *imposible*, la pregunta que pone sobre la mesa la propia muerte del hombre en tanto que meta de sí mismo. Para ello hace falta ser el *gran cazador*, paradójicamente el gran animal, pues la humanidad debe empeorar y mejorar a la vez, como enseña también Zaratustra, así como Rimbaud en las *cartas del vidente*:

«... el mal es la mayor fuerza del hombre. «El hombre tiene que mejorar y que empeorar» – esto es lo que *yo* enseño. Lo peor es necesario para lo mejor del ultrahombre.»<sup>369</sup>

«Digo que hay que ser *vidente*, hacerse vidente. El poeta se hace vidente por un largo, inmenso y razonado *desarreglo* de *todos los sentidos*. Todas las formas de amor, de sufrimiento, de locura; busca por sí mismo, agota en sí todos los venenos, para no quedarse sino con sus quintaesencias. Inefable tortura en la que necesita de toda la fe, de toda la fuerza sobrehumana, por la que se convierte entre todos en el enfermo grave, el gran criminal, el gran maldito, — ¡y el supremo Sabio! — ¡Porque alcanza lo desconocido! ¡Porque se ha cultivado el alma, ya rica, más que ningún otro! Alcanza lo desconocido y, aunque, enloquecido, acabara perdiendo la inteligencia de sus visiones, ¡no dejaría de haberlas visto! Que reviente saltando hacia cosas inauditas o inenabables: ya vendrán otros horribles trabajadores; empezarán a partir de los horizontes en que el otro se haya desplomado.»<sup>370</sup>

---

<sup>369</sup> *Op. cit.* «Así habló Zaratustra». p.392 (sustituimos “superhombre” por “ultrahombre”, como hacemos para las traducciones de *Übermensch*)

<sup>370</sup> Rimbaud, Arthur. *Una temporada en el infierno. Iluminaciones. Cartas del vidente*. Traducido por Ramón Buenaventura. Disponible en: [http://rimbaud.rbuenaventura.com/dos\\_libros\\_cartas.zip](http://rimbaud.rbuenaventura.com/dos_libros_cartas.zip)

He ahí. La política debe ser ahora el arte de los imposibles, del imposible humano, del ultrahumano, de aquél que *se caza a sí mismo*, que se busca a sí mismo *más allá de la humanidad*, más allá del bien y del mal, más allá, acaso también, de la Tierra misma –es decir, que desde el cosmos entero se observa a sí mismo–. Pues la ultrahumanidad es aquella cuya nobleza no consiste en de dónde viene, sino en adónde va, ése es su máximo valor, su imposible y su tránsito:

«Oh hermanos míos, yo os consagro a una nueva nobleza y os la señalo: vosotros debéis ser para mí engendradores y criadores y sembradores del futuro, en verdad, no una nobleza que vosotros pudierais comprar como la compran los tenderos, y con oro de tenderos: pues poco valor tiene todo lo que tiene un precio. ¡Constituya de ahora en adelante vuestro honor no el lugar de dónde venís, sino el lugar adonde vais! Vuestra voluntad y vuestro pie, que quieren ir más allá de vosotros mismos, ¡eso constituya vuestro nuevo honor!»<sup>371</sup>

Sólo así el hombre tensa el arco de sí mismo, a través de sus propios contrarios –bueno y malo, mejor y peor–. El humano es aquel primer animal que tensó el arco de su animalidad para salir de ella misma, pero ahora debe tensar el arco de su propia humanidad, para salir también de ella, para encontrar al *ultrahombre*.

Para ello debe haber el *gran combate*, que surja necesariamente de la oposición radical de la propia humanidad –así como la animalidad se opuso a la humanidad en sus inicios, dentro del *primer hombre*–, es decir, debe haber una *gran guerra*, aquella que librarán los *guerreros filósofos*, que sólo ellos *pueden* librar. ¿Pues no es ese guerrero filósofo aquél que Foucault denominó *intelectual específico*?:

---

<sup>371</sup> *Op. cit. Así habló Zaratustra. «De las tablas viejas y nuevas».* p.286

«Mi posición es que no tenemos que proponer. Desde el momento en que se «propone», se propone un vocabulario, una ideología, que no pueden tener sino efectos de dominación. Lo que hay que presentar son instrumentos y útiles que se crea que nos pueden servir. Constituyendo grupos para tratar precisamente de hacer estos análisis, llevar a cabo estas luchas, utilizando estos instrumentos u otros: es así finalmente cómo se abren posibilidades. Pero si el intelectual se pone a reinterpretar el papel que ha interpretado durante ciento cincuenta años —de profeta, en relación a lo que «debe ocurrir», a lo que «debe ser»— se prorrogarán estos efectos de dominación, y tendremos otras ideologías funcionando según el mismo tipo. *Es simplemente, en la lucha misma y a través de ella, cómo las condiciones positivas se dibujan.»*<sup>372</sup>

Y en esa lucha el sujeto filosófico ha de morir, no otra cosa es lo que debemos concluir del *Prefacio a la transgresión*, es decir, que de la mano de Bataille, Nietzsche y Sade hemos sido lanzados a mares imposibles, sin costa posible ni puerto seguro, en que a su vez somos permanentemente tránsito hacia otros mares, hasta que nos abandonen las fuerzas y sucumbamos convocando a otros «horribles trabajadores»; por ello partimos siempre, sin destino, para mudar de piel, para rejuvenecernos como dice el *Empédocles* de Hölderlin: «A todos los que parten, les gusta, una vez más, rejuvenecerse.»<sup>373</sup>

Ésa es la condición del intelectual como un *permanente sublevado*<sup>374</sup>, pues aquél que permanentemente invita a la lucha ha de comenzar por sublevarse ante la propia historicidad

---

<sup>372</sup> *Op. cit. Un diálogo sobre el poder...* p.110 (las cursivas son nuestras)

<sup>373</sup> Hölderlin, Friedrich. *Empédocles*. Traducido por Feliu Formosa. Barcelona: Acanalado, 2001. p.53

<sup>374</sup> «Mi proyecto —creo que es uno de los roles posibles, si no para qué sirven los intelectuales— es multiplicar por todas partes, o bien en todos los lugares donde sea posible, las ocasiones de sublevarse con respecto a lo dado, y de sublevarse no forzosamente ni siempre bajo la forma de la sublevación iraní, con quince millones de personas en la calle, etc. Uno se puede sublevar contra un tipo de relación familiar, contra una relación sexual, uno puede sublevarse contra una forma de pedagogía, uno puede sublevarse contra un tipo de información.» Foucault, Michel. *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*. Traducido por Soledad Nívoli. Viña del Mar: Catálogo, 2017. p.84

de su *sujeción*, de su ser sujeto en el mundo. Por tanto, el pensamiento ha de ser siempre algo que, una vez pensado, *exija la muerte*, de otro modo es sólo la posibilidad del bienestar del sujeto, la autocomplacencia en la continuidad y la huida del eterno retorno.

Por ello para Nietzsche el filósofo del futuro debe ser *tentador* (*Versucher*), es el portador del máximo experimento como su imposible, en tanto aspira al pensamiento como experimento de todas las verdades, de todos los conocimientos pero en tanto que cada uno de ellos exige la muerte del *sujeto filosófico*:

«La referencia a los filósofos del futuro [...] remite a *Más allá del bien y del mal*, aforismo 42, donde Nietzsche escribe: «Un nuevo género de filósofos está apareciendo en el horizonte: yo me atrevo a bautizarlos con un nombre no exento de peligros. Tal como yo los adivino, tal como ellos se dejan adivinar — pues forma parte de su naturaleza el *querer* seguir siendo enigmas en algún punto —, esos filósofos del futuro [*Philosophen der Zukunft*] podrían ser llamados con razón, acaso también sin razón, *tentadores* [*Versucher*]. Este nombre mismo es, en última instancia, sólo una tentativa [*Versuch*] y, si se quiere, una tentación [*Versuchung*].»

Conviene retener pues que si el aforismo es el arma de los espíritus libres, es también lo propio del *Versucher*; que ambos comparten el pensar la realidad por medio de experimentos de pensamiento.»<sup>375</sup>

El sujeto filosófico que el pensamiento del *afuera* suspende en su movimiento transgresor, encuentra así en el *Versucher* de Nietzsche su más ejemplar inspiración, pues éste es aquél que tienta ante todo a su instante más imposible, aquél en que se juega todo y al que ha de reclamar la eternidad:

«Pues todo placer se quiere a sí mismo, ¡por eso quiere también sufrimiento!  
¡Oh felicidad, oh dolor! ¡Oh, rómpete, corazón! Vosotros hombres superiores,

---

<sup>375</sup> *Op. cit. Vidas de Nietzsche*. p.200

aprendedlo, el placer quiere eternidad, el placer quiere eternidad de todas las cosas, ¡quiere profunda, profunda eternidad!»<sup>376</sup>

Es por ello que ese *tentador* se manifiesta prístinamente en el experimento mental del aforismo 341 de *La gaya ciencia*<sup>377</sup>, titulado «El peso más pesado»; se trata de articular el placer como el peso más pesado en el instante inenarrable en que se deshace el sujeto del pensamiento para alumbrar *su imposible*, aquél que le llevaría a firmar el pacto terrible con el peor de sus demonios:

«Cada cual, qué duda cabe, ha conocido instantes de plenitud a lo largo de su existencia, como también los ha conocido sombríos, y es bien difícil hacer un cómputo y decidir si ha valido o no la pena. Sin embargo, no es a ello a lo que Nietzsche nos invita, a hacer le cómputo, a calcular según nuestro sano juicio si valdría o no la pena repetir de nuevo la experiencia de la estupidez, las fatigas, las carencias, o la maldad que también han cruzado nuestra vida. Es éste un cómputo muy trivial, por otra parte. No, la dirección a la que Nietzsche apunta es radicalmente otra: nos exige que pensemos, no en el transcurso de nuestro existir y la contabilidad de sus pros y sus contras, sino *en ese instante durante el cual* (y sólo *durante* el cual) hubiéramos firmado tan terrible pacto.

---

<sup>376</sup> *Op. cit. Así habló Zaratustra*. p.436

<sup>377</sup> «Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio [*Dämon*] en tu más solitaria soledad [*einsamste Einsamkeit*] y te dijera: “Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión —e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será volteado una y otra vez —y tú con él, polvillo de polvo!” ¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? ¿O has vivido alguna vez un instante tremendo en el que le responderías: “¿Eres un dios y nunca escuché nada más divino!”? Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te aplastaría; frente a todo y en cada caso, la pregunta: “¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?” ¡recaería sobre tu acción como el peso más pesado! O ¿cuán bueno deberías llegar a ser contigo mismo y con la vida, como para no *anhelar nada más* sino esta última y eterna confirmación y sello?» Nietzsche, Friedrich. *En: Op. cit. Vidas de Nietzsche*. pp.261-262

Y si somos veraces con nosotros mismos, todos reconoceremos la existencia en nuestra vida de algunos instantes tan dotados de una atroz plenitud en los que presumiblemente hubiéramos sido tan poco juiciosos como para aceptar el trato. Así, se nos dice, estos instantes son los auténticamente vividos *como instantes*; en los que más allá del pasado y del futuro, la vida en su presente es puesta como absoluta e incondicionalmente valiosa: instantes en los que, para poder *detenerlos*, uno aceptaría incluso la repetición de la vida entera y todo su pasar anterior, porque son precisamente los que ahora la redimen y más allá de cualquier posible cálculo...»<sup>378</sup>

El instante auténticamente *vivido como instante* es nuestro imposible porque ante él nuestro ser sólo puede ser pensado *discontinuuamente*, en él no logramos aprehendernos, no hay homogeneidad posible y sólo nos manifestamos como *lo otro* absoluto; y sin embargo es a él y sólo a él que gritamos como Fausto que se detenga, aun a costa de que sea ése precisamente nuestro pacto con el diablo:

«Si alguna vez yo le digo al instante:  
*¡detente, eres tan bello!,*  
*podrás atarme al punto con cadenas*  
*y de buen grado aceptaré acabar.*  
Podrán tocar a muerto las campanas,  
y de mi servicio te podrás librar,  
podrá pararse el reloj, caer sus agujas.  
¡Pues para mí el tiempo habrá quedado atrás!»<sup>379</sup>

## II. La política de lo imposible

---

<sup>378</sup> *Op. cit. Vidas de Nietzsche.* pp.264-265

<sup>379</sup> *Op. cit. Fausto.* p.127

Podemos decir que hay una *política miserable*, es la política de lo posible, de la necesidad, es decir, toda la llamada *Realpolitik* que tiene por apotegma el *dictum* bismarquiano: «La política es el arte de lo posible». Esa política miserable es la que ha existido hasta nuestros días. Pero podemos decir que hay una *política soberana*, es la política de lo imposible, es decir, la nueva *política como arte de lo imposible* que Nietzsche definió como *la gran política*.

La gran política es la política del instante imposible, la política sagrada, es decir del sacrificio de ese instante como ficción total. Michelstadter señalaría ese valor sagrado, irrecusable, de ese instante divinizado, y nos daría el programa de esa acción, de *esa política como vida práctica esencialmente ligada a una teoría sobre la vida y la muerte*:

«No dar a los hombres apoyo en su miedo a la muerte, sino quitarles ese miedo; no darles la vida ilusoria y los medios para que siempre la sigan pidiendo, sino darles la *vida* ahora, aquí, entera, para que *no pidan*: ésta es la actividad que arranca la violencia desde la raíz.

– «Eso es lo imposible».

Sí: ¡lo imposible! porque *lo posible* es lo que ya está dado, lo posible son las carencias, la necesidad de continuar, lo que pertenece a la limitada potencia orientada a continuar, lo que pertenece al miedo a la muerte, – lo que constituye la muerte en la vida, la niebla indiferente de las cosas que son y no son: el valor de lo imposible es la luz que rompe la niebla, ante el cual caen los terrores de la muerte y el presente se convierte en *vida*. Qué os importa vivir si renunciáis a la vida en todo presente para ocuparos de lo posible. Si estáis en el mundo y no estáis en el mundo, –si tomáis las cosas y no las poseéis, si coméis y estáis hambrientos, si dormís y estáis cansados, si amáis y os hacéis violencia, si sois vosotros y no sois vosotros.→»<sup>380</sup>

---

<sup>380</sup> *Op. cit. La persuasión y la retórica.* p. 87

La policía es el *yo soy*, lo sabemos suficientemente desde Foucault. La imposibilidad del instante soberano es el *yo*, la retórica mayor, y lo elimina la persuasión sobre este instante, sobre este mundo y sobre esta vida. A eso también se refiere Nietzsche cuando escribe: «¡Oh Zaratustra, di tu palabra y hazte pedazos!», y no otra cosa es la lección de Sileno cuando enseña que el destino para el que conoce sólo puede ser no querer haber nacido, no desear haber conocido:

«Dice una vieja leyenda que durante mucho tiempo el rey Midas había perseguido en el bosque al sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso, sin poderlo atrapar. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es para el ser humano lo mejor y más ventajoso de todo. Rígido e inmóvil el demonio guarda silencio; hasta que, obligado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: «Miserable especie de un día, hijos del azar y del cansancio, ¿por qué me obligas a decirte lo que para ti sería muy provechoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti –morir pronto». <sup>381</sup>

Y ello mismo es también la imagen del desmembramiento titánico de Dionisos después de contemplarse en el espejo, en el *saber del espejo*: la sabiduría mata. Ése es también el horizonte de posibilidades del *histrión filosófico*, de la *proteicidad*, la de la muerte del personaje, su imposible *interpretación posterior* y su imposible *representación*.

Pues si *Vorstellung* es también función, sesión, representación teatral, tal vez tengamos que decir que el histrionista es el único rey de la representación, que ahora la epistemología sólo puede *histrionizarse*, es decir, que la única ciencia posible sea la de un imposible, ciencia de *los imposibles* y ciencia paradójica, que sólo puede disfrazarse en el lenguaje, infinitamente, sin nombrarse jamás.

---

<sup>381</sup> Nietzsche, Friedrich. «El nacimiento de la tragedia». En: Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas I*. Traducido por Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca, y Luis E. Santiago de Guervós. Madrid: Tecnos, 2011. pp.345-346

¿Y si pudiéramos decir –si tuviéramos que decir–, que el reino de lo imposible es aquello que nombra la soberanía infinita de las heteronomías con que ahora el discurso deja caer su poder sobre la erosión, sobre el descuartizamiento del sujeto filosófico, dispersándolo hasta la ciencia heterológica y el derecho sin ley, hasta la permanente heterotopía del *lógos*? El *lógos* está entonces escandido en mil seres, es un Proteo que Menelao no podría atrapar, es el fin de la ficción a través de su continuación imposible, sin héroe, sin personaje, sin lugar para nombrarse a sí mismo en las playas a las que arriba, siempre nuevo y siempre recommenzado por su *afuera*, que es ahora su único nombre, *su imposible*.

Así, sólo en la destrucción del sujeto filosófico se hace posible el mandato, el desiderátum del *dictum* sadiano expresado al final de *Juliette: la philosophie doit tout dire*. Tragedia de todos los nombres, *theatrum philosophicum* para todos los sujetos posibles: *jincipit tragoedia!* ¿No es ésa la gran lección de Diógenes Laercio?

### III. Histrionismo filosófico

En general, los *teóricos* actuales del cine y el teatro olvidan la *dimensión histriónica*, el histrión es difuminado, dispersado en la imagen cinematográfica como una arboleda o un río –o cualquier ser inanimado– en una imagen fotográfica, es parte de la misma en igualdad de condiciones que éstos y viceversa, *pertenece a una totalidad que se ve y se dispersa en ella*, es siempre *un registro pasivo*.

La intención, como se observa, es eliminar *al ojo que te ve*, se trata de una intención sistemática por eliminar la vista del otro, de la diferencia, ya que la dimensión de un otro que fuese en la imagen cinematográfica un para sí y por sí –es decir, un auténtico *otro*–, resulta en *un ojo que interpela, que te ve*, mientras que la divisa de la actualidad es, como lo demostró Foucault, *ver sin ser visto*–en este sentido, tanto *Un perro andaluz*, de Buñuel, como *Film*, de Beckett, desarrollan también la *idea cinematográfica* de la angustia primigenia del cine sobre sí mismo–.

Esto significa que el histrión filosófico como sujeto múltiple y proteico, es decir como aquel que es capaz de colocarse en la posición de ser sujeto de ciertos discursos, y que *deviene rostro* de los mismos, pero que ejerce dicha posición desde una profesión total, desde *su por sí y para sí*, –y no para la *imagen cinematográfica*, es decir, desde la profunda declaración del coraje de *su relación con su verdad*, de su *parresía*–; sólo él está en condiciones de subvertir, desde esa profesionalidad parresiasta, a las sociedades disciplinarias y de control, que fundamentan actualmente sus dispositivos de poder en un *ejercicio de la privacidad reputable*.

Es en esta ecuación desde donde debe ser asumido un histrionismo filosófico plenamente revolucionario en todos los sentidos, se trata de *una parresía erótica* que subvierte al mundo, que subvierte a la identidad, a la policía del *yo soy*. Pues ser filósofo, para el histrión filosófico, consiste en *profesar* la filosofía, en declararla, en convertirla en un modo de vida, y sobre todo en la capacidad de ocupar la posición de un cierto número los sujetos posibles respecto de determinados discursos filosóficos, según *gustos específico*: otra vez una panoplia de pasiones.

El histrión filosófico de la *razón sadiana* cambia la lógica de vigilancia de nuestras sociedades, su histrionismo consiste en pasar de ese *ver (ser) sin ser visto*, a un *ver (ser) siendo visto*, en esto radica su parresía erótica, no sólo en la declaración prístina del deseo, sino en su *profesión, en su declaración*. Sólo así estaremos en condición de derogar ese «estado consciente de y permanente de visibilidad que asegure el funcionamiento automático del poder»<sup>382</sup>.

Así el histrionismo filosófico es el espacio de ejercicio de todos los sujetos posibles, no *una filosofía* sino la posibilidad de *ocupar todas las filosofías*, que arriesga el *ultrahombre* al posar su mano sobre la historia como si fuese cera, al esculpir el futuro de la *ultrahumanidad*; no aquella que vendría a ser la felicidad de los más, sino aquella que entiende su civilización

---

<sup>382</sup> VC. p.233

como la búsqueda última del mejor, es decir del *ultrahombre*; como entendió también Georg Brandes todavía en vida de Nietzsche:

«Nietzsche se lamenta de que la misma filosofía haya revestido la forma de una enseñanza histórica, se haya convertido en un todo; una especie de *conversación inofensiva entre antiguos universitarios y alimentadores de universidad*. Los diferentes países reclaman para sí, como un título de honor, la existencia en ellos de la libertad de opinión. En realidad, esta libertad está más bien deshecha. Se osa pensar de cien modos diferentes, pero no se osa obrar más que de una sola manera, y es a esto a lo que se llama civilización, cuando en realidad no es más que forma, léase mala forma, una especie de *uniforme*.»<sup>383</sup>

Y eso es también lo que significa el último aforismo de *Aurora* para Nietzsche, es decir la llamada, la convocatoria del *Versucher*, del ultrahombre no como última meta sino como tránsito, como tentación hacia el más allá de todas las metas, de todos los finales, para no detenernos en el bienestar del puerto encontrado sino para seguir convocando permanentemente *¡a las naves!*, que es como reza también el aforismo §289 de *La Gaya Ciencia*, y por ello consideramos necesario recordar aquí ambos:

«*¡A las naves!* — Si se considera cómo actúa en cualquier individuo una justificación filosófica total de su modo de vivir y de pensar —a saber, como un sol que calienta, bendice, fecunda, que resplandece especialmente para él—, cómo lo hace independiente de la alabanza y la crítica, autosuficiente, rico, generoso en dicha y benevolencia, cómo transforma sin cesar el mal en bien, hace florecer y madurar todas las fuerzas y no permite que crezca la mala hierba, grande y pequeña, de la pesadumbre y la amargura: — se terminará por exclamar anhelante: ¡ojalá se crearan muchos nuevos soles de este tipo! ¡Incluso el malvado, incluso el desdichado, incluso el que es una

---

<sup>383</sup> Brandes, Georg. *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Traducido por José Lieberman. Madrid: Sexto Piso, 2008. p.28

excepción debe tener su filosofía, su buen derecho, su rayo de sol! ¡Lo que hace falta con ellos no es compasión! — tenemos que aprender a olvidar esta idea de la arrogancia, por mucho que la humanidad haya aprendido hasta ahora de ella y la haya practicado — ¡no tenemos que disponer para ellos confesores, exorcistas del alma y absolvedores de pecados! ¡Sino que hace falta una nueva *justicia*! ¡Y una nueva consigna! ¡Y nuevos filósofos! ¡También la tierra moral es redonda! ¡También la tierra moral tiene sus antípodas! ¡también los antípodas tienen su derecho a existir! ¡Hay otro mundo para descubrir — y más de uno! ¡A las naves, filósofos!»<sup>384</sup>

«*¡Nosotros, los aeronautas del espíritu!* — Todas esas aves audaces que vuelan lejos, lejísimos, —habrá un momento, sin duda, en que ya no puedan seguir y tendrán que posarse en algún poste o en alguna mísera peña— ¡agradecidos, además, por haber encontrado tan precario refugio! Mas ¡quién podría deducir de eso que ante ellos *no* se abra todavía un inmenso espacio libre, que hayan volado todo lo lejos que se *pueda*! Todos los grandes maestros y precursores nuestros han acabado por detenerse, y el gesto con que el cansancio se detiene no es el más noble ni el más agraciado de los gestos: ¡también a ti y a mí nos pasará lo mismo! Pero eso, a ti y a mí, ¡qué nos importa! *¡Otras aves habrá que vuelen más lejos!* Esta intuición y esta convicción nuestra volará con ellas, compitiendo en altura y en lejanía, subirá en derechura sobre nuestras cabezas, sobre nuestra impotencia, muy alto, y desde allí mirará a lo lejos, y preverá bandadas de aves mucho más poderosas que nosotros que se dirigen allí donde nosotros nos dirigíamos, donde todo es mar, mar, solamente mar! — ¿A dónde pretendemos ir, entonces? *¿Más allá del mar?* ¿A dónde nos arrastra ese deseo tan poderoso, más importante para nosotros que cualquier placer? ¿Por qué precisamente en esa dirección, allí donde hasta ahora se han *puesto* todos los soles de la humanidad? ¿Se dirá acaso algún día que también nosotros, *navegando hacia el oeste,*

---

<sup>384</sup> *Op. cit.* «La Gaya Ciencia». p.834

*esperábamos encontrar las Indias, –y que la suerte quiso que naufragáramos en lo infinito? ¿O no, hermanos míos? ¿O no?–»*<sup>385</sup>

Se comprende entonces por qué Sade surge como un sol para esos nuevos filósofos, desproveyéndolos del norte del sujeto filosófico para poder *decirlo todo*, a través de la máscara, a través de *todas las escenas posibles*; nombrando en un lenguaje sin autor el espacio de todas las pasiones, divinizadas desde ahora como nortes siempre por descubrir, nunca alcanzables, en el ejercicio de un histrionismo siempre ejecutable, siempre mutante, exactamente a la manera de Proteo:

«Nos lanzamos nosotros gritando, y en torno las manos  
le echamos: el anciano [Proteo] no se olvidó de su astucia dolosa,  
mas, cierto, cambiose primero en un león de tupida melena,  
y después, en dragón y en leopardo y en gran jabalí;  
cambiábase en agua que fluye y en árbol de fronda elevada.»<sup>386</sup>

Esa proteicidad del histrión filosófico es lo que hace posible *la sonrisa sin gato*, la habitación de todos los nombres, de todas las historias y de todos los cuerpos en la búsqueda por lo inasible, por lo desconocido y la sinrazón, para no ser nunca atrapado por Menelao, es decir, aquí, por la muerte: pues es él el causante de la guerra de Ilión, el que convoca a la reparación del honor de su nombre arrojando a las naves a las huestes de los aqueos.

Nuevas guerras entonces son posibles, no *Iliadas* para reparar el honor de hombres y pueblos, sino guerras espirituales de histriones que habiten todos los sujetos posibles, *guerras filosóficas* para la defensa y la búsqueda de todas las moralidades, la panoplia de pasiones:

«El concepto de política quedará absorbido por completo en una guerra de espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltarán por los aires — todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como no las ha

---

<sup>385</sup> *Op. cit. Aurora*. p.387

<sup>386</sup> *Op. cit. Odisea*. p.63 (IV, 450-455)

habido jamás en la Tierra. Solo a partir de mí existe en la Tierra *gran política*.—»<sup>387</sup>

La transgresión, lo sabemos desde Bataille y Foucault, es ahora la única politicidad posible, paradójica porque es al mismo tiempo la politicidad de lo imposible violando nuestro antiguo espacio –así estamos lanzados no ya a las utopías que eran principio regulativo de las políticas clásicas, desde Jerusalén hasta Marx, sino a la exigencia de la heterotopía, de lo heterológico como medida de lo asocialmente diferente, imposible, del lugar sin lugar posible, que en cuanto toma posesión de su plaza se pierde– lo imposible como politicidad de lo ilimitadamente diferente –noche infranqueable en que se abre el ser sólo para desaparecer sin que el lenguaje pueda nunca más aprehenderlo–, de la experiencia del último límite en que el sujeto desaparece, desplegándose en la muerte de Dios y en la soberanía del erotismo como única experiencia, como única afirmación posible en la paradoja de su violación, de su ser en la muerte.

Es ahora siempre el *otro* lo único, como antes el *mismo*, Dios desplegándose en el ser –él era lo ilimitado que ceñía nuestras cabezas y nos prescribía *la experiencia en el mundo*–; pero el *Je est un autre* contiene la paradoja como ficción, su experiencia sólo puede ser expresada como el lugar en que la verdad es la ausencia, interior porque es siempre el *afuera* del lenguaje que dicta «nada es verdadero, todo está permitido»<sup>388</sup>; así se lanza a las naves el espíritu filosófico sobre todas las moralidades, así construye en el mundo el jardín de las delicias.

En ese nuevo espacio en que nos batimos, desposeídos incluso de la dialéctica con nuestra soledad, descuartizados titánicamente como Diónisos, en el «vacío en el que se ligan y desanudan, se combinan y se excluyen una multiplicidad de sujetos hablantes»<sup>389</sup>, ¿cómo recuperar el aliento?, ¿cómo hacer hablar la ley de la dispersión que la viola, que la hace medida de su imposible?, ¿cómo el pensamiento del *afuera* encuentra su lenguaje en la

---

<sup>387</sup> *Op. cit.* «Ecce homo», p.853

<sup>388</sup> *Op. cit.* *Así habló Zaratustra*. p.372

<sup>389</sup> *Op. cit.* «Prefacio a la transgresión». p.153

transgresión?, ¿qué tragedia comienza con la muerte del filósofo?, ¿no es la misma tragedia de Zaratustra desapareciendo sólo para volver cuando todos le hayamos negado?, ¿no deberíamos buscar precisamente en los trágicos, en el sacrificio del macho cabrío que le es consustancial en su origen a la tragedia<sup>390</sup>, la raíz de la heteronomía que nombra por primera vez la delgada línea sobre la que se bamboleaba el propio ser del filósofo?, ¿y no fue más bien ésta el auténtico atentado contra la retórica, aquello que le hermanó con el nacimiento mismo de la filosofía y que hizo de Sócrates el *monstruo* que ahora conocemos<sup>391</sup>, es decir *un personaje de sí mismo*, que por primera vez lo arriesga todo en su máscara, hasta la muerte, y lo que le convierte en «cazador de ratas», como le llamó Nietzsche al igual que a Dionisos<sup>392</sup>?, ¿y no es ésa ruptura radical con la dialéctica a través de la transgresión, tragedia y pesimismo eminentemente dionisiacos, contradictorios, que sólo en el contradicción se develan como el arco heraclíteo, uno de los signos esenciales «de que nuestro camino es una vía de retorno y de que cada día nos volvemos más griegos»<sup>393</sup>?

Se ha construido tal marginalidad alrededor de Sade, de tal manera se le ha confinado al límite, que debemos preguntarnos si la sociedad occidental no ha construido un espejo como envés de lo sadiano en la construcción científica que de la perversidad y la locura atribuidas a la vida y obra de Sade se ha hecho, llegándose a construir a través de esa marginalidad un *todo otro sadiano*, es decir un *discurso sádico* a la manera vulgarizada por tal construcción científica, sádico de manera doble y parricida, pues con lo primero que es sádico es precisamente con Sade, con lo sadiano, con aquello de lo que emerge y a lo que se debe, pues le niega soberanía sobre sí mismo, le niega, *profesándose como único legítimo*, el derecho de ciudadanía a Sade sobre su propio discurso. Y hasta tal punto debemos preguntarnos si no existe una oposición tal entre lo sadiano y lo sádico que no se haga necesaria, una *crítica de la razón sádica*; lo que significaría arriesgar la posibilidad radical de que exista por un lado, *una razón sadiana*, y por otro lado *una razón sádica*, la segunda subsidiaria de la misma y

---

<sup>390</sup> Cfr. Burkert, Walter. *El origen salvaje*. Traducido por Luis Andrés Bredlow. Barcelona: Acantilado, 2011.

<sup>391</sup> Así, como se ha visto, llamó Kierkegaard a Sócrates, pero también Colli.

<sup>392</sup> *Vid.*, respectivamente; «La gaya ciencia», §340. *En: Op. cit. Obras completas III*. p.856; así como «Más allá del bien y del mal», §295. *En: Op. cit. Obras completas IV*. p.433

<sup>393</sup> *Op. cit.* «Prefacio a la transgresión». p.150

diseñada como su oposición sistemática, como su *envés científico*, como un aparato especialmente diseñado para *neutralizarlo*, en efecto, ¿qué otra cosa es lo que se inicia con la *Psychopathia Sexualis* de Krafft-Ebbing y que continúa la psiquiatría moderna?

#### IV. Sobre la parresía erótica

¿Qué es la verdad? ¿Quién ha vivido en ella fuera de la dominación? <sup>394</sup>

A. Gamoneda

La palabra *παρρησία* (*parrhèsía*), según Foucault, «significa “decir todo”», por ello, «quien usa la parresía, el parresiasta, es alguien que dice todo lo que él tiene en mente: no oculta nada, sino que abre completamente su corazón y su mente a otras personas mediante el discurso<sup>395</sup>». Ahora bien, es precisamente en *Juliette*, una de las novelas más extensas de la lengua francesa, que Sade declara que «la filosofía debe decirlo todo», como una profesión de ejercicio literario.

Por ello, siguiendo lo expuesto por Foucault durante los últimos cursos que impartió sobre el significado de la *παρρησία*, podemos decir de manera esquemática que llamamos *parresía erótica* al coraje de la persona para afirmar la verdad de un discurso sobre su sexualidad; siendo ésta una verdad en cuya *experiencia* con el interlocutor, se juega su propio *llegar a ser lo que se es*, y cuya libertad estaría dispuesta a defender sin importar a qué relaciones de poder interpela, pero, sobre todo, a qué identidad propia destruye.

El *parresiasta erótico*, por tanto, pone en juego su verdad erótica en el discurso sin importar ni si interpela a los poderes, ni si ésta es sólo y por primera vez *su verdad*; es decir que el *parresiasta erótico* apela a la soberanía del instante y a su coraje para defender su libertad de

---

<sup>394</sup> Gamoneda, Antonio. «Descripción de la mentira». *En: Esta Luz*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2010. p.179

<sup>395</sup> Foucault, Michel. «Coraje y verdad». *En: Abraham, Tomás. El último Foucault*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003. p.266

fascinarse en él. Pero esa verdad precisa de una *ascesis*, es decir de «un ejercicio de sí<sup>396</sup>», tal y como la concibió Foucault:

«Sin duda, le debemos a los últimos cursos de M. Foucault en el Collège de France el que se haga posible modular el término *ascesis* no sólo en clave monacal o militar, como autodisciplina, sino también en clave republicana, como gobierno de uno mismo, que encuentra además un empleo en español absolutamente ejemplar en enunciados como «para mi gobierno», y semejantes.»<sup>397</sup>

Y es en la medida en que esa verdad precisa de una *ascesis* que se transforma asimismo más bien en la *veracidad* nietzscheana, y por ello llamamos *histrionismo filosófico* a la *función ascética de la parresía erótica*, es decir, a su consagración como vía para una verdad en tanto que experimentación, en el sentido en que Nietzsche afirmó que debía ser la verdad para el pensamiento:

«El pensador: es ahora el ser en quien la aspiración instintiva a la verdad y esos errores que conservan la vida libran su primer combate, una vez que la aspiración a la verdad se ha revelado también como potencia conservadora de la vida. Ante la gravedad de este duelo, todo lo demás carece de valor: se plantea así la cuestión última de la condición de la vida y se emprende la primera tentativa para responder a esta cuestión mediante la experiencia. ¿En qué medida la verdad soporta la asimilación? – Ésta es la cuestión, éste el experimento.»<sup>398</sup>

La parresía erótica y el histrionismo filosófico, por lo tanto, conforman un ejercicio de sí a través del discurso para *experimentar la verdad de lo erótico*: la parresía erótica establece el

---

<sup>396</sup> UP. p.15

<sup>397</sup> Op. cit. *Vidas de Nietzsche*. p.295

<sup>398</sup> Nietzsche, Friedrich. «Die Fröhliche Wissenschaft – la gaya scienza, §110». En: Op. cit. *Pequeñas doctrinas de la soledad*. p.8

límite discursivo cuya asimilación el histrión filosófico está dispuesto a asumir, siendo el sujeto posible de dicho discurso. El parresiasta erótico dice lo que el histrión filosófico aún no es, pero cuyo límite posible establece según su verdad, sin importar si estos se identifican.

Decimos entonces que la parresía erótica es el coraje de la persona para afirmar la verdad de un discurso sobre su sexo, siendo ésta una verdad en cuya *experiencia* con el interlocutor, se juega su propio *llegar a ser lo que se es*, y cuya libertad se estaría dispuesto a defender sin importar a qué relaciones de poder interpela. La parresía erótica y el histrionismo filosófico conforman en el sadismo un ejercicio de sí a través del discurso para *experimentar la verdad de un encuentro erótico*: la parresía erótica establece el límite cuya asimilación el histrión filosófico está dispuesto a asumir, siendo el sujeto posible de dicho discurso. El parresiasta dice lo que el histrión aún no es, pero cuyo límite posible establece según su verdad, sin importar si estos se identifican.

## V. Lo sádico y lo sadiano

Después de lo escrito, a través de las herramientas de la arqueología foucaultiana podemos finalmente establecer que en la práctica discursiva que llamamos *sadismo*, y que está tan confusamente omnipresente en Occidente, pueden ser diferenciadas dos *estrategias discursivas*, dos teorías contrapuestas y bien diferenciadas, mismas que podemos denominar como la de *lo sádico* y la de *lo sadiano*.

Llamamos sadismo a la práctica discursiva, es decir, a toda la manifestación de acontecimientos discursivos al interior del *saber* de Occidente, que invocan los epónimos de Sade para ser tales e independientemente de sus credenciales; en pocas palabras, llamamos sadismo a todo aquello que hemos denominado anteriormente como *el archivo Sade*<sup>399</sup>.

---

<sup>399</sup> *Supra.* p.233

Ahora bien, a pesar de los usos establecidos hasta este momento sobre dichos epónimos, hemos utilizado sin concierto aparente el adjetivo *sadiano* y el adjetivo *sádico*, más o menos de manera contrapuesta, como si el segundo fuera más bien la manifestación ruinosa del sadismo en el imperio de la necesidad, como violencia gratuita sin saldo erótico o lujurioso; mientras que *sadiano* refiriera más bien las expresiones que a través de Sade remiten a lo *heterológico* y *asocial*, es decir, al *pensamiento del afuera* y al *imposible* de la experiencia interior.

En *La arqueología del saber*, Foucault define *formación discursiva* señalando claramente que estamos hablando de un conjunto establecido así por contraposición a, o por la inadecuación de, las nociones como «teoría» o «ciencia», es decir de todo aquello que Foucault denomina *lo ortológico*, y que es el dominio también de lo que denominamos *lo autológico*, el imperio del *Mismo*, y ello debido a que la práctica discursiva las desborda ampliamente.

Además, una formación discursiva, en la medida en que se dispersa como una práctica del discurso, puede contener, contrariamente a los dominios de objetividad establecidos por la tradición, elementos contrapuestos y que aparentemente se excluirían entre sí en el campo de esa misma práctica, si la concibiéramos “objetivamente”, es decir según el principio de no contradicción y no según el principio de su dispersión.

Sólo comprendido en tanto que el inmenso dominio de una formación discursiva que se dispersa por los territorios más diversos y contradictorios, albergando un sinnúmero de posibles *estrategias discursivas* –comprendidas éstas según *La arqueología del saber*–, puede el sadismo dar cuenta entonces de dichos territorios y del ser que se nos juega en esa dispersión de nuestra práctica discursiva; en tal sentido, la arqueología buscará más bien *sistemas de dispersión* de los enunciados:

«Más que buscar la permanencia de los temas, de las imágenes y de las opiniones a través del tiempo, más que retrazar la dialéctica de sus conflictos para individualizar unos conjuntos enunciativos, ¿no se podría marcar más

bien la dispersión de los puntos de elección y definir más allá de toda opción, de toda preferencia temática, un campo de posibilidades estratégicas? [...] De ahí, la idea de describir esas mismas dispersiones; de buscar si entre esos elementos que, indudablemente, no se organizan como un edificio progresivamente deductivo, ni como un libro desmesurado que se fuera escribiendo poco a poco a lo largo del tiempo, ni como la obra de un sujeto colectivo, se puede marcar una regularidad: un orden en su aparición sucesiva, correlaciones en su simultaneidad, posiciones asignables en un espacio común, un funcionamiento recíproco, transformaciones ligadas y jerarquizadas. Un análisis tal no trataría de aislar, para describir su estructura interna, islotes de coherencia; no se asignaría la tarea de sospechar y de sacar a plena luz los conflictos latentes; estudiaría formas de repartición. O aun: en lugar de reconstituir *cadena de inferencia* (como se hace a menudo en la historia de las ciencias o de la filosofía), en lugar de establecer *tablas de diferencias* (como lo hacen los lingüistas), describiría *sistemas de dispersión.*»<sup>400</sup>

Esos *sistemas de dispersión* son precisamente las *formaciones discursivas*, éstas surgen como la descripción de tales sistemas, que son también sistemas de pensamiento, tal y como concibió Foucault tal noción para sus cursos en el *Collège de France*:

«En el caso de que se pudiera describir, entre cierto número de enunciados, semejante sistema de dispersión, en el caso de que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones en funcionamientos, transformaciones), se dirá, por convención, que se trata de una *formación discursiva*, evitando así palabras demasiado preñadas de condiciones y de consecuencias, inadecuadas por lo demás para designar semejante dispersión, como «ciencia», o «ideología», o «teoría», o «dominio de objetividad». Se

---

<sup>400</sup> AS. pp.53-55

llamarán reglas de formación las condiciones a que están sometidos los elementos de esa repartición (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas). Las reglas de formación son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada.»<sup>401</sup>

Antes que temas específicos, antes que las nociones homogéneas y claras del canon bibliotecario, la positividad de una formación discursiva no reside en la mera descripción de *objetos*, sino en el haz de relaciones discursivas que hacen posible esos mismos objetos dentro de una práctica discursiva, independientemente de si sus relaciones son antagónicas, contradictorias, violentas, discontinuas, o, en una palabra, *irracionales* .:

«Diríase, pues, que una formación discursiva se define (al menos en cuanto a sus objetos) si se puede establecer semejante conjunto, si se puede mostrar cómo cualquier objeto del discurso en cuestión encuentra en él su lugar y su ley de aparición, si se puede mostrar que es capaz de dar nacimiento simultánea o sucesivamente a objetos que se excluyen, sin que él mismo tenga que modificarse. [...] Las condiciones para que surja un objeto de discurso, las condiciones históricas para que se pueda «decir de él algo», y para que varias personas puedan decir de él cosas diferentes, las condiciones para que se inscriba en un dominio de parentesco con otros objetos, para que pueda establecer con ellos relaciones de semejanza, de vecindad, de alejamiento, de diferencia, de transformación, esas condiciones, como se ve, son numerosas y de importancia. Lo cual quiere decir que *no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa; no es fácil decir algo nuevo*; no basta con abrir los ojos, con prestar atención, o con adquirir conciencia, para que se iluminen al punto nuevos objetos, y que al ras del suelo lancen su primer resplandor. Pero esta dificultad no es sólo negativa; no hay que relacionarla con algún obstáculo cuyo poder sería exclusivamente el de cegar, trastornar, impedir el

---

<sup>401</sup> AS. p.55

descubrimiento, ocultar la pureza de la evidencia o la obstinación muda de las cosas mismas; el objeto no aguarda en los limbos el orden que va a liberarlo y a permitirle encarnarse en una visible y gárrula objetividad; no se preexiste a sí mismo, retenido por cualquier obstáculo en los primeros bordes de la luz. Existe en las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones.»<sup>402</sup>

Sólo esos *objetos* como haz de relaciones pueden explicar la aparente confusión al interior del sadismo, sólo así podemos acceder al dominio contradictorio de su práctica, aquella que parece hermanar las sexualidades creadoras del *boudoir* con las violencias ejercidas por los Estados y sus ejércitos, así como todos esos territorios desconcertantes de los materiales reseñados al principio de la presente investigación.

Y como el haz de relaciones será lo que nos dé acceso a la positividad de las formaciones discursivas, los *referentes* de esos objetos quedan en suspenso, representan nociones que antes que permitirnos describir esas formaciones, nos impiden *ver*, describir las relaciones que los hacen posibles. Por ello dirá Foucault que «no se trata de interpretar el discurso para hacer a través de él una historia del referente»<sup>403</sup>; lo cual significa sucintamente que *las palabras y las cosas están ausentes* de un análisis discursivo como la arqueología:

«En una palabra, se quiere, totalmente, prescindir de las «cosas». «Des-presentificarlas». Conjurar su rica, henchida e inmediata plenitud, de la cual se acostumbra hacer la ley primitiva de un discurso que no se desviaría de ellas sino por el error, el olvido, la ilusión, la ignorancia o la inercia de las creencias y de las tradiciones, o también por el deseo, inconsciente quizá, de no ver y de no decir. Sustituir el tesoro enigmático «de las cosas» previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir esos *objetos* sin referencia al *fondo de las cosas*, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica. Hacer una historia de

---

<sup>402</sup> AS. pp.62-63

<sup>403</sup> AS. p.66

los objetos discursivos que no los hundiera en la profundidad común de un suelo originario, sino que desplegara el nexo de las regularidades que rigen su dispersión. [...] No se ha engañado en esto la sagacidad de los comentaristas: de un análisis como el que emprendo, las *palabras* se hallan tan deliberadamente ausentes como las propias *cosas*; ni descripción de un vocabulario ni recurso a la plenitud viva de la experiencia. [...] ... quisiera demostrar con ejemplos precisos que analizando los propios discursos se ve cómo se afloja el lazo al parecer tan fuerte de las palabras y de las cosas, y se desprende un conjunto de reglas adecuadas a la práctica discursiva. Estas reglas definen no la existencia muda de una realidad, no el uso canónico de un vocabulario, sino el régimen de los objetos. *Las palabras y las cosas* es el título –serio– de un problema; es el título –irónico– del trabajo que modifica su forma, desplaza los datos, y revela, a fin de cuentas, una tarea totalmente distinta. Tarea que consiste en no tratar –en dejar de tratar– los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino hacerlo, en cambio, como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos, pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese *más* lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese «más» lo que hay que revelar y hay que describir.»<sup>404</sup>

Son pues las prácticas discursivas las que *crean* los objetos de los que hablan, por lo que los dominios de objetividad de los discursos son en realidad su propia dispersión; no hay *descubrimiento* de nuevos objetos, de nuevas cosas –*no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa; no es fácil decir algo nuevo*<sup>405</sup>–, sino nuevos regímenes de relación entre los mismos, nuevos dominios establecidos por nuevas estrategias discursivas.

---

<sup>404</sup> AS. p.67-68

<sup>405</sup> AS. p.63

Pero si no es fácil decir algo nuevo, si no se puede en cualquier momento decir cualquier cosa, sino que los objetos emergen según las reglas de dispersión de la práctica que los utiliza; ¿quién los utiliza?, ¿cómo se configuran las modalidades en que dichos objetos pueden ser nombrados, puestos unos en relación con los otros en el haz de su positividad? Ésa es la primera pregunta que se impone:

«Primera pregunta: ¿Quién habla? ¿Quién, en el conjunto de todos los individuos parlantes, tiene derecho a emplear esta clase de lenguaje? ¿Quién es su titular? ¿Quién recibe de él su singularidad, sus prestigios, y de quién, en retorno, recibe ya que no su garantía al menos su presunción de verdad? ¿Cuál es el estatuto de los individuos que tienen –y sólo ellos– el derecho reglamentario o tradicional, jurídicamente definido o espontáneamente aceptado, de pronunciar semejante discurso?»<sup>406</sup>

Pero enseguida vemos que también el *quién* se ve sustituido por un *qué* que lo hace posible, que también emerge de un haz de relaciones discursivas, y que también puede ser establecido por el análisis arqueológico: se trata del *cogitat* por contraposición al *cogito*. El sujeto es en realidad un «estatuto» que «comporta también un sistema de diferenciación y de relaciones [...] con otros individuos u otros grupos que poseen su propio estatuto»<sup>407</sup>, por lo que su posición al interior de discurso se define asimismo por los propios objetos, es decir, se define por la práctica discursiva: el sujeto es subsidiario del archivo, es uno de sus efectos y una de sus condiciones:

«Las posiciones del sujeto se definen igualmente por la situación que a éste le es posible ocupar en cuanto a los diversos dominios o grupos de objetos: es sujeto interrogante de acuerdo con cierto patrón de interrogaciones explícitas o no, y oyente según cierto programa de información; es sujeto que mira, según una tabla de rasgos característicos, y que registra según un tipo descriptivo; está situado a una distancia perceptiva óptima cuyos límites

---

<sup>406</sup> AS. p.69

<sup>407</sup> *Ídem.*

circunscriben la textura de la información pertinente; utiliza intermediarios instrumentales que modifican la escala de la información, desplazan al sujeto en relación con el nivel perceptivo medio o inmediato, aseguran su paso de un nivel superficial a un nivel profundo y lo hacen circular...»<sup>408</sup>

Ésa es la razón de que no pueda apelarse al “conocimiento” de un sujeto para explicar el sistema de dispersión de una formación discursiva, no puede establecerse la unidad del sujeto como «instancia fundadora de racionalidad», así como tampoco podía establecerse un dominio empírico de objetos para describir ese sistema, pues en ambos casos la arqueología nos remite únicamente a relaciones discursivas establecidas según una práctica que va más allá de las unidades del sujeto y el objeto:

«En el análisis propuesto, las diversas modalidades de enunciación, en lugar de remitir a *la* síntesis o a *la* función unificadora de *un* sujeto, manifiestan su dispersión. A los diversos estatutos, a los diversos ámbitos, a las diversas posiciones que puede ocupar o recibir cuando pronuncia un discurso. A la discontinuidad de los planos desde los que habla. Y si esos planos están unidos por un sistema de relaciones, éste no se halla establecido por la actividad sintética de una conciencia idéntica a sí misma, muda y previa a toda palabra, sino por la especificidad de una práctica discursiva. *Se renunciará, pues, a ver en el discurso un fenómeno de expresión, la traducción verbal de una síntesis efectuada por otra parte; se buscará en él más bien un campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad. El discurso, concebido así, no es la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice: es, por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo.* Es un espacio de exterioridad donde se despliega una red de ámbitos distintos. Acabo de demostrar que no era ni por las «palabras», ni por las «cosas» con lo que había que definir el régimen de

---

<sup>408</sup> AS. p.72

los objetos propios de una formación discursiva; del mismo modo hay que reconocer ahora que no es ni por el recurso a un sujeto trascendental, ni por el recurso a una subjetividad psicológica como hay que definir el régimen de sus enunciaciones.»<sup>409</sup>

Pues bien, es en base a esas mismas *posiciones de subjetividad*, que podemos señalar la existencia de una formación discursiva como la de *lo sadiano* por contraposición a la de *lo sádico*; pues si el *parresiasta erótico* se asume como el sujeto posible de un discurso mediante su coraje, definiendo así el territorio de *lo sadiano*; *lo sádico* es por el contrario el territorio que sólo puede ocupar la razón del Estado, de *los demasiados* que amparados en él obtienen una mínima dosis de placer sin que llegue nunca a manifestarse eróticamente.

Decimos pues que lo sadiano es lo propio de la diferencia, de lo proteico, de la posibilidad de ocupar todos los sujetos posibles, es decir, de *lo absolutamente heterológico*; podemos decir entonces que es la práctica discursiva que pueden ocupar todos esos sujetos, *individualmente*; mientras que, por el contrario, lo sádico es la práctica discursiva que sólo puede ocupar como sujeto el Estado, *la identidad de los demasiados*, aquella que paradójicamente y precisamente por ser tal exige de todos los individuos la moral de estado civil de la identidad, de una identidad que pueda construir –y destruir– según las conveniencias de esos demasiados; pues del *cogito* parte la interioridad, la *ipseidad* del *corpus humano* en lo demasiado, la dictadura del *Mismo* que se opone al *Otro*, que *proscribe el pensamiento del afuera*, la sinrazón, la proteicidad, la locura de lo paranoico en tanto que *παρά-voũς*, es decir, el *cogitat*.

¿No nos hemos negado a nosotros mismos la constatación del hecho palmario y paradójico de que el sadismo da nacimiento a *la soberanía de lo absolutamente otro*, del hecho de que desde su nacimiento en la conciencia occidental no ha dejado de dispersarse en todo su discurso, siempre bajo el principio regulativo de la diferencia? ¿No forma parte de esa negación el olvido de esas dos presencias fuertes en su discurso, a saber, lo sadiano y lo

---

<sup>409</sup> AS. p.75 (las cursivas son nuestras)

sádico, olvido positivo del péndulo de sí mismo, de la oposición que se juega ahí, oposición que por ser el sadismo la soberanía de la alteridad, *lo opone todo y se juega todo*? La positividad de ese olvido, olvido que nace de una negación, es hecho manifiesto a través de la venganza que en realidad desea el tiempo detenido, siempre vuelto sobre un único instante vengable, es decir a través de *la condena*, manifestada en todo el aparato judicial moderno, como demostró Foucault siguiendo a Nietzsche; esa positividad es la institucionalidad de *todo lo visible*, aunque la misma tenga por fundamento la negación de *todo lo decible*, aunque sea esta misma negación, ya que, como enseñó Blanchot, *hablar no es ver*.

El sadismo comprendido como aquel sistema de pensamiento que hace que exista la actual práctica del sadismo –que podemos definir genéricamente como la profusión marginal de una anonimidad que se escuda en la razón de Estado –sus justicias, sus proscripciones, sus guerras– para obtener un saldo de goce que nunca es lúbrico–, implica que hay un olvido del decirlo todo en tanto ejercicio filosófico tal y como emergió primariamente de los textos sadianos. Ese *sistema* es un movimiento que quiere ser *exclusivamente racional*, y que sólo concibe instrumentalmente a la razón como encaminada a ampararnos ante el imperio de la necesidad, con lo que sólo puede ser una transubstanciación de la razón de Estado y derivar consecuentemente en la *ratio* de las ciencias humanas, del sistema carcelario y de la sexualidad en tanto *scientia sexualis*. En dicho sistema el sexo es sólo una *fatalidad*, pero no un conjunto infinito de posibilidades, como quería Sade:

«–Sugiere usted en sus libros que la liberación sexual no es tanto el sacar a la luz verdades secretas que conciernen a uno mismo o a su deseo, cuanto un elemento del proceso de definición y de construcción del deseo. ¿Cuáles son las implicaciones prácticas de esta distinción?

– Lo que he querido decir es que, en mi opinión, el movimiento homosexual tiene actualmente más necesidad de un arte de vivir que de una ciencia o de un conocimiento científico (o pseudocientífico) de lo que es la sexualidad. La sexualidad forma parte de nuestras conductas. Forma parte de la libertad de la que gozamos en este mundo. La sexualidad es algo que nosotros mismos creamos –es nuestra propia creación, tanto más cuanto que no es el

descubrimiento de un aspecto secreto de nuestro deseo—. Debemos comprender que con nuestros deseos, y a través de ellos, se instauran nuevas formas de creación. El sexo no es una fatalidad, es una posibilidad de acceder a una vida creadora.»<sup>410</sup>

El sadismo en tanto que olvido del *decirlo todo* como ejercicio filosófico, es decir, su sistema entendido como movimiento exclusivamente *racional*, como substanciación de la razón de Estado, deriva necesariamente en la *ratio* moderna, es decir, deriva en *lo sádico*; sin embargo, comprendido desde la perspectiva soberana del ejercicio filosófico al que se subordina esa *razón*, en el reino absoluto de la fascinación, se manifiesta en las actuales tendencias que llevan a concebir el sexo «no como una fatalidad, sino como una posibilidad de acceder a una vida creadora», y que llamamos *lo sadiano*.

Ahora bien, lo que constituye el desafío principal del sadismo como reto a decirlo todo, es la pretensión de homogeneización en ese mismo decir todo, es decir la pretensión ortológica de la voluntad de verdad denunciada por Foucault, y que tal vez comenzó con Platón —«la filosofía dice siempre lo mismo»—; por ello, podemos decir que en la *parresía* que condena incluso la razón misma del sujeto poniendo por encima la razón absoluta de la pasión por la verdad —la veracidad—, se establece también el juego de *otra ciencia*, de una *gaya ciencia*, contraria al gesto actual de la voluntad de verdad que es fundamento de las ciencias, lo que concuerda con la idea nietzscheana de que la ciencia debería ser la suma de las perspectivas en el decirlo todo:

«Así que a partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor de la vieja y peligrosa fábula conceptual que nos ha impuesto un «sujeto del conocimiento puro, carente de voluntad, dolor y tiempo», guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios tales como «razón pura», «espiritualidad absoluta», «conocimiento en sí»: aquí se nos exige siempre pensar un ojo que de ningún modo pue de ser pensado, un ojo que no debe

---

<sup>410</sup> Foucault, Michel. «Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad». *En: Op. cit. Obras esenciales*. p.1047

tener orientación alguna y en el que deben estar suspendidas, ausentes, las fuerzas activas e interpretadoras que posibilitan que ver sea un ver-algo, es decir, aquí se nos exige siempre un ojo que es un contrasentido y un sin-concepto. *No hay más ver que el perspectivista, ni más «conocer» que el perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que dejemos hablar acerca de una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos, con que sepamos mirar a una sola cosa, tanto más completo será el «concepto» que nos hagamos de esa cosa, nuestra «objetividad». Pero eliminar por completo la voluntad, retirar todos y cada uno de los afectos, aun cuando fuéramos capaces de hacerlo: ¿qué supondría eso?, ¿no sería castrar el intelecto?...»*<sup>411</sup>

---

<sup>411</sup> Nietzsche, Friedrich. «Genealogía de la moral». En: *Op. cit. Obras completas III*. pp.529-530

## CAPÍTULO SEIS: «ARQUEOLOGÍA DEL SADISMO»

«Cuando se habla de *humanidad*, se da por sentada la idea de que se trata de aquello que *separa* y distingue al hombre de la naturaleza. Pero en realidad tal separación no existe: las propiedades «naturales» y las llamadas realmente «humanas» están indisolublemente entrelazadas. El hombre, en sus más altas y nobles fuerzas, es completamente naturaleza y lleva en sí mismo el inquietante doble carácter de la misma. Sus aptitudes más terribles, que se consideran como inhumanas, son acaso el único terreno fértil en el que puede crecer toda humanidad en emociones, hechos y obras. De esta manera los griegos, los hombres más humanos de la época antigua, tienen en sí un rasgo de crueldad y de placer destructor que les asemeja a los tigres...»<sup>412</sup>

Nietzsche

«No conocerás nada si no lo conoces todo.»<sup>413</sup>

Sade

### §1 Arqueología e historia de la filosofía

Como recapitulación y cierre de la investigación presente proponemos a continuación una extrapolación de las conclusiones anteriores para la realización de una descripción arqueológica en términos del sadismo, que retomando sus fundamentos esté en condiciones de abordar la historia de la filosofía en tanto que subsidiaria de aquella *historia de las ideas* cuyas nociones debíamos precisamente suspender si deseamos sentar las posibilidades para una descripción arqueológica, comenzando por las de «autor», «obra» y «tradicición».

---

<sup>412</sup> *Op. cit. Obras completas I. "El certamen de Homero". p.562*

<sup>413</sup> *Op. cit. Juliette o las prosperidades del vicio. p.21*

Si, como dice Foucault, «*Les 120 Journées* son el envés aterciopelado, maravilloso, de las *Leçons d'anatomie comparée*»<sup>414</sup>, es en efecto porque se trata en ambos casos de un lenguaje, de las posibilidades de nuestro lenguaje, y porque en ambos ejercicios es el primero el que compromete el estatuto de cientificidad del segundo. Eso es precisamente lo que exasperó a los críticos de *Las palabras y las cosas* y que motivó en gran parte el surgimiento de *La arqueología del saber*, el hecho de que la cientificidad más supuestamente rigurosa y pura, más fundamental para el edificio del saber actual, esté en el mismo nivel arqueológico que el sadismo y que deba compartir por ello sus mismas cartas de identidad en el tiempo de nuestro pensamiento.

Se trata por lo tanto de apelar al estatuto de verosimilitud del lenguaje, a sus posibilidades, a todas sus posibilidades, es decir, a medirse con su imposible. La pregunta para el arqueólogo es entonces *aquí* la misma que para el moralista y para el poeta en sentido arcaico, es decir para el creador, ¿es esto verosímil, o, más aún, puede esto contarse así? De ahí que Deleuze haya sabido resumir de este modo el trabajo de *La arqueología del saber*:

«Es muy posible que Foucault, en esta arqueología, no construya tanto un discurso de su método como el poema de su obra precedente, y alcance ese punto en el que la filosofía es necesariamente poesía, vigorosa poesía de lo que se dice, y que es tanto la del no-sentido como la de los sentidos más profundos.»<sup>415</sup>

Al mismo tiempo, la propia literatura ha perdido absolutamente todo su poder de transgresión, se la ha despojado de toda su violencia, de toda su capacidad de *crear efectos de verdad*, y vaga ahíta de sí misma en la contemplación del acto vacío de su escritura; así, cuando no tiene «otra cosa que hacer que centellear en el fulgor de su ser»<sup>416</sup>, su poesía desaparece bajo de sí como una huella de antemano muerta, pues ha perdido su poder de creación, su *poiesis*. La arqueología es en este sentido una toma de postura que quiere

---

<sup>414</sup> PC. p.293

<sup>415</sup> Op. cit. Foucault. p.437

<sup>416</sup> PC. p.315

recobrar *todo* el poder del lenguaje a través de la abertura histórica de lo literario y de la fuerza retórica de la filosofía, es decir de su capacidad para habitar todos los estatutos del *lógos*, para llevarnos a su imposible.

Por ello, esa «multiplicidad enigmática que habría que dominar»<sup>417</sup> y de acuerdo con la cual surge el lenguaje que ahora nos posee sólo puede en efecto ser dominada por su *afuera*, por el reino de lo Otro, en el territorio sin nombre, ni memoria, ni historia, que recorre ese lenguaje desprovisto de la dialéctica del *cogito*, desprovisto de los límites de su verdad, es precisamente aquella que hace decir a Foucault que *Las palabras y las cosas* es una «ficción»:

«Mi libro es una ficción pura y simple: una novela, pero no fui yo quien la inventó, sino la relación de nuestra época y de su configuración epistemológica con toda esta masa de enunciados. El sujeto, entonces, está en efecto presente en la totalidad del libro, pero es el “uno” anónimo que habla hoy en todo lo que se dice.»<sup>418</sup>

De la misma forma, si el sadismo como hipótesis arqueológica, como «ficción» posible de nuestro tiempo, puede ser contada en el interior de aquello que nos determina históricamente como seres empíricos, es decir como un «*a priori histórico*» nuestro, la prueba de ello debería consistir precisamente en su verosimilitud, en la medida en que reside en nosotros, en la medida en que su estatuto nos corresponde y lo evidencia.

## §2 La hipótesis arqueológica

En efecto, después de lo anterior podemos formular una descripción arqueológica del sadismo, pues una vez que le hemos concebido estrictamente en su práctica efectiva, es decir en la precisa instancia del *archivo*, podemos extraer de esa práctica no una definición sino una hipótesis arqueológica sobre su utilización dentro de un cuerpo discursivo de ese mismo

---

<sup>417</sup> PC. p.319

<sup>418</sup> Op. cit. *¿Qué es usted profesor Foucault?* p.161

archivo, en este caso la propia historia de la filosofía y la arqueología misma en tanto que ciencia humana, es decir en tanto que contiene la asunción de un humanismo que precisamente parece subvertir esa misma práctica discursiva, es decir ese *sadismo* que aparece en nuestros reportes periodísticos, en nuestras sentencias judiciales y en general en los *materiales* reseñados al inicio de esta investigación.

Pues una vez asumido el sadismo en tanto que práctica discursiva y en tanto que aquella que escapa tutelarmente a la representación de sí misma en nuestro saber, podemos señalar que su densidad dentro del *archivo*, su capacidad para habitar prácticamente todos los intersticios de nuestro saber, implica que debemos poner en práctica su aterrizaje dentro de la historia de la filosofía misma en tanto que aquella *forma cultural de la humanidad*, si retomamos palabras de Foucault<sup>419</sup>, es decir, utilizando a esa historia como subsidiaria de aquella *historia de las ideas* que hemos abordado a lo largo de esta investigación, y utilizándola como la materia de un experimento del pensamiento, como una ascesis o ejercicio filosófico que pretende precisamente situarse más allá del *hombre* en tanto que figura tutelar del *cogito*, para pasar a una escritura y pensamiento que arriesga la soledad de la obra sin nadie detrás.

Así, en primer lugar, este capítulo aborda la posibilidad de poner a *funcionar* el sadismo como fulcro esencial de esa historia, para responder una serie de preguntas radicales, ¿por qué al preguntarnos si el sadismo es la historia secreta de la filosofía esa misma historia tiembla?, ¿qué dice eso respecto de la práctica del sadismo que intentamos definir en ese terreno exclusivamente, en el de su práctica?, ¿por qué el sadismo es el imposible de nuestro *canon*, de nuestro *lógos*?, ¿por qué es el imposible de todas nuestras ciencias, de toda la armadura de las ciencias modernas, es decir, por qué su estatuto científico escapa a todas las ciencias, comenzando precisamente por la psiquiatría?, ¿qué significa el hecho de que por primera vez la filosofía vuelve a estar ante un objeto que científicamente escapa a todas sus hijas, las ciencias, y que sin embargo sólo puede definir científicamente ella?, ¿qué significa eso para la ciencia, para su futuro? Así, la pregunta no es si la tesis de que hay un sadismo primordial es verdadera, sino por qué puede sostenerse algo así en la instancia del archivo,

---

<sup>419</sup> Cfr. *Op. cit. Dits et écrits I (1954-1975)*. pp.466-476

es decir en el de la «historia de la filosofía», ¿por qué puede decirse eso y por qué sólo puede hacerse con el sadismo?, ¿qué extraño objeto es ese?, ¿qué sucede si tratamos así a los grandes nombres de la filosofía, como simples acontecimientos en el cielo de la cultura, y qué sucede *para el sadismo* cuando esos nombres son Bataille y Nietzsche?; así se descubre un objeto estrambótico de nuestra cultura, una *cosa* que nos define totalmente, el sadismo mismo.

En suma, la actual marginalidad obsesiva del sadismo es precisamente lo que prueba que *vivimos en el sadismo*, y es a partir de esa marginalidad que podemos arriesgar y construir su arqueología, pues una arqueología del sadismo debería pretender la restauración del elemento primigenio del sadismo en la comprensión de nuestros orígenes, debe consistir en arriesgar la posibilidad arqueológica del sadismo, es decir, la posibilidad de que el sadismo proporcione una descripción arqueológica de la primera humanidad o de que una descripción arqueológica en términos del sadismo nos dé la verdad de la arqueología misma.

El sadismo como arqueología de la humanidad es una hipótesis que debe ser contrastada seriamente al menos con las tesis de nuestros principales genealogistas de la moral – Nietzsche y Bataille– si es que precisamente deseamos saber quiénes somos aquí y ahora –y si aspiramos también a partir de ello, a pensarnos de otro modo–, es decir, si queremos sentar las bases para una auténtica *ciencia de la moral*<sup>420</sup>. Así pues, lo que nos hemos dicho en materia del origen de la moral después del acontecimiento del sadismo ha de ser analizado según una arqueología del mismo como *proyecto*, como ascesis del pensamiento, es decir como postura crítica y como interrogación permanente: ¿es posible *aquí* una descripción arqueológica en términos del sadismo?

Ante ello, sería preciso decir que el sadismo puede considerarse no sólo como la raíz de la moralidad humana, su más arcaica expresión, sino que todas las civilizaciones y culturas, incluida la nuestra, no son sino espiritualizaciones institucionalizadas del sadismo. En tal

---

<sup>420</sup> «Aunque esto suene muy extraño, en toda “ciencia de la moral” ha venido faltando el problema mismo de la moral». Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §186. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2001. p.124

sentido, parece preciso comenzar con las nociones de trabajo, conciencia de muerte, erotismo y prohibición, considerando que sobre ellas hemos cimentado nuestras diferencias fundamentales respecto del mundo animal, pues es posible decir que dichas nociones son frutos esenciales de nuestro sadismo.

### §3 *Tripalium*: el trabajo como función del sadismo

En efecto, no es el trabajo el que «liberó al hombre de su animalidad»<sup>421</sup>, como señalan Bataille y tantos otros, sino que podemos decir que el sadismo es el origen preciso del trabajo y la esencia de la animalidad humana. El sadismo es el fundamento de la *moralidad del trabajo*, de la tortura del trabajo, y es evidente que debemos considerar los primeros frutos de la *laboriosidad humana* como objetos prístinamente sadistas, es decir diseñados para satisfacer el profundo placer del sadismo primitivo, ya sea originariamente o como tortura, lo que significa que los primeros *instrumentos* fueron hijos de nuestro sadismo, no fueron hijos de una necesidad que impeliera al trabajo, sino del derroche de nuestro sadismo más arcaico: sólo hay dos posibles orígenes de esa *laboriosidad*, el sadismo de uno que construye un instrumento como ejercicio de su sadismo sobre el otro, o la imposición de un tormento laboral sobre ese mismo otro, es decir de un mecanismo para esclavizarlo teniendo como finalidad última el placer: *el trabajo es una de las funciones de nuestro sadismo*.

Es cierto que el hombre «se cambió a sí mismo», como señala Bataille, pero no a través del trabajo pues antes de éste fue el sadismo, por lo que podemos decir, contrariamente y parafraseándolo, que *es evidente que el sadismo hizo del ser humano el animal racional que*

---

<sup>421</sup> «Está claro que el trabajo liberó al hombre de su animalidad inicial. El animal se convirtió en humano a causa del trabajo. El trabajo fue, ante todo, el fundamento del conocimiento y de la razón. La fabricación de útiles de trabajo o de armas fue el punto de partida de los primeros razonamientos que humanizaron el animal que éramos. El hombre, dando forma a la materia, supo adaptarla al fin que le asignaba. Pero esta operación no transformó únicamente la piedra, a la que las esquilas que le sacaba iban dándole la forma deseada. El hombre se cambió a sí mismo: es evidente que el trabajo hizo de él el ser humano, el animal razonable que somos.»

Bataille, Georges. *Las lágrimas de Eros*. Traducido por David Fernández. Barcelona: Tusquets, 2002. pp.60-

somos. Por ello, esta época que certifica palmariamente *el fin del trabajo* es también la inauguración de la más sádica de nuestras historias: el presente ha sido incapaz de asumir la esencia del trabajo humano como *su tortura* y así perpetúa el universo sádico.

La etimología de *trabajo* es en este sentido más iluminadora, pues proviene de la tortura del *tripalium*, literalmente una “crucifixión” a través de tres maderos en lugar de dos, de ahí *tripalium*, tres palos. El auténtico origen del trabajar, por tanto, es la tortura. Al respecto, la Real Academia Española señala que el verbo proviene de «\*tripaliāre ‘torturar’, der. del lat. tardío *tripalium* ‘instrumento de tortura compuesto de tres maderos’ .»<sup>422</sup> Por otra parte, el diccionario *Littre* señala como primera definición de *travailler*, «causer du malaise, de la souffrance physique»<sup>423</sup>. Lo mismo ocurre con el italiano *travaglio*, con el portugués *trabalho*, y en general con la inmensa mayoría de las lenguas romances: todas tienen como etimología de trabajar, *tripalium*. Pero también las lenguas germánicas y eslavas contienen como significado original de sus palabras sobre el trabajo la tortura. Así el alemán *Arbeit* tiene como origen *Arebeit* o *Ararbeit*, que indica igualmente tormento y esfuerzo descomunales; el inglés *work* deriva del gótico *wrikan*, que significa caza y persecución; mientras que el ruso *rabota* –рáбoтa– significa primigeniamente esclavo, trabajo servil, forzado, y es también la etimología de la palabra *robot*.<sup>424</sup>

De forma que es posible sostener que el hombre no accedió «a causa del trabajo a la conciencia del fin perseguido»<sup>425</sup>, sino que *accedió a la conciencia a causa de su sadismo*, pues fue evidentemente éste el primero en ser satisfecho y no el horizonte de la necesidad que supuestamente invoca el trabajo. En este caso Bataille parece olvidar el primer “trabajo”

---

<sup>422</sup> <https://dle.rae.es/trabajar>

<sup>423</sup> <https://www.littre.org/definition/travailler>

<sup>424</sup> *Cfr.* Seabrook, Jeremy. “The language of labouring reveals its tortured roots.” *The Guardian*. 14 de enero de 2013. Disponible en: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/jan/14/language-labouring-reveals-tortured-roots1>

<sup>425</sup> *Cfr.* «En cambio los hombres, habiendo accedido a causa del trabajo a la conciencia del fin perseguido, generalmente han ido más allá de la pura respuesta instintiva, diferenciando el sentido que esta respuesta tenía para ellos.» *Op.cit. Las lágrimas de Eros*. p.62

del ser humano en toda su amplitud, su primera *laboriosidad*: la cacería; pero para él la caza es esencialmente posterior al trabajo, siendo éste nuestra más esencial constitución:

«Podríamos decirnos que la caza es el resultado de un trabajo, y que sólo fue posible tras la fabricación de herramientas y de armas de piedra.»<sup>426</sup>

Sin embargo, podemos decir que la caza es no sólo la actividad esencial de la humanidad primordial, sino incluso la actividad que nos determina genéticamente, como señalan los antropólogos:

«Hunting is the master behavior patterns of the human species. It is the organizing activity which integrated the morphological, physiological, genetic, and intellectual aspects of the individual human organisms and of the population who compose our single species.»<sup>427</sup>

En efecto, el tigre también caza, pero ¿el tigre trabaja? No podemos decir que lo haga. De la misma forma, cuando el animal humano se entregó al festín de la cacería adquirió por ello la conciencia de la muerte no por una especie de arrobamiento metafísico, sino en la medida en que, después de sus correrías, primero caía en la cuenta del placer que comporta la administración de la muerte del otro ser humano, y luego en la angustia de saber que *podía ser presa de otros hombres*; así pues, es la conciencia de la posible presa, no la conciencia del *homo faber* –o, en todo caso, éste existe en la medida en que tiene una conciencia de presa–, la que determina nuestro advenimiento a la razón. El sadismo que impele a la primigenia cacería de los otros instala de facto una aristocracia radical y absoluta, la aristocracia originaria de la humanidad: sólo hay *tigres* y presas, vencedores y vencidos, cazadores y víctimas, guerreros y esclavos, torturadores y torturados –es decir, los trabajadores–.

---

<sup>426</sup> *Op. cit. El erotismo*. p.78

<sup>427</sup> Laughlin, W.S., citado por Peterle, Tony J. “Hunters, Hunting, Anti-Hunting.” *Wildlife Society Bulletin* (1973-2006). Vol. 5, no. 4, 1977, p.151. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/3781900>.

El trabajo comienza cuando comienza la cacería de hombres, es decir, cuando comienza la guerra, pero el sadismo es el fundamento de la guerra. ¿Pues qué otra cosa se hace con la presa, con el vencido, sino entregarlo al “*tripalium*”, es decir, esclavizarlo o simplemente torturarlo, violarlo y devorarlo? Esto significa que el fundamento de la cacería de hombres es siempre el sadismo. Y si admitimos con Nietzsche y Foucault que “la verdad de la verdad es la guerra”<sup>428</sup>, ello significa que el sadismo es el fundamento de la verdad, que en realidad *la verdad de la verdad es el sadismo*, lo que finalmente significaría para nosotros aquí que *el sadismo es la verdad del erotismo*. La guerra es el origen de la conciencia, y la guerra es arqueológicamente el sadismo. Y sin embargo Bataille dice lo siguiente sobre las cavernas primitivas de la humanidad:

«Esencialmente, este ámbito de las cavernas-santuario es, en efecto, el ámbito del juego. En las cavernas, se concede el primer lugar a la caza, en razón del valor mágico de las pinturas, o también, acaso, de la belleza de las figuraciones: eran tan eficaces como bellas. Pero la seducción, la profunda seducción del juego, sin duda lo llevaba a la atmósfera cargada de las cavernas, y, en este sentido, hay que interpretar la asociación entre las figuras animales de la caza y las figuras humanas eróticas. Sin ninguna duda, tal asociación no implica, en modo alguno, una idea preconcebida. Sería más sensato invocar el azar. Pero es cierto que, ante todo, estas oscuras cavernas fueron, de hecho, consagradas a lo que es, en profundidad, el juego —el juego que se opone al trabajo, y cuyo sentido radica, ante todas las cosas, en obedecer los dictados de la seducción, en dar respuesta a la «pasión». Ahora bien, la pasión, en principio introducida allí donde aparecían figuras humanas, pintadas o dibujadas en las paredes de las cavernas prehistóricas, es el erotismo. Sin hablar del hombre muerto del pozo de Lascaux, muchas de estas figuras masculinas presentan el sexo erguido. Incluso una figura femenina expresa el deseo con evidencia. Una doble imagen, al abrigo de una roca de

---

<sup>428</sup> «Creo, siguiendo a Nietzsche, que la verdad debe comprenderse en términos de guerra. La verdad de la verdad es la guerra. El conjunto de procesos por los cuales la verdad prevalece son mecanismos de poder que le aseguran el poder.» *Op. cit. Entrevistas con Michel Foucault*. p.103

Laussel, representa abiertamente la unión sexual. La libertad de estos primeros tiempos ofrece un carácter paradisiaco. Es probable que sus civilizaciones rudimentarias, pero vigorosas en su simplicidad, ignoraran la guerra.»<sup>429</sup>

Pero el hombre no es esencialmente el animal que trabaja sino el animal que caza, y, más específicamente, el animal que caza a otros hombres, que se caza a sí mismo. El primer *juego* es, por tanto, la caza misma, pero *el juego más divertido* fue y ha sido siempre cazar a los demás –así nació también la política–. Sostener por ello la probabilidad de que las primeras civilizaciones «ignoraran la guerra» es pecar de una ingenuidad fundamental, pues ésta es de forma precisa el fundamento de la civilización, como demostraremos enseguida.

Primeramente, es posible señalar que esa «pasión» de la que habla Bataille no es de ninguna manera el erotismo, sino el sadismo. De hecho, podemos decir no sólo que *el sadismo es la pasión primigenia de la humanidad*, sino que es auténticamente *su única pasión*.

#### §4 La caza de hombres –θήραν τε ἀνθρώπων–

Los antiguos debían tener las cosas un poco más claras, probablemente por estar más cerca de aquellos períodos supuestamente paradisiacos en donde *un dios apacentaba a los hombres*<sup>430</sup>, como enseña Platón y parece seguir sugiriendo Bataille. En efecto, la siguiente cita de Tucídides, siempre más veraz, está tomada del apartado sobre la historia primitiva de Grecia denominado precisamente «arqueología»:

«Los griegos de otro tiempo, en efecto, y los bárbaros que vivían en la costa del continente o en las islas, una vez que empezaron a pasar con sus naves de unas tierras a otras con mayor frecuencia, se dedicaron a la piratería bajo el

---

<sup>429</sup> *Op. cit. Las lágrimas de Eros*. p.66

<sup>430</sup> *Cfr.* “...un dios los apacentaba dirigiéndolos personalmente...” Platón. *Diálogos V*. “Político”, 271e. Traducido por Ma. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N. Luis Cordero. Madrid: Gredos, 2007. p.521

mando de hombres que, sin ser ellos los de menos recursos, buscaban su propio provecho y sustento para los débiles. Cayendo sobre poblaciones sin murallas formadas por aldeas dispersas, las saqueaban y obtenían de allí la mayor parte de sus medios de vida, pues esta actividad no comportaba ningún deshonor, sino que más bien proporcionaba una cierta gloria. Lo demuestran aún hoy algunos pueblos del continente, para quienes el éxito en estas acciones constituye un honor, y también los poetas antiguos, que en todas las ocasiones dirigen la misma pregunta de si son piratas a los navegantes que desembarcan, señal de que quienes eran interrogados no desdeñaban aquella actividad, y que aquellos que se preocupaban de informarse no la reprochaban. En tierra también se dedicaban al pillaje unos contra otros. Y hasta nuestros días se vive a la manera antigua en muchas zonas de Grecia [...]... *La costumbre de llevar armas que tienen estos pueblos continentales es una supervivencia de la antigua piratería.* Toda Grecia, en efecto, llevaba armas debido a que sus viviendas carecían de protección y a que las comunicaciones entre los pueblos no eran seguras; se acostumbraron a la vida en armas, igual que los bárbaros. Y las zonas de Grecia que todavía viven así constituyen un indicio de que en otro tiempo formas de vida semejantes se daban por todas partes.»<sup>431</sup>

Cabe subrayar también en el mismo sentido que Aristóteles enseña en la *Política* que la piratería es una forma de caza:

«Los más perezosos son nómadas, pues viven ociosamente ya que obtienen sin esfuerzo el alimento de los animales domésticos, aunque al ser necesario trasladar los rebaños a causa de los pastos, se ven obligados a acompañarlos como si fueran agricultores de un campo viviente. Otros viven de la caza, pero cada uno practica un tipo de caza distinta, por ejemplo, unos viven de la piratería, otros de la pesca (cuantos habitan al borde de lagos, pantanos, ríos

---

<sup>431</sup> Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. I, 5-6, 1. Traducido por Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1990. pp.128-130. (las cursivas son nuestras)

o de un mar adecuado para ello) y otros de las aves y de los animales salvajes. Pero la mayor parte de los hombres vive de la tierra y de los productos cultivados.»<sup>432</sup>

En el *Sofista*, por otro lado, Platón sugiere la existencia de una «caza de hombres»:

«Teet. —Creo que nosotros los hombres somos animales domésticos, Extranjero, y afirmo que hay una caza de hombres —θήραν τε ἀνθρώπων—.»<sup>433</sup>

Es de señalarse también que θήρα no sólo significa caza, también trampa y chanza, persecución, presa, juegos circenses, pillaje y saqueo<sup>434</sup>. Además, la palabra tiene la misma raíz que «monstruo» y «bestia» —θήρ<sup>435</sup>—, de donde proviene la teratología, por lo que podemos arriesgar también que al llevarse a cabo una θήραν τε ἀνθρώπων se equipara al hombre con lo monstruoso, él mismo pasa a ser así una bestia cazadora y por cazar, por erradicar, y sería posible decir que de ahí provienen también los viejos mitos de la caza de dragones y otros seres fantásticos terribles, superiores por principio en fuerza e insaciabilidad a la humanidad.

Pero Bataille insiste constantemente en que fue primero el trabajo que la guerra:

«En todo caso, es el esclavo, y no el guerrero, quien, mediante su trabajo, ha cambiado el mundo, y es a él a quien el trabajo ha cambiado en su esencia. El trabajo le ha cambiado en la medida en que ha sido el único y auténtico creador de las riquezas de la civilización. Particularmente, la inteligencia y la ciencia son los frutos del esfuerzo al que el esclavo fue obligado, trabajando

---

<sup>432</sup> Aristóteles. *Política*, 1256a, 6-7. Traducido por Pedro López Barja de Quiroga y Estela García Fernández. Madrid: Istmo, 2005. p.110

<sup>433</sup> *Op. cit. Diálogos V. Sofista*, 222c. p.339

<sup>434</sup> *Vid.* <https://logeion.uchicago.edu/θήρα>

<sup>435</sup> *Vid.* <https://logeion.uchicago.edu/θήρ>

a fin de cumplir las órdenes de sus amos. De este modo el trabajo engendró al hombre.»<sup>436</sup>

Y sin embargo no tiene razón cuando señala que fue el esclavo y no el guerrero quién finalmente *hizo al hombre*, lo que dan finalmente a entender las palabras anteriores, pues obviamente el trabajo fue, como ya hemos señalado, una *tortura primigeniamente impuesta*, y en un principio *sólo como diversión* y nunca por necesidad. De la misma forma, la inteligencia y la ciencia no «son los frutos del esfuerzo al que el esclavo fue obligado, trabajando a fin de cumplir las órdenes de sus amos», sino las herramientas desarrolladas por el sadismo para esclavizarlo; y por la misma razón, no es sino secundariamente que el trabajo es el «creador de las riquezas de la civilización», pues es también el sadismo el que establece cuáles deben ser esas *riquezas*, que son esencialmente sádico-militares. Por ello mismo, es el sadismo lo que ha cambiado al hombre en su esencia y de ninguna manera el trabajo: el sadismo engendró al hombre.

De ahí que uno de los más fundamentales principios psicológicos de una arqueología del sadismo sea el siguiente: en toda moralidad, en toda actividad humana podemos asegurar siempre como lo más verosímil que *primero fue el sadismo*, eso es cabalmente lo que significa el sadismo como ἀρχή y como arqueología –pues una de las tesis capitales de la arqueología del sadismo es precisamente que el sadismo es *la arqueología*–.

Ésta es la razón de que no se pueda postular sino como una derivación del sadismo la conciencia de muerte que atenazó a los hombres primitivos, ya que no es ésta una especie de superación del mundo animal, pues podemos decir que el animal también *teme la muerte*: ésa es la esencia de la veloz huida de la presa. Por tanto, aquella conciencia de muerte sobreviene en el ser humano, como ya hemos dicho anteriormente, en el momento en que adquiere la conciencia de la posibilidad de ser presa de otros seres humanos y del destino final que eso implica, es decir, del sadismo.

---

<sup>436</sup> *Op. cit. Las lágrimas de Eros. p.81*

No se trata para esos seres humanos primigenios simplemente de un saber que morirían, no es simplemente esa conciencia, sino que es una conciencia del sadismo que finalmente imperará en esa muerte; en suma, es posible decir que la conciencia humana de muerte es en realidad una conciencia del sadismo. Ésa es la esencia de la coincidencia de la muerte y de nuestro erotismo, de aquello que da el aspecto «diabólico» a nuestra sexualidad según Bataille, pero no la muerte por sí misma, no la muerte como una especie de asunción metafísica de la vida por parte de la humanidad:

«La mera actividad sexual es diferente del erotismo; la primera se da en la vida animal, y tan sólo la vida humana muestra una actividad que determina, tal vez, un aspecto «diabólico» al cual conviene la denominación de erotismo. [...] Si es cierto que «diabólico» significa esencialmente la coincidencia de la muerte y el erotismo, si el diablo no es sino nuestra propia locura, si lloramos, si profundos sollozos nos desgarran –o bien si nos domina una risa nerviosa– no podremos dejar de percibir, vinculada al naciente erotismo, la preocupación, la obsesión de la muerte (de la muerte en un sentido trágico, aunque a fin de cuentas, risible). Aquellos que tan frecuentemente se representaron a sí mismos en estado de erección sobre las paredes de sus cavernas, no se diferenciaban únicamente de los animales a causa del deseo que de esta manera estaba asociado –en principio– a la esencia de su ser. Lo que sabemos de ellos nos permite afirmar que sabían –cosa que los animales ignoraban– que morirían.»<sup>437</sup>

Es por eso que podemos decir también que los seres humanos primitivos no «tuvieron un conocimiento temeroso de la muerte», como dice Bataille, sino que se entregaron a ella *conscientemente*, y si sabían que morirían y eran los primeros animales en saberlo propiamente, lo sabían porque eran cazadores de otros seres humanos, es decir porque intuían el conocimiento que de la muerte puede tener aquel hombre que es cazado por sus congéneres: una estela interminable de dolores, una tortura implacable, la muerte más lenta

---

<sup>437</sup> *Op. cit. Las lágrimas de Eros.* p.41

y dolorosa posible, la violación a través de todos los mecanismos y variaciones posibles y finalmente la consumición total: ése es el *profundo conocimiento* de la muerte que tiene el hombre arcaico. En suma, ese conocimiento «diabólico» de la muerte en coincidencia con el erotismo de que habla Bataille no se deriva de ninguna manera de la conciencia de muerte, sino, como ya hemos dicho, de una conciencia de nuestro sadismo, o dicho en otras palabras, no es simplemente la conciencia de muerte lo que adviene en el ser humano primigenio sino *la conciencia de la muerte que da el sadismo*, una muerte que, en efecto, no da la naturaleza bajo ninguna circunstancia: a través de esa muerte nos escindimos de ella y creamos lo que bien podríamos llamar *la muerte artificial*, la muerte del sadismo, aquella sobre la que son aplicadas todas las artes y ciencias posibles, toda la *episteme* del sadismo.

Ahora bien, esa conciencia no impele de ninguna manera necesariamente al temor, sino que en principio impele al placer, al placer de dar *esa muerte*, de gozar el sadismo. Esa conciencia del sadismo impele a colocarse entre los cazadores, entre los vencedores que gozan el sadismo en la muerte que éste da a los vencidos, a las presas humanas. En suma, como ya hemos señalado, la conciencia del sadismo es también una conciencia aristocrática, es aquella que divide a la humanidad entre vencidos y vencedores, es la conciencia de la guerra perpetua, de la interminable cacería de seres humanos, pues, como enseña Heráclito:

«Pólemos es el padre de todas las cosas, el rey universal, que presenta a unos como dioses y a otros como hombres, a unos como esclavos y a otros como libres.»<sup>438</sup>

## §5 El principio dionisiaco del sadismo

El *sentido trágico del erotismo* es por lo tanto aquello que llamamos *la muerte artificial*, es decir que éste es el sentido de la muerte como un artificio del sadismo; es a través de la muerte como *summum* de nuestro erotismo que se desborda nuestra imaginación, que alcanza

---

<sup>438</sup> *Op. cit. La sabiduría griega III. p.33*

cotas imposibles para la crueldad animal. Sólo el animal humano se entrega a la muerte contemplándola como máxima expresión de su erotismo, así hace de ella su *opus magnum*, así se evade paradójicamente de la muerte, convirtiéndola en su obra, en su deleite, es así como la enfrenta, como la vive como experiencia fundamental.

Decimos entonces que éste es también su sentido dionisiaco. ¿Pues cuál puede ser el *principio dionisiaco del sadismo*, su más arcaica expresión? El hecho de *tener la sagrada seguridad* de que, suceda lo que suceda, la vida triunfará, porque la vida triunfa incluso en esa muerte del sadismo, porque la vida todo lo habita, todo el cosmos hierve de vida y es Diónisos su raíz indestructible, susurrándonos siempre: «Por lo tanto hermanos míos haced con la verdad lo que os plazca, con el mundo lo que os plazca, ningún perdón busquéis por ello, ninguna culpa, tampoco ninguna esperanza; encaminaos directos a todos los laberintos de la vida, apurad todos los vinos y todos los venenos que queráis, visitad todos los paraísos y todos los infiernos, que nada ponga límites a vuestro placer y no os preocupéis por ningún destino, ninguna historia ni ningún fin; nadie os juzgará por cómo habitéis y cómo muráis en este mundo perdido en el universo con el que debéis hacer también lo que os plazca; podéis hacer lo que queráis porque moriréis y también vuestro mundo, ésa es la única verdad; pero nada se extinguirá, pues ni este mundo ni vosotros son necesarios para la vida, para Diónisos, y yo reinaré por siempre, pues mi reino está más allá del bien y del mal, el reino de la vida indestructible. La muerte no es un argumento contra la vida, sino su fundamento y su precio, es la raíz de su indestructibilidad. ¿Qué amarías vosotros si fueseis eternos? Yo en cambio, que soy eterno, tengo a vosotros para amaros, como el águila ama los corderos. Yo, Diónisos, que soy un dios y hago lo que me place porque morí como vosotros moriréis, yo os perdono todo pues yo os di la vida y yo os la quitaré, y por ello os ordeno una sola cosa: ¡Gozad!»

Pues en efecto, el *poder* de Diónisos, su poder paradójico, no es sólo dar la vida, también es quitarla, por ello Heráclito lo identificó con Hades:

«Si no se llevara a cabo la procesión en honor de Diónisos y no se le dedicase el canto del himno, se estarían manipulando objetos sagrados sin el más

mínimo respeto. Pero Hades y Diónisos son el mismo dios, en cuyo honor se producen los éxtasis y se da rienda suelta a los delirios báquicos.»<sup>439</sup>

Ahí está la intuición fundamental de la continuidad entre la vida y la muerte, y de ahí también que Colli llamara a Heráclito «la personalidad dionisiaca más completa de Grecia».<sup>440</sup> El sadismo es la verdad del erotismo porque es su sentido trágico, porque el erotismo es una manifestación de ese *principio dionisiaco del sadismo*. En pocas palabras, el sentido trágico del erotismo es el sadismo.

El homicidio, en tal sentido, no solamente «no debía ser ignorado», sino que formaba parte de un *ritual* que constituía *el mayor placer del hombre primigenio*: la cacería humana. Ése es el sentido trágico del erotismo: el hecho de que nosotros, como primeros hombres, hayamos aprendido a encontrar el *máximo placer sexual* en los rituales posteriores de esas cacerías; el hecho de que hayamos emergido de esas orgías de sangre, más aún, de que nosotros mismos *seamos arqueológicamente esas orgías*; es decir que el sentido trágico del erotismo reside precisamente en que nosotros mismos fuimos hechos en el crisol de *su absoluto sadismo*.

Sólo en ese sentido tiene razón Bataille cuando afirma que «a juzgar por las formas primitivas que reencontramos en nuestros días, las luchas, al principio, no debieron de ser motivadas por las ventajas materiales que pudieran comportar»<sup>441</sup>; en efecto, pues se hacían *únicamente por sadismo*; por ello mismo, no tiene razón al señalar aquello como una conclusión de que «creemos que, inicialmente, [la guerra] no fue practicada de un modo sistemático», pues si asumimos como los antiguos que la guerra es en principio una cacería de hombres –θήραν τε ἀνθρώπων–, y más exactamente, una *trampa* para hombres y una manera en que el hombre conscientemente se transforma en un *monstruo superior a sí mismo* –a saber, aquél que podrá *cazar al cazador superior*: al hombre mismo–, así se explica el surgimiento, bajo el principio

---

<sup>439</sup> *Ibid.* p.65

<sup>440</sup> Colli, Giorgio. *Filósofos sobrehumanos*. Traducido por Miguel Morey. Madrid: Siruela, 2011. p.48

<sup>441</sup> *Op. cit.* *Las lágrimas de Eros*. p.42

del sadismo, de las imágenes minotáuricas en las cavernas de la humanidad primitiva y el surgimiento mítico de los primeros démones, dioses y diablos.

Es esto igualmente lo que explica «la confusión de lo animal con lo humano, de lo animal con lo divino, es la marca de una humanidad muy antigua (al menos los pueblos cazadores la mantienen)»<sup>442</sup>; pero *esa humanidad* no fue de ninguna manera *pervertida* por la guerra, sino que ésta es una manifestación del sadismo primigenio, del sadismo del que emergió la humanidad, de manera que no puede separarse de ella, de la misma forma en que todos los sistemas de justicia, como postuló Heráclito –y defendieron Nietzsche y Foucault– no son sino hijos primigenios de la discordia y la guerra:

«Es preciso saber que la guerra es común [a todos los seres], y la justicia es discordia, y todas las cosas se engendran por justicia y necesidad.»<sup>443</sup>

Pero para Bataille es exactamente al revés, son la guerra y la esclavitud lo que «anquilosó» nuestra vida sexual y no una de las expresiones esenciales de la verdad de nuestro erotismo:

«En las condiciones primitivas se ensalza en el hombre su encanto, su fuerza física y su inteligencia; en la mujer, su belleza y su juventud. Para éstas, la belleza y la juventud continuaron siendo decisivas. Pero la sociedad derivada de la guerra y de la esclavitud aumentó la importancia de los privilegios. Los privilegios hicieron de la prostitución el cauce normal del erotismo, colocándolo bajo la dependencia de la fuerza o de la riqueza individual, consagrándolo para acabar siendo un embuste. No debemos equivocarnos: desde la Prehistoria hasta la Antigüedad clásica, la vida sexual se descarrió, la guerra y la esclavitud la anquilosaron.»<sup>444</sup>

---

<sup>442</sup> *Op. cit. El erotismo.* p.142

<sup>443</sup> Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito*. Traducido por Oberdan Caletti. México: Siglo XXI, 2000. p.40

<sup>444</sup> *Op. cit. Las lágrimas de Eros.* p.79

En este caso, además, puede decirse que Bataille considera que *la mujer no ingresa en el territorio de la guerra*, sino que se convierte en mera parte *pasiva* de ésta, así, no sólo hace de ésta un ser esencialmente ingenuo, un permanente sujeto de esclavitud a merced del actuar masculino, sino que no toma en consideración que la prostitución es precisamente *la forma en que la mujer primigenia hace la guerra*, es su forma de integrarse a ella e incluso de dirigirla en muchos casos; por eso tiene razón únicamente de forma parcial cuando afirma que para las mujeres «la belleza y la juventud continuaron siendo decisivas», por supuesto, pues eran *sus mejores armas*, en la medida en que además es *lo más valioso* que pueda contemplar y concebir la humanidad, pues la juventud y la belleza son los objetos primordiales en que se goza nuestro sadismo.

## §6 La aristocracia sexual

La vida humana no «eligió el camino maldito de la guerra», sino que la guerra hizo a la vida humana y fuimos nosotros los modernos, muy posteriormente, quienes anatemizamos nuestro origen. Somos seres humanos porque comenzamos a cazarnos los unos a los otros, pero no al revés, como considera Bataille:

«La vida humana, al salir de la simplicidad de los primeros tiempos, eligió el camino maldito de la guerra. De la guerra arrasadora y de sus degradantes consecuencias, de la guerra que provoca la aparición de la esclavitud y de la prostitución.»<sup>445</sup>

En la medida en que el trabajo fue *esencialmente* una *imposición* y una tortura primigenia, no es posible decir que «los hombres se distinguieron de los animales por el *trabajo*», como sostiene Bataille, pues fue precisamente gracias al sadismo que fueron diseñados los primeros instrumentos de la cacería humana, es decir, de la caza de seres humanos —la cacería *más humana* que existe—. Es por ello que el erotismo, tal y como lo concibe Bataille, no puede ser

---

<sup>445</sup> *Ibid.* p.80

sino una manifestación subsidiaria del sadismo, perfectamente marginal a las orgías de los vencedores, pues para él el erotismo deriva de la “sexualidad vergonzosa” inaugurada por la conciencia del trabajo:

«Sólo podemos admitir que trabajaban, pues tenemos sus herramientas. Y, como el trabajo, por lo que parece, engendró lógicamente la reacción que determina la actitud ante la muerte, es legítimo pensar que eso repercutió en la prohibición que regula y limita la sexualidad; y también que el conjunto de las conductas *humanas* fundamentales –trabajo, conciencia de la muerte, sexualidad contenida– se remontan a ese mismo periodo remoto.

Indicios de que se trabajaba aparecen ya en el paleolítico inferior; la sepultura más antigua que conocemos data del paleolítico medio. En verdad, se trata de periodos que duraron, según cálculos actuales, centenares de miles de años: esos interminables milenios corresponden a la muda a través de la que el hombre se desprendió de su animalidad primera. Salió de esa muda como trabajador, provisto además de la comprensión de su propia muerte; y ahí comenzó a deslizarse desde una sexualidad sin vergüenza hacia la sexualidad vergonzosa de la que se derivó el erotismo.»<sup>446</sup>

En pocas palabras, «trabajo, conciencia de muerte, sexualidad contenida», no son de ninguna manera consustanciales a la humanidad sino precisamente frutos de nuestro sadismo –éste sí consustancial a lo humano–; si de ello hemos de derivar el fenómeno del erotismo, es justo señalar que sólo podría ser una irisación del sadismo primordial. De hecho, esas tres *partes malditas de la humanidad* fueron una imposición de un sadismo victorioso, cuya institucionalización fue el caldo de cultivo para el surgimiento de un sadismo de esclavos, es decir, todo el movimiento anti-dionisiaco que culmina en el cristianismo como máximo refinamiento de *lo sádico*. El sadismo de los espíritus libres, de los seres soberanos, es por el contrario *lo sadiano*, y no se caracteriza por un espíritu de venganza, sino por un espíritu de fiesta.

---

<sup>446</sup> *Op. cit. El erotismo.* pp.34-35

Lo mismo ocurre en el caso de la prohibición y la transgresión; la prohibición elevada a elemento religioso, a *mandamiento*, es un remanente del primer sadismo que la impuso, es la expresión de la *voluntad espiritualizada* de un hombre o grupo de hombres que en un principio *impusieron para satisfacción de su sadismo* una serie de reglas, de juegos sadistas sobre la vida cotidiana de los cazados, y decimos que dicha voluntad fue espiritualizada porque posteriormente el temor y la compasión hicieron que dichas normas se extendieran mucho más allá de la vida de esos seres humanos primordiales, aquellos que por primera vez *prohibieron para festejar su sadismo*.

La transgresión, por otro lado, está contenida en la prohibición únicamente en la medida en que ésta es capaz de ser un tamiz, de permitir *ciertas violaciones*, es decir, en la medida en que *impone una aristocracia*, la de la supervivencia de aquellos que sepan *violar la prohibición sin levantarla*, es decir de *transgredir la ley*: la prohibición es la expresión de un *pathos de la distancia*<sup>447</sup>. En la *intención* de esas prohibiciones puede encontrarse el estatuto aristocrático de los pueblos, es decir, *su meta y sus valores*.

La prohibición se mantiene para gozar de algo *aristocráticamente*, y el fundamento de ese gozo es el sadismo. No es la angustia la que funda lo prohibido, sino la soberanía. La razón no es la razón del esclavo, sino la razón del sadismo. El trabajo es igualmente una *medida aristocrática* impuesta por el sadismo en aras de satisfacerse a sí mismo, es una forma de *castigo*, de *tortura* y de prohibición tácita de la libertad: resulta una obviedad que quien trabaja no es libre; esa libertad es atajada en principio porque se considera que aquél sobre quien se impone el trabajo es incapaz de participar en la fiesta del sadismo, es decir que finalmente toda aristocracia es primordialmente una *aristocracia sexual*, una aristocracia sadiana o sádica pero siempre una aristocracia que proviene del sadismo. La civilización entera no es sino la institucionalización del sadismo.

---

<sup>447</sup> Cfr. «El *pathos* de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un «abajo» – éste es el origen de la antítesis «bueno» y «malo».» *Op. cit. La genealogía de la moral*. p.38

La guerra era la medida de nuestra más arcaica aristocracia, pero la guerra, la cacería más humana, no nació en un principio de la urgencia de satisfacer necesidades materiales, sino de un sadismo primitivo que luego fue espiritualizado como su *causa*, ése es el origen de todas las ideologías guerreras y todos los *ius belli* –incluida *la política*–; pues los juegos de la transgresión y la prohibición, de lo sagrado y lo profano, dentro de las sociedades establecidas no son sino derivaciones de ese sadismo: la ley es una continuación de ese sadismo espiritualizado, de esa *causa*, es la introducción en el espacio social del trabajo de la guerra perpetua, la cacería total. Por ello podemos decir que cada civilización es la institucionalización de un sadismo espiritualizado a través de *su ley*.

En tal sentido, quienes ceden al impulso inmediato son los mismos que dominan los frutos del trabajo, pues son los dueños del ejercicio de la violencia de su sadismo. El trabajo no es una escapatoria, como señala erróneamente Bataille, sino precisamente lo contrario, *un cepo*, auténticamente *un tripalium*, pues nadie que sea libre quiere dejar de responder a sus impulsos más inmediatos:

«El trabajo exige una conducta razonable, en la que no se admiten los impulsos tumultuosos que se liberan en la fiesta o, más generalmente, en el juego. Si no pudiéramos refrenar esos impulsos, no llegaríamos a trabajar; pero a su vez el trabajo introduce precisamente la razón para refrenarlos. Esos impulsos dan a quienes ceden a ellos una satisfacción inmediata; el trabajo, por el contrario, promete a quienes los dominan un provecho ulterior y de interés indiscutible, a no ser desde el punto de vista del momento presente. Ya desde los tiempos más remotos, el trabajo introdujo una escapatoria, gracias a la cual el hombre dejaba de responder al impulso inmediato, regido por la violencia del deseo.»<sup>448</sup>

Las prohibiciones impuestas a través de la violencia del sadismo primordial fundaron el mundo el trabajo, pero de ninguna manera ese mundo *pudo prohibir* nada por sí mismo: el

---

<sup>448</sup> *Op. cit. El erotismo. p.45*

trabajo es por definición impotente en la prohibición, pues él mismo es una prohibición y, de hecho, *es la prohibición esencial*, la prohibición de la libertad. En pocas palabras, no es ninguna fatalidad, ninguna necesidad prístina o misteriosa, la que orilló a los hombres primitivos al mundo cruel de las prohibiciones, no hay ahí ningún carácter de *paciente* sino un movimiento consciente, voluntario y planificado para satisfacer todos los órdenes posibles de su sadismo. Por ello no tiene razón Bataille cuando señala que:

«...lo que el mundo del trabajo excluye por medio de las prohibiciones es la violencia; y ésta, en mi campo de investigación, es a la vez la violencia de la reproducción sexual y la de la muerte.<sup>449</sup>»

Las cosas, en efecto, son exactamente al revés, pues es la violencia del sadismo –que es la de la violencia sexual y de la muerte como consciencia– la que funda el «mundo del trabajo» *para excluirse a sí misma de él*. Por la misma razón, las prohibiciones no pudieron emerger de ese «mundo del trabajo», que es esencialmente una imposición, fruto en realidad de la prohibición más fundamental: «No serás libre».

En este caso es preciso decir que en eliminar todo sustrato de metafísica en la asunción general de la psicología del ser humano tiene una de sus tareas primordiales la arqueología del sadismo, y que en tal sentido ésta tiene una doble acepción, pues es tanto una arqueología realizada por el sadismo, que *da* el sadismo y le pertenece a él, como una arqueología *sobre* el sadismo primordial.

## §7 El ideal del sadismo

En *el asesinato y la sexualidad de la diferencia* reside el edificio de nuestra civilización, es decir, en la cacería humana constante y en la búsqueda también permanente de fuentes nuevas de excitación sexual –ligadas fundamentalmente a dicha cacería–, esto es lo que podríamos

---

<sup>449</sup> *Ibid.* p.46

llamar *el ideal del sadismo* que domina permanentemente cada actividad humana. Ahora bien, ése es también el origen de las prohibiciones primordiales como *no matarás* y *no cometerás adulterio* que señala Bataille<sup>450</sup>, pues en tanto que tales tienen precisamente como función primordial la administración de ese sadismo. Las prohibiciones administran las pulsiones de nuestro sadismo y son en tal sentido no su negación o proscripción sino sus catalizadoras y sus mayores refinamientos o perfeccionamientos, eso es lo que podríamos llamar *la positividad de la prohibición*, pues administra el sadismo en orden a encender cada fibra de sus pulsiones; así pues, las prohibiciones primordiales no son sino un refinamiento del asesinato y de las sexualidades de la diferencia. Desde el principio, ése fue el objetivo primordial de la ley y del poder: administrar la profunda crueldad de nuestro sadismo. La única positividad de la ley reside en el sadismo.

Cuando Bataille señala que el hombre primitivo «trabajó y se apartó de la violencia»<sup>451</sup> no hace sino perpetuar aquella vieja idea moderna del *buen salvaje*, evidentemente *falsa*, pues las primeras herramientas no pueden ser sino refinamientos de esa cacería primordial de seres humanos, pero no, como dice Bataille, «pruebas de una oposición naciente a la violencia»<sup>452</sup>; igualmente, las sepulturas provienen de la *conciencia de muerte* derivada de esa misma cacería, pero no del trabajo. Parafraseándolo, sin embargo, podemos decir mejor que «lo que, *con la cacería humana y su sadismo*, ese hombre reconoció como horroroso y como admirable –diríamos también como maravilloso– es la muerte.»<sup>453</sup>

De la misma forma, esa muerte no es el origen del sentimiento religioso sino sólo subsidiariamente, pues, en efecto, la fascinación por la muerte deriva del sadismo y la religión no es sino una espiritualización de ese sadismo; de ahí que las más antiguas religiones expresen una unidad total entre el erotismo y la muerte.

---

<sup>450</sup> «“No matarás. No cometerás adulterio”. Estos son los dos mandamientos fundamentales que encontramos en la Biblia y que, esencialmente, no dejamos de observar.» *Ibid.* p.46

<sup>451</sup> *Ibid.* p.47

<sup>452</sup> *Ídem.*

<sup>453</sup> *Cfr.* «Lo que, con el trabajo, ese hombre reconoció como horroroso y como admirable –diríamos también como maravilloso– es la muerte.» *Ídem.*

Bataille escribe:

«Es evidente que el trabajo no es menos antiguo que el hombre; y, aunque el animal no sea siempre extraño al trabajo, el trabajo humano, distinto del trabajo animal, nunca es extraño a la razón. En el trabajo humano se supone que se reconoce la identidad fundamental entre el trabajo mismo y el objeto trabajado, y la diferencia, resultante del trabajo, entre el instrumento elaborado y su materia. Del mismo modo, el trabajo implica la conciencia de la utilidad del instrumento, de la sucesión de causas y efectos en los que entrará. Las leyes que rigen las operaciones controladas de las que provienen o para las que sirvieron las herramientas, son ya desde el comienzo leyes de la razón.»<sup>454</sup>

Pero pensamos por el contrario que es evidente que el sadismo no es menos antiguo que el hombre y aunque el animal no sea extraño a la violencia ni al trabajo, sin embargo, sólo el ser humano hace de la violencia extrema y del trabajo más atroz e innecesario –es decir, de la esclavización– sus medios primordiales para satisfacer su sadismo, sólo él hace de ello *su erotismo*. Con el sadismo el ser humano extiende el dominio de su *eros* sobre lo imposible, pues hace de cada parte del mundo el teatro de sus sacrificios, su templo. El animal, por el contrario, permanece en la especificidad orgánica de su *genitalia*: sólo ello despierta su *eros*.

Toda sociedad se impone como meta obtener el *mayor poder* en la administración del profundo placer de *su* sadismo; por ello ese *poder* no es nunca una materialización de sus necesidades, un *insurance*, sino precisamente lo contrario, un *poder de gasto* para la satisfacción de ese sadismo, es la manifestación más ostensible del orgullo de su ideal de sadismo, que se despliega monumentalmente en la arquitectura y la escultura hasta constituir *una sacralización del sadismo*: ése es el auténtico origen de las religiones.

---

<sup>454</sup> *Ibid.* pp.48-49

## §8 El sadismo es el secreto del poder

El hecho de que las primeras herramientas, de que la tecnología misma tenga su estricta y precisa arqueología en el sadismo, pero de ninguna manera en el trabajo, es algo tan evidente que nunca ha dejado de hacerse patente en la historia, al grado de que, en la actualidad, los mayores y principales desarrollos tecnológicos de la llamada *vida moderna* tienen un origen esencialmente militar. El mundo de la razón –de nuestra razón– no se opone de ninguna manera a la violencia, como señala Bataille, antes, por el contrario, tiene su origen en ella; pero esa violencia no es gratuita sino que *es sadismo*, sólo en el sadismo encuentra la violencia la medida de su placer, su *razón de existir*, pues el placer, como dice Nietzsche, es aún más profundo que el sufrimiento:

*«El placer es aún más profundo que el sufrimiento:*

*El dolor dice: ¡Pasa!*

*Mas todo placer quiere eternidad,*

*-¡Quiere profunda, profunda eternidad!»<sup>455</sup>*

Por ello tiene razón sólo parcialmente Bataille cuando dice anteriormente que “las leyes que rigen las operaciones controladas de las que provienen o para las que sirvieron las herramientas, son ya desde el comienzo leyes de la razón”; en efecto, siempre y cuando consideremos que esas “operaciones controladas” son primigeniamente operaciones de caza, específicamente de la cacería de otros seres humanos, que era la forma en que adquirirían su mayor sofisticación, su mayor *alcance* en términos de engaño, dolor y muerte. Sólo posteriormente ese *ingenio primitivo del sadismo* fue aplicado al mundo del trabajo, pero igualmente, como ya hemos dicho, en principio sólo por diversión, por placer.

---

<sup>455</sup> Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000. p.437

De ahí que podamos decir que el «desorden de la muerte» no «supera» de ninguna manera al hombre primitivo, no «hace de sus esfuerzos un sinsentido»<sup>456</sup>, por el contrario, ese *desorden* es el pasto primigenio de su sadismo: la muerte, el asesinato, no hace del trabajo del hombre primitivo un sinsentido, sino que es precisamente *su sentido*, hasta un grado tal y tan íntimo que el sadismo es fatalmente aquello que otorga un sentido cultural a ese hombre primitivo, es aquello que le hace ir en búsqueda de la creación cultural como perfeccionamiento de ese *sentido primordial* dado a la muerte; así aparece la cultura como una derivación de ese *sentido* primigenio encontrado por el ser humano en la muerte del otro, y es de ese *sentido cultural* que da el sadismo a la muerte del que deriva todo el edificio científico y artístico posterior, como *refinamientos del sadismo*.

Para el hombre primitivo la muerte –y especialmente la muerte del otro– hace que la vida sea divertida, que adquiriera un sentido, es decir, la cacería de seres humanos y, en definitiva, el sadismo. Por ello, podemos decir que la muerte es el sentido del trabajo, pero no la vida por sí misma, no su satisfacción o su *bienestar*, sino su *liquidación a través del trabajo*, pues éste es, como ya se ha dicho, una parte integral del ritual primordial de la cacería humana, de la guerra, y por tanto subsidiario del sadismo que incita a ella.

El crisol de la humanidad es una permanente orgía de sadismos. Es bajo el fuego del sadismo que fue forjada el arma de la razón, instrumento primordial de la cacería humana, demasiado humana, de la guerra; arma diseñada no para el trabajo sino para el mayor saqueo y la más completa esclavización, todo para mayor satisfacción del sadismo del cazador; de forma que toda cultura, toda ley, funcionen como el perfeccionamiento de ese sadismo propio más allá de la muerte del vencido primordial, como un sadismo ejercido sobre todo aquello que le

---

<sup>456</sup> Cfr. «La razón no dominaba todo su pensamiento, pero lo dominaba en la operación del trabajo. Hasta el punto que un primitivo pudo concebir sin formularlo un mundo del trabajo o de la razón, al cual se oponía un mundo de la violencia. Ciertamente, la muerte difiere, igual que un desorden, del ordenamiento del trabajo; el primitivo podía sentir que el ordenamiento del trabajo le pertenecía, mientras que el desorden de la muerte lo superaba, hacía de sus esfuerzos un sinsentido. El movimiento del trabajo, la operación de la razón, le servía; mientras que el desorden, el movimiento de la violencia arruinaba el ser mismo que está en el fin de las obras útiles. El hombre, identificándose con el ordenamiento que efectuaba el trabajo, se separó en estas condiciones de la violencia, que actuaba en sentido contrario.» *Op. cit. El erotismo*. p.49

sobreviva, es decir, sobre todo aquello a lo que se le *permita sobrevivir* para satisfacción de ese sadismo: *Vae victis!*, cantaban los romanos.

Es por ello que tal vez la ecuación no sea el poder por el poder –como quisieron Foucault, Nietzsche y Maquiavelo, siguiendo una tradición más antigua que Calicles–, sino el poder por el sadismo; tal vez en efecto el poder está vacío sin el sadismo, tal vez el sadismo es el contenido del poder, tal vez no hay ἔρωσ sin πόλεμος tanto como no hay κράτος sin sadismo. En efecto, aquello que en sus fragmentos póstumos Nietzsche llamó la «crueldad del Κράτος, “del poder”» [«*Grausamkeit* des Κράτος, “der Macht”»<sup>457</sup>] es precisa y exactamente *el sadismo*, es decir que falta agotar el elemento erótico de esa crueldad. El contenido de la voluntad de poder es el sadismo y todo aquello que pretenda negarlo sólo eleva a *secreto* ese mismo sadismo para su perpetuación: el sadismo es el secreto del poder.

### §9 La sepultura como santificación del sadismo

Con la sepultura ocurre arqueológicamente lo mismo que en el caso de la cacería humana, es decir, se crea una aristocracia sadista radical y absoluta. En tal sentido, las sepulturas son esencialmente el testimonio de un temor, de un respeto absoluto que continúa infundiendo el muerto, como un aura de ese temor primigenio hacia el vivo que se santifica por respeto en el muerto; pero también están los olvidados, los simplemente desechados, aquellos a los que se entierra como se entierra la basura, únicamente para que no apeste: son aquellos cuyo sadismo no venció. Evidentemente, por ello son las sepulturas suntuarias, como representantes del *terror máximo*, aquellas que han permanecido más ostensiblemente, y de ahí que las sepulturas no puedan ser una derivación de la prohibición de dar muerte, como señala Bataille, sino precisamente lo contrario, son una santificación de aquello que se teme que *aún puede dar muerte*, es la ceremonia de participación vital con un fantasma. Por ello son los guerreros y reyes quienes ostentan primigeniamente el derecho a esas sepulturas, y debe resultar claro que ese derecho sólo fue obtenido a causa de su sadismo. La sepultura en

---

<sup>457</sup> Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos II*. 11[197]. Traducido por Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2008. p.803

tal sentido no puede tener por origen, como señala Bataille, “un movimiento de retroceso ante la violencia que traduce la *prohibición* de la muerte”<sup>458</sup>, sino precisamente una sacralización del *poder de dar muerte* y del *sentido* que se le da a ese poder, es decir, del sadismo de aquél que se sepulta, un sadismo que continúa admirándose y sobre todo temiéndose.

En efecto, no se ingiere al muerto al que se teme verdaderamente, al muerto cuyo sadismo se impone más allá de su muerte, que reina más allá de su vida; pero tampoco se arrojan sus restos a la basura como los cadáveres animales y humanos consumidos o despreciados, sino que se le deposita *por temor* en un habitáculo suntuario, es decir rodeado del mayor *quantum* de sadismo, en la mayor medida posible equiparable al de él mismo, alegorizable a través del trabajo o la guerra que su sadismo victorioso impuso como tortura y como su refinamiento.

### **§10 Principio de perfeccionamiento del sadismo**

La comunidad no es separada de la violencia por parte del trabajo, sino precisamente entregada a ella, pues el trabajo mismo es violencia, es la manifestación más atroz de la continuación de la guerra por otros medios, es decir de la política, de la esclavización. Sin embargo Bataille escribe lo siguiente, que vale la pena traspasar para su análisis pormenorizado:

«Sabemos, pues, que la actividad sexual, al igual que la muerte, interesó a los hombres desde muy temprano; pero en este caso no podemos, como para la muerte, deducir de un dato tan vago una clara indicación. Las imágenes itifálicas, evidentemente, dan testimonio de una relativa libertad. Sin embargo no pueden probar que quienes las trazaron se atenían, en este plano, a la libertad ilimitada. Sólo podemos decir que, en oposición al trabajo, la actividad sexual es una violencia que, como impulso inmediato que es, podría perturbarlo; en efecto, una

---

<sup>458</sup> *Op. cit. El erotismo. p.50*

colectividad laboriosa, mientras está trabajando, no puede quedar a merced de la actividad sexual. Así pues, tenemos fundamentos para pensar que, ya desde el origen, la libertad sexual debió de ser afectada por un límite, al que hemos de dar el nombre de prohibición, sin que con ello podamos decir nada de los casos en los que se aplicaba. A lo sumo podemos creer que inicialmente ese límite lo determinó el tiempo del trabajo. La única verdadera razón que tenemos para admitir la muy antigua existencia de una prohibición como ésta es el hecho de que en todas las épocas, como en todos los lugares —en la medida en que tenemos información al respecto—, el hombre se define por una conducta sexual sometida a reglas, a restricciones definidas. Así, el hombre es un animal que ante la muerte y ante la unión sexual se queda desconcertado, sobrecogido. Según los casos se queda más o menos turbado y sin saber qué hacer, pero siempre su reacción difiere de la de los demás animales.»<sup>459</sup>

En efecto, como señala Bataille, «una colectividad laboriosa, mientras está trabajando, no puede quedar a merced de la actividad sexual», por lo que «la libertad sexual debió de ser afectada por un límite, al que hemos de dar el nombre de prohibición», pero esa prohibición no fue algo cuyo límite inicialmente «determinó el tiempo del trabajo», sino que originariamente fue el sadismo quien determinó los límites del tiempo laboral y la libertad sexual de la «colectividad laboriosa», misma que, finalmente, no puede ser definida sino como *el saldo de los vencidos*, es decir los esclavos, las *otras víctimas*, aquellos seres humanos cuya vida no se sacrifica sino que se administra mediante la obligación a ceder su libertad, su sexualidad y su energía para mayor satisfacción del sadismo de los vencedores.

En suma, no podemos continuar asumiendo que el trabajo es una fatalidad y no una imposición, por lo que para la correcta comprensión tanto de su arqueología como de la moralidad que le rodea debemos eliminar lo que podríamos llamar el *principio fatalista del trabajo* que ha guiado hasta ahora mayoritariamente sus estudios arqueológicos, y que consiste en asumir la necesidad como *causa prima* de toda actividad laboriosa; a este

---

<sup>459</sup> *Ibid.* pp.53-54

principio podemos oponer un *principio sadista del trabajo*, que postula por el contrario que ante toda actividad laboriosa podemos asumir la existencia de un sadismo que la impuso para mantenerse más allá del anatema de la necesidad, es decir, para satisfacerse lo más amplia y refinadamente.

El principio del trabajo se encuentra evidentemente *fuera de él mismo*: no hay una inmanencia del trabajo al mundo humano sino únicamente en la medida de su sadismo. *El trabajo no es una fatalidad sino un principio fundamental del sadismo*. Postular, por el contrario, la fatalidad del trabajo, equivale a una condena sisífeas y es encadenarnos a la eternidad del *tripalium*, lo cual impone al mismo tiempo la conciencia paradójica de que sólo a través de la asunción de nuestro sadismo primordial podremos salir del sadismo del trabajo.

El gran problema, por lo tanto, del llamado *fin del trabajo*, es que impone la evidencia de que en realidad el trabajo estuvo siempre guiado por el sadismo y obliga permanentemente a una toma de postura respecto de qué hacer con ese sadismo ahora que ha sido liberado del pretexto del trabajo, ahora que aparece en su palmaria desnudez. Pues el sadismo es laboralmente insaciable, no se detiene jamás ante la necesidad, como por otro lado no se ha detenido históricamente el trabajo humano ante el cumplimiento de sus necesidades, sino que siempre ha ido más allá, incluso hasta la destrucción total de sus prójimos, lo que prueba precisamente que el sadismo es anterior al trabajo. El profundo placer en la esclavización del otro es el auténtico origen del trabajo, por lo que podemos decir en todo caso que si hay un *motor de la historia* es el sadismo y que la llamada «lucha de clases» no es sino una *lucha de sadismos*.

La libertad sexual y el trabajo quedaron afectados por un límite fijado estrictamente por el sadismo y no por una fatalidad o un imperio de la necesidad, ese límite es en efecto el del sadismo que prohíbe para su mayor satisfacción y como su refinamiento, por lo que podemos decir que todas las leyes encuentran su precisa arqueología en un ideal de sadismo. De forma que si el hombre es un animal definido por «una conducta sexual sometida a reglas, a restricciones definidas», podemos concluir que estas mismas reglas no fueron nunca impuestas por la restricción de una necesidad sino por el derroche de un profundo sadismo;

en definitiva, esa conducta sexual reglamentada y restringida es sólo la de una clase de hombres, los vencidos, y debe resultar claro que dichas reglas, restricciones y prohibiciones sobre su conducta sexual y sobre el uso de su “libertad” obedecen única y exclusivamente a al principio de la máxima satisfacción y refinamiento del sadismo de los vencedores. Es lo que podríamos llamar un *principio de perfeccionamiento del sadismo* lo que finalmente ha dado origen a la cultura con sus leyes, religiones, artes y ciencias, y es únicamente bajo ese principio que se ha filosofado hasta ahora y bajo el único que es posible hacerlo.

De lo anterior podemos igualmente concluir que, contrariamente a lo que piensa Bataille, el ser humano primitivo no es de ninguna manera ese ser que «se queda desconcertado, sobrecogido», «sin saber qué hacer» ante la unión sexual y ante la muerte, pues sabe precisamente qué hacer ante ellos y les busca permanentemente *para perfeccionar el profundo placer de su sadismo*, ésa y no otra es la razón de que, como señala Bataille: «La prohibición que en nosotros se opone a la libertad sexual es general, universal; las prohibiciones particulares son sus aspectos variables»<sup>460</sup>; con una diferencia fundamental, y es que la prohibición no se opone «en nosotros», no es inmanente, sino que se *impone* por nosotros a los otros, es dialécticamente agonística y, como decimos, guiada por el principio de perfeccionamiento del sadismo. No hay por ello nada *en nosotros* que se oponga a la libertad sexual, ello es sólo un saldo de nociones como el pecado original, por el contrario, la prohibición misma es sólo parte de un perfeccionamiento de nuestro sadismo como patente de *nuestra absoluta soberanía sexual*.

## §11 *Skull cups*

*Bebo hidromiel en cráneos...*<sup>461</sup>

Walt Whitman

---

<sup>460</sup> *Ibid.* p.55

<sup>461</sup> Whitman, Walt. *¡Oh, capitán! ¡Mi capitán!* Traducido por Francisco Alexander. Madrid: Mondadori, 1998. p.43

Posteriormente señala Bataille que «desde el primer momento, las prohibiciones respondieron, al parecer, a la necesidad de expulsar la violencia fuera del curso habitual de las cosas»<sup>462</sup>, lo que también va en contra del principio de perfeccionamiento del sadismo, que determina que las prohibiciones son creadas para el refinamiento de su violencia en orden a su mayor placer: las prohibiciones no son creadas para expulsar la violencia del orden social, sino para administrarla e incrementarla según el placer del sadismo que las impone.

Enseguida, también en *El erotismo*, Bataille expone lo siguiente, que transcribimos en toda su extensión para su análisis:

«La muerte de uno es correlativa al nacimiento de otro; la muerte anuncia el nacimiento y es su condición. La vida es siempre un producto de la descomposición de la vida. Antes que nada es tributaria de la muerte, que le hace un lugar; luego, lo es de la corrupción, que sigue a la muerte y que vuelve a poner en circulación las sustancias necesarias para la incesante venida al mundo de nuevos seres.

Sin embargo, la vida no es por ello menos una negación de la muerte. Es su condena, su exclusión. Esta reacción es más fuerte en la especie humana que en ninguna otra. El horror a la muerte no solamente está vinculado al aniquilamiento del ser, sino también a la podredumbre que restituye las carnes muertas a la fermentación general de la vida. De hecho, la oposición radical sólo se desarrolló a partir del profundo respeto ligado a la representación solemne de la muerte, tal como se da en la civilización idealista. El horror inmediato mantenía —vagamente al menos— la conciencia de una identidad entre el aspecto terrorífico de la muerte, con su corrupción maloliente, y esa condición elemental de la vida que nos revuelve las tripas. Para los pueblos arcaicos, el momento de la angustia extrema está ligado a la fase de descomposición: los huesos blanqueados ya no tienen el aspecto intolerable de las carnes corrompidas, que sirven de alimento a los parásitos. De una

---

<sup>462</sup> *Ibid.* p.59

manera confusa, los supervivientes ven, en la angustia provocada por la corrupción, una expresión del rencor cruel y del odio de que son objeto por parte del muerto, y que los rituales del duelo tienen como objeto apaciguar. Pero luego piensan que los huesos blanqueados responden al apaciguamiento de este odio. Esos huesos, que les parecen venerables, introducen una primera apariencia decente —solemne y soportable— de la muerte. Ese aspecto es aún angustiante, pero ya no posee el exceso de virulencia activa de la podredumbre.»<sup>463</sup>

Pero el ser humano primitivo no se “horrorizó” ante la muerte, por el contrario, el ser humano abrazó la muerte con una fascinación que ningún animal poseía antes que él, y la abrazó en todos los sentidos, auscultó todos los recovecos de su alma, analizó todos sus placeres, midió todas sus reacciones, mientras se entregaba impávido a las mayores carnicerías humanas. Resulta paradójico que el mismo Bataille que subraya que la clave del erotismo está en una frase de Sade<sup>464</sup>, desarrolle paralelamente unas tesis sobre su origen que al mismo tiempo la traicionan. Pues efectivamente, la muerte se asimila asociándola a una idea libertina, por ello, el ser humano primigenio, ante la conciencia de la muerte sólo encontró la fórmula de su existencia en *la muerte como fiesta*, así tomó el toro por los cuernos, pues esa fiesta era la de la caza de hombres, era la fiesta que sacralizaba nuestro sadismo. El horror en el tratamiento de la muerte es precisamente el que nosotros inspiramos a los animales, pero no el que ella inspira en nosotros, por el contrario, sólo nosotros ciframos en ella nuestro placer: la mayor religión de la Tierra tiene por signo una cruz, un homicidio, y bajo ese signo venció nuestro sadismo. De hecho el principal ritual cristiano repite arqueológicamente el tratamiento del sadismo primordial, es decir, la cacería, el apresamiento, la tortura y el consumo de la víctima humana, en este caso el «cuerpo de Cristo»; en efecto, el creyente se asume en el rito primero como *asesino de Cristo* —quien muere por su *culpa*— y luego como su consumidor: se trata evidentemente de una representación prístina de nuestro sadismo.

---

<sup>463</sup> *Ibid.* pp.59-60

<sup>464</sup> *Cfr.* «No hay mejor medio para familiarizarse con la muerte que aliarla a una idea libertina.» Sade, D.A.F, citado por Bataille en *Ibid.* p.16

Por ello mismo, no es psicológicamente verosímil sostener que el ser humano primitivo «retrocedía» ante la carne muerta, que el muerto era primordialmente entregado a la putrefacción, por el contrario, el muerto primordial era entregado a la consumición *antes* de su putrefacción; y es que es preciso reconocer que si pudo haber un *tabú primordial*, un tabú casi esencialmente animal, es precisamente aquél que se horroriza ante el desperdicio, que lo prohíbe, una conducta que compartíamos con todos los animales: el animal no desperdicia sin angustia. Hay que imaginar en tal sentido al primer ser humano ahíto de cadáveres humanos y animales cuya putrefacción únicamente llegaba a molestar, pero nunca horrorizaba. Ello es en efecto lo que muestran recientes y numerosas investigaciones arqueológicas sobre el canibalismo entre los primeros homínidos, desde al menos el Neanderthal y hasta bien entrada la historia civilizatoria:

«The number of recognised occurrences of prehistoric human cannibalism in the old world has increased in the past few years. The increase in findings of human assemblages promotes a greater understanding of this behaviour and enables us to identify different aspects of it. Prehistoric cannibalism has been linked to intergroup violence, possible periods of starvation, and funerary contexts. Ritualistic behaviour can be associated with the first and last of these situations. In archaeological assemblages, however, it is not always possible to identify the ritualistic treatment. Many ceremonies with symbolic connotations do not necessarily become archaeologically visible. In addition, different treatments may be equifinal with events in which *the consumption of human flesh is not related to any other deeper feelings.*»<sup>465</sup>

«It appears that human cannibalism has been carried out during most prehistoric and historic periods. Several Homo species, including Homo

---

<sup>465</sup> Marginedas, F., Rodríguez-Hidalgo, A., Soto, M., Bello, S.M., Cáceres, I., Huguet, R., Saladié, P. “Making skull cups: butchering traces on cannibalised human skulls from five European archaeological sites”. *Journal of archaeological science*. Vol. 114, 2020, pp.2-3. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.jas.2020.105076> (las cursivas son nuestras)

sapiens and other ancestral hominin species, practised this type of consumption, which is associated with a wide range of behaviours.»<sup>466</sup>

«A relationship between *who ate* and *who was eaten* has been established that is similar to the hunter-versus-prey relationship. We are looking at hunting strategies to obtain and consume human meat as a frequent and habitual action, making *H. antecessor* the most numerous species (according to the minimum number of individuals) in this association.»<sup>467</sup>

De hecho, en la mayoría de los sitios arqueológicos analizados en Europa occidental, desde el *homo antecessor* hasta la edad de bronce, la frecuencia de modificaciones antropogénicas de restos humanos posiblemente debidas al canibalismo es tan alta, que casi siempre excede el 20%:

«The fact that cannibalism remains a relatively unknown behaviour makes it interesting to report on all assemblages. The discovery of new areas and their analysis will allow us to establish general interpretations and solve current problems involving the identification and classification of cannibalism.

If we take as a reference the characteristics of exposed sets, we can see numerous, common taphonomic features. In most sets, the frequency of anthropogenic modifications is very high, often exceeding 20%. This percentage is higher than that identified by Turner and Turner (1999) in the American Southwest deposits. However, Orschiedt's (2002) argument that a large number of cut marks allows the rejection of acts of human cannibalism in favour of mortuary treatments (without consumption) does not seem valid.

---

<sup>466</sup> Saladié, Palmira; Rodríguez-Hidalgo, Antonio. "Archaeological Evidence for Cannibalism in Prehistoric Western Europe: From Homo Antecessor to the Bronze Age." *Journal of Archaeological Method and Theory*. Vol. 24, no. 4, 2017, p.1035. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/26748351>

<sup>467</sup> Carbonell, Eudald, et al. "Cultural Cannibalism as a Paleoeconomic System in the European Lower Pleistocene: The Case of Level TD6 of Gran Dolina (Sierra de Atapuerca, Burgos, Spain)." *Current Anthropology*. Vol. 51, no. 4, 2010, p.547. Disponible en: <https://doi.org/10.1086/653807>

Indeed, when cut marks are attributable to funeral rituals, cleaning and dismembering of the bodies usually appear less often.»<sup>468</sup>

Era pues el *tabú del desperdicio* el que mandataba primordialmente el “blanqueamiento de los huesos” de que habla Bataille, una angustia animal:

«Los huesos blanqueados ya no abandonan a los supervivientes a la amenaza viscosa y pegajosa que no puede sino provocar asco. Esos huesos ponen fin al emparejamiento fundamental entre la muerte y esa descomposición de la que brota una vida profusa. Pero en un tiempo en que las reacciones humanas primeras estaban más cerca, la reunión de esos dos términos pareció tan necesaria que Aristóteles aún decía que ciertos animales, formados, según creía él, espontáneamente en la tierra o en el agua, habían nacido de la corrupción. El poder que tiene la podredumbre para engendrar es una creencia ingenua que responde al horror, mezclado con atracción, que esa podredumbre despierta en nosotros. Esta creencia está en la base de lo que fue nuestra idea de la naturaleza, de la naturaleza mala, de la naturaleza *que da vergüenza*: la corrupción resumía ese mundo del cual hemos salido y al cual volvemos; en esta representación, el horror y la vergüenza estaban ligados a la vez a nuestro nacimiento y a nuestra muerte.»<sup>469</sup>

Cuando el ser humano se encontró ante la conciencia de muerte no se arrojó como una bestiecilla temerosa, por el contrario, fue un animal tan orgulloso que hizo de esa muerte el *sentido paradójico* de su vida, transformó la conciencia de muerte en la gallardía de su vivir. Es de ese *sentido* del que ha emergido el sadismo como crisol de toda posible humanidad.

Por ello la naturaleza no engendra vergüenza para el hombre a través de la descomposición y la corrupción, pues éstas no provocan horror al hombre primitivo, como considera Bataille; por el contrario, esa corrupción era tan ajena a nuestros conceptos modernos de vergüenza y

---

<sup>468</sup> *Op. cit.* “Archaeological Evidence for Cannibalism in Prehistoric Western Europe...” p.1062

<sup>469</sup> *Op. cit.* *El erotismo*. p.60

náusea que sus frutos eran considerados incluso como un *honor primordial* entre la primera humanidad, un honor que acentúa el orgullo de un triunfo arquetípico, primera representación y espejo de la muerte, el orgullo que señala *ese muerto no soy yo, ese muerto es mi triunfo sobre la muerte*.

En efecto, es ese *triunfo sobre la muerte*, honrado en los cuerpos corrompidos, lo que representan los tzompantlis, las *tzantzas* y un sinnúmero de momias conservadas en todas las latitudes, así como también aquellas cabezas enemigas que según Heródoto los tauros espetaban en picotas, *para su tranquilidad*, sobre el techo de sus casas:

«Entre estos pueblos, los tauros observan las siguientes costumbres. A los náufragos y a los griegos que capturan en el curso de sus correrías marítimas los inmolan a la Virgen de la siguiente manera: una vez realizados los ritos preliminares, golpean en la cabeza a la víctima con una maza. Al decir de unos, acto seguido arrojan el cuerpo precipicio abajo (pues el santuario se alza sobre un precipicio) y clavan la cabeza a un palo; otros, en cambio, coinciden con los anteriores por lo que se refiere al ritual de la cabeza, pero aseguran que el cuerpo no es arrojado desde lo alto del precipicio, sino enterrado. Y por cierto que, según el testimonio de los propios tauros, la divinidad a la que ofrecen sus sacrificios es Ifigenia, la hija de Agamenón.

Por otra parte, con los enemigos que caen en sus manos hacen lo que sigue: les cortan la cabeza, se la llevan a casa y, acto seguido, la espetan en un gran palo, izándola sobre su casa –bien arriba–, generalmente sobre la chimenea. Pues, según ellos, son como guardianes que, desde su atalaya, velan por toda la casa. Estas gentes viven de la rapiña y de la guerra.»<sup>470</sup>

De igual manera, en una gran cantidad de sitios arqueológicos del paleolítico superior del occidente europeo pueden encontrarse cráneos detalladamente manufacturados como copas rituales después de haber sido canibalizados, según actuales publicaciones arqueológicas:

---

<sup>470</sup> Heródoto. *Historia III-V*. IV, 103. Traducido por Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 2020. [edición electrónica]

«Skull cups are singular elements for the identification of ritualistic activities, often in association with cannibalistic events in European prehistory. These elements are characterised by the presence of abundant cut marks and anthropogenic breakage. The spatial distribution of these cut marks shows a particular non-random pattern. The spatial statistics through the georeference of the taphonomic signals as objects inside a delimitate space (bones), allowed us to demonstrate the existence of common patterns in the treatment of the skull in cannibalised contexts from the Badegoulian culture. We demonstrated statistically that skull cups present areas with clustering of cuts. These cut marks are associated mainly with the removal of the scalp and defleshing. According to the data, the location of cut marks is correlated with the functional activities of the butchery process. Nevertheless, the high frequency of cuts set on areas from all skull fragments, suggests a non- dietary finality. [...] According to the number of cut marks, the removal of the scalp and the muscles was meticulous and intensive in all skull cups and at Fontbrégoua. This pattern is repeated from the Magdalenian site of Gough's Cave to the Bronze Age site of El Mirador Cave, providing further evidence of the preparation of the skulls for their possible ritualization. The intensive removal of the tissue indicates the intentionality to preserve the cranial vault in contexts where cannibalism events had been identified. The preparation of skull cups can be related to a ritual treatment of the human heads in these archaeological contexts.»<sup>471</sup>

Hay que imaginar en tal sentido una Europa hirviente de sadismo ya desde el paleolítico superior, llena de cavernas y *Sillings prototípicos* en donde los seres humanos primordiales festinaban el perfeccionamiento de su sadismo cazándose los unos a los otros, canibalizándose y brindando con los cráneos de sus enemigos, algo que por otro lado parece

---

<sup>471</sup> *Op. cit.* "Making skull cups: butchering traces on cannibalised human skulls..." p.12

haber sido una costumbre hasta bien entrada la Edad de Hierro, si confiamos también en el testimonio de Heródoto sobre los escitas:

«Estas son, en suma, las costumbres que sobre el particular rigen entre ellos. Y con las cabezas que he mencionado –pero no de todo el mundo, sino de sus peores enemigos– hacen lo siguiente: sierran en una sola pieza el cráneo por debajo de las cejas y lo limpian con sumo cuidado; posteriormente, los pobres, lo cubren por la parte exterior únicamente con una piel de buey sin curtir y lo emplean en esas condiciones; los ricos, en cambio, lo cubren con la piel de buey sin curtir y, además, por dentro le dan un baño de oro, utilizándolo, así decorado, como una copa. Y hacen lo que he dicho incluso con las cabezas de sus deudos, si llegan a enemistarse con ellos y uno logra imponerse a su adversario ante el rey. Cuando a un escita lo visitan huéspedes a quienes tiene en gran estima, les muestra las cabezas en cuestión y les explica que, pese a ser deudos suyos, le hicieron la guerra y que él logró vencerlos, hablando del asunto como si fuese una prueba de hombría.»<sup>472</sup>

Incluso Lord Byron, acaso celebrando inconscientemente a sus más arcaicos antepasados, mandó labrar una copa a partir de un cráneo que fue encontrado en su jardín, grabando en el interior del mismo un poema –«And when, alas! our brains are gone, / What nobler substitute than wine?»... rezan algunas líneas<sup>473</sup>–.

Por ello podemos decir que ese *no* que el hombre opuso a la naturaleza, esencia de lo prohibido, no fue creado como un arredramiento, como una huida ante esa misma naturaleza que le incitaba a la destrucción y la muerte; ese *no* es siempre en realidad un *sí* magnificado, es la administración de ese impulso, es su refinamiento y su acrecentamiento: el *no* de la prohibición es un *sí* al sadismo.

---

<sup>472</sup> *Op. cit. Historia III-V*, IV, 65.

<sup>473</sup> Byron, George Gordon. «*Lines Inscribed Upon a Cup Formed from a Skull*». Disponible en: <https://poets.org/poem/lines-inscribed-upon-cup-formed-skull>

Cuando el primer ser humano se entregó al mundo de la ley lo hizo de la mano de ese impulso y como su instrumento. El ser humano no “dominó” su sadismo a través de lo prohibido, no encontró a través de ella un *sadismo blando* o un *sadismo domesticado*, sino que la prohibición es un instrumento del sadismo para incrementarse y satisfacerse, para perfeccionarse y refinarse, es acaso la fórmula más eficaz para administrar todas y cada una de las irisaciones de placer que el sadismo despierta en la humanidad. En resumen, no existe un “no” que el hombre oponga a la naturaleza arqueológicamente, ese “no” formulado por Bataille es en realidad una negativa a asumir el profundo placer del sadismo primitivo en prohibir, es un “no” al mundo primitivo de lo prohibido, que era en realidad un extático *sí* a todas las formas posibles de sadismo:

«A largo o a corto plazo, la reproducción exige la muerte de quienes engendran; y quienes engendran no lo hacen nunca sino para extender la aniquilación (del mismo modo que la muerte de una generación exige una nueva generación). La analogía, en el espíritu humano, entre la podredumbre y los aspectos variados de la actividad sexual, completa la mezcla entre las náuseas que nos oponen a ambas cosas. Las prohibiciones en las que tomó forma una reacción única con dos fines distintos pudieron ser consecutivas; e incluso es concebible un largo período de tiempo entre la prohibición vinculada a la muerte y la que tiene por objeto la reproducción (las cosas más perfectas suelen formarse a tuestas, por aproximaciones sucesivas). Pero para nosotros su unidad no es menos sensible; para nosotros se trata de un complejo indivisible. Como si el hombre hubiese captado inconscientemente y de una sola vez lo que la naturaleza tiene de imposible (lo que nos es *dado*) cuando exige seres a los que promueve a participar en esa furia destructora que la anima y que nada saciará jamás. La naturaleza exigía que se sometieran ¿qué digo?, que se abalanzaran a esa destrucción. La posibilidad humana dependió del momento en que, presa de un vértigo insuperable, un ser se esforzó en decir que *no*.»<sup>474</sup>

---

<sup>474</sup> *Op. cit. El erotismo.* pp.65-66

El ser humano primitivo no dijo *no* a ese arcaico mundo dionisiaco que exigía su muerte como condición para su vida, no se alejó atemorizado ante ese cáliz; por el contrario, el primer hombre bebió la vida y la muerte como una sola fórmula de existencia e hizo de ella *lo sagrado*, vio en la conciencia de muerte la fórmula para colocarse más allá del bien y del mal –no para decir *no*–, vio en ella, más allá de toda individuación, una trascendencia inmanente a la vida que debía ser *festejada*, consagrada en todas las expresiones de su espíritu. En la manera de festejar eso está la historia entera de la civilización.

El mundo de la razón no «se sostiene» en las prohibiciones, como señala Bataille<sup>475</sup>, sino que las prohibiciones son posteriores a ese mundo: es la razón la que sostiene a las prohibiciones; ellas no son el fundamento de la razón sino un producto refinado de su sadismo destinado a multiplicarlo, a elevarlo a cotas máximas, casi imposibles de satisfacción –como por otro lado todos sus *instrumentos*–. De ahí que las prohibiciones no sean en absoluto racionales, sino más bien absolutamente arbitrarias, pues no puede encontrarse en ellas la razón que las fundó, sino únicamente el sadismo que las impuso a través de esa razón: la razón es un instrumento del sadismo cuya única *regularidad* es su placer. El sadismo funda la razón para sostener su violencia, su guerra perpetua; por eso podemos decir que el sadismo es la paradoja de la razón, del *lógos*.

## §12 Un animal con derecho a ser dios

No es que la prohibición no se dé en los límites de la razón y que por ello no estén condenadas, eliminadas las guerras, como sostiene Bataille, sino que la prohibición se da dentro de los límites del sadismo y en esa medida la incita, la contiene y dicta todo *ius belli*. Nuevamente en este caso, Bataille parece encontrar un principio fatalista de la razón, de la prohibición y del trabajo, algo que determine *más allá del placer* sus condiciones de existencia dentro de la humanidad primitiva. Pero nosotros pensamos por el contrario que es sólo dentro de la

---

<sup>475</sup> «...las prohibiciones, en las que se sostiene el mundo de la razón, no son, con todo, racionales.» *Ibid.* p.67

ecuación del placer del sadismo que es posible explicar aquellos movimientos primigenios de la conciencia humana que prohíbe y legisla. Bataille dice:

«Si la prohibición se diera dentro de los límites de la razón, significaría la condena de las guerras y nos colocaría ante una elección: o bien aceptar esa condena y hacer cualquier cosa para evitar que los ejércitos pudieran dar la muerte; o bien hacer la guerra y considerar la ley como algo falso y sin valor. Pero las prohibiciones, en las que se sostiene el mundo de la razón, no son, con todo, racionales. Para empezar, una oposición tranquila a la violencia no habría bastado para separar claramente ambos mundos. Si la oposición misma no hubiese participado de algún modo en la violencia, si algún sentimiento violento y negativo no hubiese hecho de la violencia algo horrible y para uso de todos, la sola razón no hubiera podido definir con autoridad suficiente los límites del deslizamiento. Sólo el horror, sólo el pavor descabellado podían subsistir frente a unos desencadenamientos desmesurados. Tal es la naturaleza del *tabú*: hace posible un mundo sosegado y razonable, pero, en su principio, es a la vez un estremecimiento que no se impone a la inteligencia, sino a la *sensibilidad*; tal como lo hace la violencia misma (la violencia humana no es esencialmente efecto de un cálculo, sino de estados sensibles como la cólera, el miedo, el deseo...).»<sup>476</sup>

En efecto, es sólo un fatalismo del *pathos*, de la sensibilidad –sobre todo de la sensibilidad psicológica–, lo que lleva a Bataille a decir que la prohibición participa de la violencia porque «si algún sentimiento violento y negativo no hubiese hecho de la violencia algo horrible y para uso de todos, la sola razón no hubiera podido definir con autoridad suficiente los límites del deslizamiento», como si la razón misma no fuera un instrumento para ejercer la mayor violencia, como si la razón como origen mismo de la mayor violencia fuera por antonomasia una *contradictio in adjecto*. En pocas palabras, las palabras anteriores significan que sólo una violencia esencialmente *exterior al ser humano* pudo determinar la violencia de la

---

<sup>476</sup> *Op. cit. El erotismo*. pp.67-68

prohibición, y es a ello a lo que nosotros llamamos principio fatalista de la prohibición, pues desde este punto de vista se elimina el placer del sadismo en prohibir que es precisamente, según nuestra tesis, la única positividad y el auténtico contenido de la prohibición. En efecto, no es el “horror” o el “pavor descabellado” lo que da origen a la prohibición y la moral, sino el placer del sadismo. Bataille dice enseguida:

«Debemos tener en cuenta el carácter irracional que tienen las prohibiciones si es que queremos comprender que sigan ligadas a una cierta indiferencia para con la lógica. En el campo de lo irracional, donde nuestras consideraciones nos encierran, debemos decir: «A veces una prohibición intangible es violada, pero eso no quiere decir que haya dejado de ser intangible». Hasta podríamos llegar a formular una proposición absurda: «La prohibición está ahí para ser violada». Esta proposición no es, como parecería, una forma de desafío, sino el correcto enunciado de una relación inevitable entre emociones de sentido contrario. Bajo el impacto de la emoción negativa, debemos obedecer la prohibición. La violamos si la emoción es positiva. La violación cometida no suprime la posibilidad y el sentido de la emoción de sentido opuesto; es incluso su justificación y su origen. No nos aterrorizaría la violencia como lo hace si no supiésemos o, al menos, si no tuviésemos oscuramente conciencia de ello, que podría llevarnos a lo peor.»<sup>477</sup>

Mas nosotros pensamos por el contrario que la prohibición sí es un desafío, acaso el desafío más primordial, aquél que empeña la propia vida, pues es de sobra conocido que dentro de todos los sistemas de prohibición la muerte del transgresor es siempre el *summum* de sus expresiones. Esto significa que la proposición «la prohibición está ahí para ser violada», no es de ninguna manera «el correcto enunciado de una relación inevitable entre emociones de sentido contrario» sino que no hay ninguna contradicción entre ambas emociones. El ser humano primitivo sabía que la condición de su propia vida era *su violencia*, por lo que hay un placer enorme tanto en practicarla como en gozar sus frutos: esos supuestos frutos de la

---

<sup>477</sup> *Ibid.* p.68

paz son en realidad los de la victoria. Por ello es posible señalar que la violencia no nos aterroriza de ninguna manera, sino que es el origen de nuestros máximos placeres.

Ahora bien, Bataille dice enseguida:

«La proposición «La prohibición está ahí para ser violada» debe tornar inteligible el hecho de que la prohibición de dar la muerte a los semejantes, aun siendo universal, no se opuso en ninguna parte a la guerra. ¡Estoy seguro incluso de que, sin esa prohibición, la guerra es imposible, inconcebible! Los animales, que no conocen prohibiciones, no han concebido, a partir de sus combates, esa empresa organizada que es la guerra. La guerra, en cierto sentido, se reduce a la organización colectiva de impulsos agresivos. Como el trabajo, está organizada colectivamente; como el trabajo, posee un objetivo, responde a un proyecto pensado por quienes la conducen. Pero no podemos decir que por ello haya una oposición entre la guerra y la violencia. La guerra es una violencia *organizada*. Transgredir lo prohibido no es violencia animal. Es violencia, sí, pero ejercida por un ser susceptible de razón (que en esta ocasión pone su saber al servicio de la violencia). Cuando menos, la prohibición es tan sólo el umbral a partir del cual es posible dar la muerte a un semejante; colectivamente, la guerra está determinada por el franqueamiento de ese umbral.»<sup>478</sup>

La religión, desde este punto de vista, no es más que el carácter más ostensible de la ritualización del sadismo vencedor, y sus fiestas son aquellas ocasiones en que su *pathos de la distancia* encuentra su máxima satisfacción; ésa es la razón estricta de que en la fiesta religiosa la transgresión sea *permitida*, pues esa fiesta es esencialmente su práctica por parte de los vencedores y sus secuaces *ante los vencidos*. El carácter *sagrado*, por lo tanto, desde la arqueología del sadismo, no puede ser sino simplemente *el derecho a lo prohibido* que el vencedor se arroga para sí mismo, él tiene derecho al mundo de lo prohibido porque se ha

---

<sup>478</sup> *Ibid.* pp.68-69

divinizado ante los hombres, y se ha divinizado a través de su sadismo. La irracionalidad de lo sagrado, su carácter fundamentalmente ilógico proviene entonces de la máxima extensión del dominio de *un* sadismo, de la inclusión de sus rituales de prohibición en cada fibra del cuerpo social de los vencidos a través de él, hasta la imposición de su máxima irracionalidad para desquiciamiento de los mismos, que son precisamente aquellos que no tienen derecho a la divinidad sino sólo al espectáculo de su violencia; en pocas palabras, las religiones organizadas, institucionalizadas, son la *salida ritual* de las orgías de sangre que eran aquellas habitaciones de los *Sillings primordiales*, son su manifestación más cínica ante el cuerpo social sojuzgado; por ello ese carácter de dominación absoluta es el *a priori* de toda institución religiosa, sin él no puede manifestarse, y por ello las religiones organizadas son esencialmente posteriores al mundo del trabajo colectivo; antes de él, en efecto, no había necesidad de hacer ostensible el carácter sagrado del vencedor, pues la propia ceremonia del sadismo ocurrida en el interior de sus cavernas le ratificaba ya como un dios en la medida en que *nada* quedaba fuera de la órbita de su manifestación, es decir en tanto que no existía un saldo de vencidos, de *ciudadanos* que no fueran testigos del poder de su sadismo victorioso; éste es también el nacimiento del *teatro del sadismo*: se trata de ratificar ritualmente el carácter divino del vencedor, es decir, su *derecho a todo*. Los primeros dioses, en efecto, son los vencedores primordiales de la humanidad, los primeros reyes, pero no los relámpagos, las estrellas y las catástrofes: el ser humano primigenio no se vio a sí mismo como un animal asustadizo e ingenuo, sino como *un animal con derecho a ser dios*, un derecho que se gana a través del sadismo, o dicho en otras palabras, *el sadismo es nuestro derecho a ser dioses*.

Por ello mismo, las grandes fiestas religiosas del hombre primitivo no consisten de ninguna manera en ese derroche compartido del que habla Bataille, pues esos fastos, ese oro derramado y esos toros asados, no forman parte, como ya hemos dicho, de ninguna clase de oposición o dialéctica entre aquello que le horroriza y aquello que le atrae, ya que no hay contradicción entre esas emociones en el sadismo primordial; por el contrario, lo que «horroriza» es propiamente *lo que más nos atrae*, lo que más prístinamente guía nuestros pasos y deseos, pero Bataille dice:

«La sociedad humana no es solamente el mundo del trabajo. Esa sociedad la componen simultáneamente –o sucesivamente– el mundo *profano* y el mundo *sagrado*, que son sus dos formas complementarias. El mundo *profano* es el de las prohibiciones. El mundo *sagrado* se abre a unas transgresiones limitadas. Es el mundo de la fiesta, de los recuerdos y de los dioses.

Esta manera de ver las cosas es difícil; en el sentido de que *sagrado* designa a la vez ambos contrarios. Fundamentalmente es *sagrado* lo que es objeto de una prohibición. La prohibición, al señalar negativamente la cosa sagrada, no solamente tiene poder para producirnos –en el plano de la religión– un sentimiento de pavor y de temblor. En el límite, ese sentimiento se transforma en devoción; se convierte en adoración. Los dioses, que encarnan lo *sagrado*, hacen temblar a quienes los veneran; pero no por ello dejan de venerarlos. Los hombres están sometidos a la vez a dos impulsos: uno de terror, que produce un movimiento de rechazo, y otro de atracción, que gobierna un respeto hecho de fascinación. La prohibición y la transgresión responden a esos dos movimientos contradictorios: la prohibición rechaza la transgresión, y la fascinación la introduce.

Lo prohibido, el tabú, sólo se oponen a lo divino en un sentido; pero lo divino es el aspecto fascinante de lo prohibido: es la prohibición transfigurada. La mitología compone –y a veces entremezcla– sus temas a partir de estos datos. Sólo el aspecto económico de estas oposiciones permite introducir una distinción clara y evidente entre ambos aspectos. La prohibición responde al trabajo, y el trabajo a la producción. Durante el tiempo *profano* del trabajo, la sociedad acumula recursos y el consumo se reduce a la cantidad que requiere la producción. Por excelencia, el tiempo *sagrado* es la fiesta. La fiesta no significa necesariamente, como la que sigue a la muerte de un rey a la que me he referido, un levantamiento en masa de las prohibiciones; ahora bien, en tiempos de fiesta, lo que está habitualmente prohibido puede ser permitido, o incluso exigido, en toda ocasión. Hay entre el tiempo ordinario y la fiesta una subversión de los valores cuyo sentido subrayó Caillois. Desde una consideración económica, la fiesta consume en su prodigalidad sin medida

los recursos acumulados durante el tiempo del trabajo. Se trata en este caso de una oposición tajante. No podemos decir de entrada que la transgresión sea, más que lo prohibido, el fundamento de la religión. Pero la dilapidación funda la fiesta; la fiesta es el punto culminante de la actividad religiosa. Acumular y gastar son las dos fases de las que se compone esta actividad. Si partimos de este punto de vista, la religión compone un movimiento de danza en el que un paso atrás prepara el nuevo salto adelante.»<sup>479</sup>

Sin embargo, esta «subversión de valores» de la fiesta es tan sólo el carácter más ostensible del *derecho a todo* del vencedor, es decir de su divinidad, y por lo tanto no se trata de que las masas sojuzgadas participen de esa subversión sino sólo subsidiariamente, en la medida únicamente en que aquello les torture, les atice; en la fiesta el vencedor *comparte* sólo para que el vencido sepa de qué estará privado el resto del tiempo, con lo que tiene exactamente la misma función que la prohibición, el *potlatch* y los objetos suntuarios: garantizar un estado permanente de tensión en el vencido, dirigir su odio, incrementarlo, para finalmente conseguir el más violento estado de cacería de seres de humanos en el que se goce un sadismo vencedor.

La religión no es, por lo tanto, aquella válvula de escape de las masas en que lo acumulado se gasta para su satisfacción luego de que han sido orilladas a los trabajos más inverosímiles, por el contrario, la religión como gran ritualización del sadismo ocurre para que las masas esclavizadas observen cómo aquello que fue el fruto de su tortura, de su trabajo, es dilapidado ante sus ojos para satisfacción de los vencedores, para su exclusivo gozo y para que se asista a la evidencia de que por lo tanto su *tripalium* será infinito. Por ello el sadismo es la razón, como hemos dicho ya, de que la laboriosidad humana no tenga límites: es la insaciabilidad del sadismo lo que determina la infinitud del trabajo humano. El vencedor comparte su presa con el vencido sólo en la medida en que ese *goce calculado* le haga sufrir posteriormente, es a través de ese sufrimiento que se genera la veneración, la *fe*, es decir, la inútil esperanza en que algún día Dios compartirá el mundo con nosotros.

---

<sup>479</sup> *Ibid.* pp.72-73

La *fe* proviene entonces de esa común partición del vencido, de esa compartición de la presa: es la esperanza puesta en que algún día el *dios* vencedor compartirá su sadismo. De ahí que las grandes y más primitivas ceremonias religiosas sean ceremonias de victoria que implican la participación sacrificial de los vencidos, de los prisioneros.

Lo sagrado nombra aquello que son los contrarios para el esclavo *en el vencedor*, pero esa contradicción fue en principio impuesta por éste, para él no existe contradicción alguna entre el horror, la violencia y la fascinación porque todas esas emociones le pertenecen por entero, él las administra, las dosifica y las acumula para su placer.

### §13 La cacería de la prohibición

Así pues, «la prohibición está ahí para ser violada» porque es la invocación a la guerra, a la cacería, su permanencia en el estado de prohibición no violada es la marca más ostensible de una sociedad *enteramente sojuzgada*, una sociedad que luego de ser vencida *ya no acepta el envite* de sus vencedores, quienes por principio imponen las prohibiciones. Ese juego es *enteramente aburrido*, por lo que las prohibiciones están diseñadas para atacar las más pequeñas fibras de rebeldía de un ser humano, para incitarlas a través del medio paradójico de su coerción, para ver hasta dónde resiste, hasta cuándo salta y da la cara, para comenzar nuevamente la cacería, la persecución. Esto significa que mientras mayor *paz* haya, mayor será la violencia, la minuciosidad y la extensión de las prohibiciones, como demuestra por otro lado la historia.

Las prohibiciones son un medio de continuar incitando a la guerra entre los vencidos, torturándolos al máximo, acorralándolos, delimitándolos hasta niveles absurdos e inconcebibles; por ello son irracionales, ése es su fundamento: desquiciar al vencido, ponerle banderillas, invitarlo a que se levante para finalmente conducirlo hacia el archipiélago del sadismo vencedor que o lo volverá a someter o lo asesinará, siempre en la medida en que ese sometimiento y ese asesinato *perfeccionen* ese sadismo, lo multipliquen, lo inciten y

satisfagan; por ello también el origen de la irracionalidad de las prohibiciones no es el horror ante la violencia sino el placer en la misma.

La guerra, en tal sentido, no es «la organización colectiva de impulsos agresivos», pues la agresividad y la guerra, como ya hemos señalado, sólo puede ser una función del sadismo, está vacía sin él, obedece a él, por lo que lo más correcto es señalar que *la guerra es una organización del sadismo*, y que por ello el mundo de lo prohibido, el trabajo, la ley que lo impone, la política y en general el llamando *mundo de la paz*, no son sino continuaciones por otros medios de esa guerra organizada del sadismo, son medios para *reactivar* su estado más violento. La prohibición no existe para garantizar el estado de paz sino para reactivar el estado de guerra, de piratería, de pillaje y en general de toda clase de *caza de seres humanos*<sup>480</sup>.

La transgresión es la exclusión de facto del grupo de los vencidos, y ése es el origen del sentimiento de culpa, la sospecha de si se ha traicionado a los vencidos al pasarse al bando de los vencedores o de los posibles *nuevos* vencedores, es decir los rebeldes. El que transgrede deja de acatar la prohibición y sigue las reglas de la guerra, está lanzado a un mundo infinitamente más alerta, pues *declara* así su guerra contra el vencedor o se une a él, quien por otro lado, en tanto que tal, nunca deja de hacer la guerra por otros medios: de cualquier manera el transgresor está colocándose en un límite, el mismo límite que hay entre el territorio enemigo y el “propio” –el territorio al que el vencido fue condenado–. Por ello cuando el soberano muere –es decir, el vencedor de vencedores, el vencedor por antonomasia–, no tiene nada que ver una supuesta prevalencia social de que «parecía por su esencia haber triunfado sobre la muerte»<sup>481</sup> lo que desencadena el desorden absoluto, sino el hecho mismo de que *no hay ley* pues no hay ya contra quien hacer la guerra, contra quien levantarse: los vencidos se entregan entonces a su propio sadismo. Al respecto, Bataille también señala que:

---

<sup>480</sup> La «prohibición de las drogas» y la consecuente «guerra contra las drogas» es un caso muy evidente en que la prohibición existe para reactivar la mayor violencia organizada del sadismo.

<sup>481</sup> *Op. cit. El erotismo*. p.70

«Mientras el cuerpo del rey era presa de una agresiva descomposición, la sociedad entera estaba en poder de la violencia. Una barrera que se había mostrado impotente para proteger la vida del rey ante la virulencia de la muerte no podía oponerse eficazmente a los excesos que continuamente ponen en peligro el orden social.»<sup>482</sup>

Pero, como ya hemos señalado, la prohibición no es una barrera ante la muerte, sino que es por el contrario la forma en que se administra el sadismo para multiplicación y perfeccionamiento de sí mismo, es la media más eficaz de asegurar la caza, en el doble sentido de *presa* y de *cacería*. Más que ser una barrera ante la muerte, la prohibición es una puerta, un envite a la muerte.

La misma prohibición es una manera de *continuar cazando* al vencido y de asegurarlo al mismo tiempo en tanto que *presa*, es decir, de gobernarlo; pero siempre, como ya se ha dicho, se trata ante todo de asegurar su permanente posición de víctima, de humillarlo, someterle lo mayor posible, banderillearlo, encontrar los últimos resquicios físicos y anímicos de resistencia para averiguar qué fortaleza es ésa y en qué medida puede reactivar *el sadismo organizado* como máxima expresión de sí mismo, como máximo desarrollo de sus posibilidades, es decir para que comience nuevamente la cacería humana, la θήραν τε ἀνθρώπων, la guerra.

Por ello la prisión, que debería ser el supuesto estado máximo de *apresamiento*, técnicamente como un animal cazado, no es nunca la suspensión de ese estado de cacería permanente dirigido a asegurar el restablecimiento de su máxima expresión, sino por el contrario un espacio pleno de sadismos, como lo demostró por otro lado Foucault. La *prisión total* es una ficción y una utopía porque implicaría una suspensión absoluta de todo sadismo ejercido sobre el preso, pero ésa es precisamente la *función penitenciaria*, asegurar no sólo una reactivación de la mayor expresión de la cacería humana para mayor provecho del sadismo

---

<sup>482</sup> *Ibid.* p.71

que se impuso, sino descubrir, *saber* cómo se puede torturar mejor, excitar mejor el dolor de los otros, de los *ciudadanos libres*: es sobre ese saber que se erigieron las ciencias humanas.

El *preso* nunca lo es totalmente pues nunca es muerto totalmente –aunque se tengan las mayores *prerrogativas* para asesinarlo en prisión–, característica esencial de la presa, y mientras no lo esté se pueden imaginar sobre él una cadena indefinida de sadismos destinados a *reactivarlo*, a buscar sus resistencias, *su dolor*: se abre todo un campo de investigación del sadismo, pues sobre el preso se pueden extender aún más los límites de la muerte, en la medida en que él ya declaró su guerra, su rebeldía: es un prisionero de guerra. Por ello la prisión no puede imaginarse como un estado de excepción de esa continuación de la caza que es el mundo de lo prohibido. El preso, que *parecía ya cazado*, es en realidad sólo sometido a otras continuaciones de esa misma cacería diseñada por los vencedores para satisfacción del profundo placer de su sadismo.

#### §14 El *quantum* de sadismo

Aquello que contiene el mayor *quantum* de sadismo es lo que consideramos como sagrado o *caro*, y la mayor forma de *concentrar el sadismo* es a través de la esclavización lo más ordenada posible del vencido; eso es lo que simbolizan el oro, los diamantes y en general toda clase de *lujo*: no el derroche, no el gasto, sino su mayor contenido de sadismo, en este caso expresado a través de la tortura del trabajo organizado. Lo que nos deslumbra, lo que nos fascina en el gasto y el lujo, es prístinamente su sadismo.

Un *quantum* de sadismo es la alegorización de un trabajo o una *θήραν τε ἀνθρώπων* como medida del perfeccionamiento del sadismo que los origina. Todo *objeto* suntuario es la alegoría de un sadismo producida a través de la guerra o a través de la tortura organizada del trabajo, representada por cualquiera de ellas. En pocas palabras, un objeto suntuario sólo adquiere valor en función del sadismo que lo produce, de ahí que casi todos los *templos* sean en realidad *templos al sadismo*. El verdadero *misterio* que emana del mundo suntuario reside en *adivinar* en qué clase de sadismo se originan sus objetos, se trata por ello, en principio, de

grandes catalizadores de la imaginación del sadismo, y que rodean por ello *imperativamente* sus expresiones, sus ritualizaciones.

Por ello, el *gasto* sólo es tal en relación directa del *quantum* de sadismo que *acumula*, es decir, nunca hay realmente *gasto* por sí mismo sino únicamente en función exponencial de nuestro sadismo. Nunca hay propiamente desperdicio. No hay *gastos improductivos*, pues todos los gastos, incluso aquellos aparentemente productivos en términos de *necesidad*, están encaminados a producir el sadismo. No hay mundo de la necesidad. Todos los gastos son gastos productivos de sadismo.

La proporción exponencial entre el sadismo y el gasto al que da sentido, es decir la ascendencia absoluta del primero, como su *a priori*, a pesar de resultarnos tan desconcertante, era algo evidente para el hombre primitivo en la medida en que era la única forma de *saldar* el tabú animal del desperdicio: el sadismo fue la única forma en que el animal humano pudo administrar justificadamente la inmensa posibilidad de derroches y fiestas que el mundo primitivo le presentaba; el sadismo fue la *ofrenda primigenia* a ese mundo por parte del primer ser humano, la gran justificación del lujo, de los gastos suntuarios primitivos y de las consagraciones a través de ellos, así pudo consagrarse la conciencia humana a tareas que iban más allá de toda asunción material de la necesidad, de todo principio de utilidad, así emanaron arqueológicamente del sadismo tanto la religión, como la cultura, las artes, las ciencias: el sadismo fue el crisol del espíritu humano.

Y es que no hay gastos improductivos porque no hay gastos propiamente «productivos», es decir que no hay gastos en términos del principio de utilidad, pues éste es en realidad siempre subsidiario del principio de perfeccionamiento del sadismo: el principio de utilidad es un subterfugio del sadismo vencedor. O todos los gastos son improductivos en términos del principio de utilidad –y por tanto, *no hay gasto*– o todos los gastos son productivos *sólo* en términos del principio de perfeccionamiento del sadismo –y por tanto, *tampoco hay gasto aquí*–: en ambos casos sólo existe el *a priori* del sadismo. El propio concepto de *gasto* es un subterfugio del sadismo: está contenido en él como su secreto.

Parafraseando a Nietzsche podemos decir que *todo acontecer a partir de intenciones puede ser reducido a la intención de perfeccionar el sadismo*.<sup>483</sup> El sadismo es el contenido de la voluntad de poder, todo poder puede ser reducido a voluntad de sadismo. El sadismo es el secreto del poder, lo cual significa doblemente que el sadismo oculta sus secretos y que sin sadismo no hay poder, que es anterior a éste.

El sadismo siempre se perfecciona, no hay movimiento histórico que no obedezca a este principio; todo “progreso” puede ser medido siempre según el principio de perfeccionamiento del sadismo, siempre lo expresará; pero también toda ruina, toda “involución”, toda guerra y catástrofe originada en intenciones, todo pogromo; nuestros *auschwitz* y nuestros *gulags* arquetípicos, nuestros *terrorismos* primordiales, todo ello expresa igualmente un perfeccionamiento del sadismo; de ambos movimientos siempre surgen *nuevas tecnologías del sadismo*, nuevos instrumentos para su perfeccionamiento, para su irrisación dentro de todo el cuerpo social; de ambos surgen nuevas fuentes para excitar *nuestro dolor y nuestro placer*, son ambos campos primordiales de ejercicios del sadismo; no hay heterogeneidad o contradicción para el sadismo entre la guerra y la paz, ambos son espacios que le ofrecen la oportunidad de perfeccionarse, de acumular las tecnologías necesarias para incrementar su profundo placer. No se escapa al dominio del sadismo sino perfeccionándolo uno mismo, es decir, no se escapa: el sadismo se perfeccionará *en nosotros o a través de nosotros*. Es ello lo que podríamos llamar el *principio de inmanencia del sadismo*: nunca salimos del sadismo, nos es inmanente, y ello ocurre hasta en las más esenciales relaciones económicas, pues no hay nunca un intercambio, ni un gasto, ni un lujo, que no involucren de forma esencial una altísima dosis de sadismo: es éste su *causa prima*.

Por lo anterior, todo aquello que Bataille llama «el lujo, los duelos, las guerras, la construcción de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa»<sup>484</sup>, rotulándolos como *gastos improductivos*, no son sino instrumentos del

---

<sup>483</sup> Cfr. «Todo acontecer a partir de intenciones es reductible a la *intención de un aumento de fuerza –Absicht der Mehrung von Macht–*» Nietzsche, Friedrich. *Fragments póstumos IV*. 2[88]. Traducido por Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008. p.103

<sup>484</sup> *Op. cit. La parte maldita, precedida de La noción de gasto*. p.28.

sadismo diseñados específicamente *para exponenciarlo*, o para decirlo paradójicamente: los gastos son improductivos sólo en proporción exponencial al sadismo que producen. Pues el sadismo no se gasta, sólo se perfecciona. Por ello mismo, no hay propiamente hablando gastos irracionales, en la medida en que la razón misma es uno de los instrumentos esenciales del sadismo y todos los *gastos* existen para producirlo, en pocas palabras, la razón tutela todo gasto para conducir a la irracionalidad del sadismo, por ello todo gasto es propiamente hablando racional aunque su fundamento, el sadismo, sea irracional. El hecho de que, en las novelas de Sade, los máximos derroches vayan acompañados siempre del máximo sadismo, como si éstos lo exigieran, es también una prueba de que el sadismo es condición del gasto.

«El sacrificio de una fortuna, en lugar de la cual se ha preferido un collar de diamantes, es lo que constituye el carácter fascinante de dicho objeto»<sup>485</sup>, escribe Bataille en *La noción de gasto* respecto de las joyas; sin embargo, habría que precisar que ese “sacrificio” no es propiamente el de una fortuna, sino el de personas torturadas mediante un trabajo colectivizado absolutamente absurdo e inútil en orden a manifestar su permanente condición de vencidos; en suma, es sobre las personas que se ejerce un sadismo que a su vez «contienen» los elementos suntuarios, y, por ello mismo, toda «fortuna» no es sino la expresión de una acumulación ingente de sadismo; así, ni el «sacrificio» de los bienes y tesoros, ni el del trabajo, ni mucho menos el del propio trabajador, constituyen nunca una «pérdida» según las intenciones que condujeron a ella, pues en el ejercicio de la misma se ha incrementado y perfeccionado el sadismo, máxime en la «pérdida» del vencido, de su sacrificio, pues en su asesinato se multiplica ostensiblemente el saber del sadismo: todo “mártir del trabajo” es en realidad un *mártir del sadismo*. Es en tal sentido que podemos decir que tampoco hay propiamente un «principio de pérdida»<sup>486</sup>, como señala Bataille, pues ésta viene siempre tutelada por un *principio de acumulación del sadismo* subsidiario de su principio de perfeccionamiento.

Lo mismo ocurre en el caso de las religiones, los cultos y toda forma de sacralización, es decir con la noción de *sacrificio*. Los sacrificios no representan, como ya hemos señalado,

---

<sup>485</sup> *Ídem.*

<sup>486</sup> *Ídem.*

ninguna clase de pérdida en la medida en que sus gastos existen en función del principio de perfeccionamiento del sadismo. Las cosas sagradas no tienen, por ello, «su origen en una pérdida»<sup>487</sup>, como señala Bataille, pues lo que incita a ella es el sadismo; esa “pérdida” siempre incrementa exponencialmente el sadismo, ésa es su función dentro del orden social.

Por ello el hecho de que se sacrifique a los especímenes más jóvenes y bellos no es una forma de expresar la mayor pérdida posible, la pérdida de lo máspreciado, sino que el sadismo que originó esos ritos implicaba el asesinato de beldades vírgenes para mayor satisfacción de quien lo ejercía. La destrucción de bienes, personas o animales viene precedida siempre de una organización estricta del sadismo encaminada a multiplicar cada fibra de sí mismo y excitar en la misma medida a sus arcaicos representantes, ése es también el origen de todo *ritual*, es la organización por la que un sadismo dicta su teatralización absoluta como máxima condición de su placer y mayor extensión de su dominio.

Nada se desperdicia en el sadismo, mucho menos la belleza y la juventud, que son perseguidas por él acuciosamente, casi obsesivamente. En los más bellos y jóvenes se ejerce el mayor de los sadismos posibles, y la cruzada de ese sadismo prístino continúa hasta nuestros días con un perfeccionamiento desbordado, al grado de que casi puede considerarse como uno de los objetivos esenciales de la civilización moderna el sacrificio *lo más pronto posible* de la belleza y la juventud humanas. En efecto, el bello y joven posee el mayor poder posible dentro del orden social, y por ello se ensaña trágicamente el sadismo con él, pues él constituye el máximo origen de rebeldías posibles; sobre él recae la ritualización máxima del sadismo pues él es quien puede reactivar ese estado de sadismo organizado que es la cacería, a través de él ésta se vuelve asimismo bella, derrochadora de la máxima vida, es decir, de la máxima juventud. Todo en la civilización está diseñado para el máximo sacrificio de la máxima juventud y belleza, para *cucar* a sus poseedores, para incitarles a la cacería sadista, pues ellos tienen la mayor fuerza y es por tanto sobre ellos que deben ejercitarse las mayores tecnologías y saberes del sadismo.

---

<sup>487</sup> *Ibid.* p.29

De ahí que el sadismo sea también de manera precisa el crisol prístino de las artes y todas las producciones culturales, que se presentan siempre en función de éste, como su *ritualización*; de hecho, tanto las religiones como las artes y la política pueden ser reducidas a un *principio de ritualización del sadismo* que enuncia que su ejercicio debe ir precedido de un ritual destinado a perfeccionarlo, cuya ostensibilidad y eficacia debe ir al mismo tiempo en proporción al dominio que ejerza ese sadismo, en suma, el sadismo exige siempre un ritual; de ahí que las producciones culturales rodeen también a la guerra ritualmente, tanto previo al combate, como la música y las celebraciones religiosas, como durante el mismo, cuando se hacen presentes sobre todo la ciencia y la tecnología como máximos catalizadores de la violencia, todo ello en orden a perfeccionar el sadismo de quien *ejerce* esa guerra, y que suele no estar en las trincheras, sino gozándolas secretamente. Toda producción cultural ritualiza igualmente la guerra como organización del sadismo.

Incluso, cuando refiriéndose a los artistas Bataille señala que, «en cierta medida, la función creativa compromete la vida misma de quien la asume, puesto que lo expone a las actividades más decepcionantes, a la miseria, a la persecución de sombras fantasmales que sólo pueden dar vértigo, o a la rabia»<sup>488</sup>, podemos decir que todo ello no ocurre sino en función del sadismo, que han sido establecidas las condiciones precisas para que un grupo de seres ritualice así el sadismo del que habrán de gozar otros.

En efecto, cuando pensamos que Bataille dice lo siguiente de los poetas, no imaginamos a Píndaro en estas condiciones, por lo que sólo puede ser un sadismo el origen de las mismas, sólo el sadismo puede servir de arqueología para este *tripalium poético*:

«Es frecuente que el poeta no pueda disponer de las palabras más que para su propia perdición, que se vea obligado a elegir entre un destino que convierte a un hombre en un réprobo, tan drásticamente aislado de la sociedad como lo están los excrementos de la vida apariencial, y una renuncia cuyo precio es

---

<sup>488</sup> *Ibid.* pp.30-31

una actividad mediocre, subordinada a necesidades vulgares y superficiales.»<sup>489</sup>

### §15 Principio de insaciabilidad del sadismo

Enseguida Bataille señala que:

«Una vez demostrada la existencia del gasto como función social, es necesario tomar en consideración las relaciones de esta función con las de producción y adquisición, que son opuestas. Estas relaciones se presentan inmediatamente como las de un *fin* con la *utilidad*. Y, si bien es verdad que la producción y la adquisición, cambiando de forma al desarrollarse, introducen una variable cuyo conocimiento es fundamental para la comprensión de los procesos históricos, ambas no son, sin embargo, más que medios subordinados al gasto. A pesar de ser espantosa, la miseria humana no ha sido nunca una realidad digna de atención en las sociedades porque la preocupación por la conservación, que da a la producción la apariencia de un fin, se impone sobre el gasto improductivo. Para mantener esta preeminencia, como el poder está ejercido por las clases que gastan, la miseria ha sido excluida de toda actividad social. Y los miserables no tienen otro medio de entrar en el círculo del poder que la destrucción revolucionaria de las clases que lo ocupan, es decir, a través de un gasto social sangriento y absolutamente ilimitado. El carácter secundario de la producción y de la adquisición con respecto al gasto aparece de la forma más clara en las instituciones económicas primitivas debido a que el intercambio es todavía tratado como una pérdida suntuaria de los objetos cedidos. El intercambio se presenta así, *en el fondo*, como un proceso de gasto sobre el que se desarrolló un proceso de adquisición.»<sup>490</sup>

---

<sup>489</sup> *Ibid.* p.31

<sup>490</sup> *Ídem.*

Pero no es de ninguna manera cierto que «la miseria humana no ha sido nunca en realidad digna de atención en las sociedades», y mucho menos cierto es que ello se debe a que «la preocupación por la conservación, que da a la producción la apariencia de un fin, se impone sobre el gasto improductivo». Todo sucede exactamente al revés, pues «la miseria humana», el sufrimiento en general, ha sido desde los albores de la humanidad objeto de una atención pormenorizada, insaciable, y acaso sea uno de los rasgos más interesantes del ser humano su casi absoluta pasión por el dolor de su propia especie; de hecho, todo lujo, toda asunción de la vida contraria a la miseria, ocurre únicamente por un sadismo que quiere gozarse en la comparación con la miseria humana, es el *pathos de la distancia* del sadismo el que aquí se goza y satisface.

De la misma forma, «la apariencia de un fin» que tiene la producción, es decir, el trabajo, no proviene de la «preocupación por la conservación», sino, como ya hemos dicho, del principio de perfeccionamiento del sadismo, pues aquí es la propia conservación la que es una apariencia; el ser humano primitivo no tiende de ninguna manera a su conservación sino a su cacería, como ya hemos señalado, y lo hace de manera consciente y libre; es precisamente el juego de su conservación y la búsqueda de su bienestar lo que introduce en el hombre primitivo la sensación de ser una presa, y precisamente una presa de otros hombres, cuyo destino es infinitamente peor al de una presa de los grandes carnívoros, pues es el destino que elige el sadismo del cazador, mismo que además se incrementa exponencialmente con el asesinato del vencido, del cazado, es decir con su *sacrificio* y los rituales que necesariamente lo rodean según el principio de perfeccionamiento del sadismo. Por ello podríamos decir que la búsqueda de la conservación y el *bienestar* es incluso uno de los temores más arcaicos y la auténtica enfermedad de enfermedades, la plaga en sí misma, pues contradice al instinto de caza, que busca esencialmente la caza de aquellos animales humanos y no humanos que precisamente buscan conservarse, conservarse de él mismo, el cazador supremo, el que caza cazadores, seres humanos, el mayor representante del sadismo.

La miseria no ha sido «excluida de toda actividad social» sino que la miseria y la esclavización generalizada son el objetivo prístino de toda organización social “pacífica”,

organización creada por los vencedores sobre una masa de vencidos en orden a satisfacer el profundo placer de su sadismo y a reactivar el estado de su mayor expresión, es decir la abierta cacería de seres humanos y los rituales que el sadismo impondrá a los cazados como *la fiesta*. Toda fiesta primordial es en efecto una actualización del principio de ritualización del sadismo, es su expresión máxima y de ella derivan todos los elementos primigenios de los ritos religiosos.

Por ello mismo, las revoluciones no provienen de que «los miserables no tienen otro medio de entrar en el círculo del poder», sino que, además de que éstas son específicamente alentadas por un sadismo de vencedores que busca su mayor expresión en continuar probándose con el vencido y que así los integra totalmente al poder; “los miserables”, es decir aquellas masas esclavizadas de vencidos obligadas a trabajar y prostituirse ante el vencedor, no buscan con ello integrarse en la actividad social porque han sido excluidas de ella, sino que buscan igualmente la mayor expresión de su sadismo *ante* los vencedores; en definitiva, aquellos “miserables” no tienen nunca otro objetivo que la más completa esclavización de los otros, es decir, el triunfo de su sadismo, su perfeccionamiento más absoluto.

Resulta por lo tanto de una absoluta ingenuidad postular que «ni la guerra ni la esclavitud están vinculadas a los primeros tiempos de la humanidad»<sup>491</sup> y que, hasta mucho después de los orígenes de ésta, «los vencedores no advirtieron la posibilidad de utilizar a los prisioneros, esclavizándolos»<sup>492</sup>, por lo que «la civilización embrionaria se basaba en la actividad de los hombres libres, esencialmente iguales»<sup>493</sup>, siendo la guerra y la esclavitud posteriores a una existencia primigenia y pacífica de “hombres libres”, de hordas de buenos salvajes que pacían tranquilamente sin hacerse ningún daño entre sí. Por el contrario, como ya hemos señalado, la humanidad emergió del profundo placer que le proporcionó el sadismo de cazarse a sí misma, de superarse a sí misma en su sadismo a través de la θήραν τε ἀνθρώπων.

---

<sup>491</sup> *Op. cit. Las lágrimas de Eros. p.75*

<sup>492</sup> *Ibid. p.77*

<sup>493</sup> *Ibid. p.78*

Por ello mismo, no podemos sostener con Bataille que «el nacimiento del erotismo precedió la división de la humanidad en hombres libres y en esclavos»<sup>494</sup>, ello sería perpetuar la falsa idea del buen salvaje y con ello arriesgamos la comprensión toda del fenómeno de la vida, ¿pues cómo podría un animal como nosotros, la forma de vida más terrible, el mejor depredador conocido, entregarse a *una comprensión de la vida* elidiendo la comprensión de *su sadismo*, que es precisamente el signo distintivo de *su vida*?

Así pues, el erotismo, tal y como lo concibe Bataille, no puede ser, como ya se ha dicho, sino una manifestación subsidiaria del sadismo, y, más precisamente, una romantización del mismo diseñada inconscientemente para perfeccionar *un sadismo esclavizado*; es una especie de espiritualización sádica del verdadero erotismo, diseñada para ocultar su sadismo originario. En tal sentido es preciso decir que *el sadismo es nuestro erotismo*, que el sadismo contiene y excede absolutamente todo lo que hasta la actualidad se ha denominado como erotismo y que en tanto tal debería ser insaciable, por lo que sólo puede agotarse en el sadismo: *sólo en el sadismo se sacia nuestro erotismo*, sólo él lo contiene totalmente, por lo que el erotismo sólo puede definirse en los mismos términos del sadismo, sólo así asumimos la verdad de nuestra sexualidad, pues, como ya hemos dicho, la verdad del erotismo es el sadismo.

De la misma forma, podemos decir que si para Bataille la adquisición y la producción tienen un carácter secundario respecto del gasto, ello no tiene otro secreto que el sadismo mismo, por lo que el intercambio no es en el fondo un proceso de gasto sino un intercambio de sadismos, o, más precisamente, un agonismo ritualizado de sadismos. Lo que se «intercambia» es el *quantum* de sadismo contenido en el objeto que se derrocha en el *potlatch*, por ejemplo. Ni el desafiante ni el desafiado buscan en ningún sentido una utilidad en su intercambio y el sentido de la humillación y la venganza que lo impulsan sólo puede ser dado por el sadismo, por lo que podemos decir que el sentido del *potlatch* es el sadismo. De hecho, puede fácilmente establecerse que la *función del potlatch* es la misma que la de la prohibición, es decir que es un mecanismo establecido para *reactivar* el estado de la cacería

---

<sup>494</sup> *Ídem.*

de seres humanos, un lujo como cualquier otro. En pocas palabras, el *potlatch* no es sino una de las infinitas ritualizaciones del sadismo. El sacrificio de esclavos como expresión máxima de esa clase de ritual es precisamente aquello que nos da el signo de su mayor sadismo: esos sacrificios no fueron una pérdida, podemos asegurar que *un sadismo gozó y se perfeccionó con ellos*.

Pues hay un *principio de insaciabilidad del sadismo* que establece como condición para su perfeccionamiento que nada lo contenga, que nada le imponga ninguna clase de límite y por lo tanto que nunca esté propiamente *saciado*: el sadismo siempre quiere más. Es este principio el que guía toda destrucción, todo intercambio, toda economía humana; es él el que da sentido a la existencia de todo lo suntuario, y es por tanto también lo que determina que el *potlatch*, como todo lujo, sea contrario a todo principio de conservación, que esté en su condición esencial convocar siempre a un mayor gasto, a una mayor ritualización y perfeccionamiento del sadismo que lo lleva a cabo. La esencia de la economía humana, por tanto, como señala Bataille, es darle un sentido al excedente propio de la vida –de toda vida en la tierra–, pero ese sentido sólo puede ser dado por la habitación erótica de todo gasto posible, es decir que sólo puede ser dada por el sadismo. Así extiende el ser humano el dominio de su *eros* más allá de su genitalidad, el sadismo es lo que posibilita la erotización toda del mundo por parte de la humanidad.

El principio de insaciabilidad del sadismo es el que determina la posibilidad humana de habitar todos los rincones, todos los mundos; a través de él erotizamos insaciablemente, más allá de toda cópula y todo orgasmo, el universo entero. Es él quien determina que *nunca estemos en paz*.

Por ello no es el lujo el que plantea por sí mismo el problema esencial de la materia viviente y de la humanidad<sup>495</sup>, en este caso, estamos ante un problema de confusión del efecto con la causa, pues el sadismo no es la consecuencia del lujo, sino el lujo consecuencia del sadismo. El sadismo es aquello que transforma el excedente en un lujo. No es el excedente, por sí

---

<sup>495</sup> Bataille señala: “No es la necesidad sino su contrapartida, el “lujo”, lo que plantea a a materia viviente y al hombre sus problemas fundamentales.” *Op. cit. La parte maldita...* p.50

mismo, una parte maldita, sino que es el sadismo lo que crea ese pretendido malditismo. De ahí que no tenga razón Bataille cuando escribe que:

«Remarquemos que, en las sociedades salvajes, en las que la explotación del hombre por el hombre es todavía débil, los productos de la actividad humana no afluyen solamente hacia los ricos en razón de los servicios de protección o dirección sociales que, al parecer, prestan sino, también, en razón de los gastos espectaculares de la colectividad a los que deben hacer frente. En las sociedades llamadas civilizadas, la *obligación* funcional de la riqueza no ha desaparecido más que en una época relativamente reciente. La decadencia del paganismo entrañó la de los juegos y los cultos a los que los romanos ricos debían obligatoriamente hacer frente. Por esto es por lo que se ha podido decir que el cristianismo individualizó la propiedad, dando a su poseedor una plena disposición de sus productos y aboliendo su función social. Al abolir esta función, al menos en tanto que obligatoria, el cristianismo sustituyó los gastos paganos exigidos por la costumbre por la limosna libre, bien bajo la forma de donaciones extremadamente importantes a las iglesias y, más tarde, a los monasterios. Las iglesias y los monasterios asumieron precisamente en la Edad Media la mayor parte de la función espectacular.»<sup>496</sup>

Por el contrario, de la existencia de instituciones como el *potlatch* no puede derivarse arqueológicamente la existencia de una supuesta humanidad primitiva en donde la esclavización es «todavía débil» y el lujo asciende a la vida desparramándose después *obligatoriamente* desde los grandes poseedores hacia los vencidos que participan y gozan de ese lujo espectacular. En resumen, no existe algo así como una «obligación funcional de la riqueza», pues ésta no se gasta para apaciguar a los vencidos a través de fiestas que les satisfagan, sino que se gasta para continuar esclavizándolos, para gozar de ellos, especialmente de su dolor: hay que tener claro que cuando las riquezas son espectacularmente gastadas siempre interviene en dicho gasto el sacrificio de vencidos, ellos son el ingrediente

---

<sup>496</sup> *Ibid.* p.35

principal del ritual sadista que invoca la fiesta, su función esencial es ser sacrificados al sadismo de sus vencedores, pero de ninguna manera participar en la fiesta, gozarla. El vencido participa en la fiesta como una materia desechable, esencialmente sacrificable, ritualizada para mayor goce del vencedor, para el perfeccionamiento de su sadismo.

Además, esta supuesta obligación funcional de la riqueza contradice lo dicho anteriormente por Bataille en el sentido de que «la miseria» no ha sido nunca objeto de atención social por el poder. Aquí hay según sus formulaciones no sólo una atención, sino una obligación de la riqueza hacia los miserables.

Por la misma razón, es posible decir según el principio de perfeccionamiento del sadismo que cuando el cristianismo abolió los grandes sacrificios animales del paganismo fue específicamente para reinstaurar los sacrificios humanos, para reactivar un estado abierto de cacería de seres humanos, en este caso de aquellos que sacrificaban *así* riquezas y animales. Ése es el origen e intención final de las llamadas *guerras santas*: un ingente sacrificio de infieles vencidos; por ello en dichas guerras los vencidos son casi inmediatamente *sacralizados*, es decir muertos según el principio religioso que es aquí *casus belli* y que disfraza el sadismo que se goza en esa cacería, un sadismo que quiere vencer, perfeccionarse.

### **§16 Una presa administrada hasta la muerte**

El lujo no comienza cuando termina la necesidad sino que ambos comienzan históricamente al mismo tiempo pero es psicológicamente primero el lujo, es decir el sadismo que lo impulsa: la necesidad es una imposición, un anatema. La condición de menesteroso es probablemente el primer castigo impuesto por el *pathos de la distancia* del sadismo, antes incluso que el del trabajo. El sadismo más arcaico se sació primero con esa exclusión de recursos respecto de los vencidos: una vez harto de violaciones, torturas y antropofagia los dejaba vagar en la inopia hasta la muerte, gozando con ello, aprendiendo con ello; fue posteriormente que los esclavizó, así se perfeccionó a sí mismo: encontró un nuevo placer en

ese *excedente de vencidos*, los mantuvo vivos para incrementar su dolor mientras alimentaba así su propio placer y sus conocimientos de ese dolor y ese placer. El primer sadismo inventó el trabajo como una supuesta condición para salir de una menesterosidad también impuesta, pero inventó la crueldad máxima que significa hacer creer que esa menesterosidad es *propia*, que nace en el vencido mismo, ése es el origen de la maldad, del adjetivo “malo” dirigido al vencido: es un anatema del sadismo, una más de sus torturas.

Por ello podemos decir que fue cuando se inventó la tortura del trabajo que comenzó la era más sádica de la humanidad, entonces comenzaron a gestarse razas de hombres inéditos hasta el momento, hombres que aceptaban la menesterosidad de un destino de vencidos y esclavos, fue entonces cuando nacieron aquellos supuestos «esclavos por naturaleza» de que habla Aristóteles<sup>497</sup>, como resultado de una larga progenie sádica. La humanidad siguió el camino maldito del trabajo y no ha dejado de convertirlo en su esencia, de proclamar como *su verdad* ésa que es en realidad su tortura más fina, la más descomunal, la más cruel de todas las inventadas por su sadismo, aquello que nos convirtió virtualmente en ganado.

La humanidad comenzó a criar esclavos –o a *apacentar* seres humanos, como dice Platón<sup>498</sup>–, únicamente para satisfacer el sadismo de los vencedores: se llegó a la conciencia de que el resto de seres humanos, los que no gobiernan, los que no mandan, a pesar de no ser ya enemigos, continuaban siendo por otro lado una materia viviente que despertaba los mayores placeres y a la que convenía seguir dotando de una energía que por otro lado sobraba. Éste es el origen de los grandes asentamientos sádicos llamados *ciudades* y de sus derivaciones, es decir, de los Estados. La *polis* fue en efecto creada como un perfeccionamiento del sadismo organizado de la cacería humana: no se trataba de abrigar a los ciudadanos de los peligros exteriores, sino de reconducirlos al infierno del sadismo vencedor para su recreación.

¿No es éste el verdadero nacimiento de la llamada *biopolítica*? El origen del ser humano trabajador es en efecto el mismo que el origen del ganado, se trata primordialmente de una *presa postergada*, o, más exactamente, de *una presa administrada hasta la muerte*, eso es el

---

<sup>497</sup> *Op. cit. Política*. I 5, 1255a 1

<sup>498</sup> *Op. cit. Diálogos V. Político*. 266e. p.509

esclavo-obrero-trabajador, con una diferencia sustancial, y es que la esclavización del animal no comporta dosis de placer comparables siquiera a la del ser humano, por lo que se pone una atención desmesurada en cada desarrollo de su personalidad, en cada manifestación anímica y corporal, en todo dolor y placer que pueda ser expresado por la vida de ese esclavo trabajador con el objetivo de exprimir al máximo toda oportunidad de ejercer el mayor y más perfecto de los sadismos sobre él. Éste es el ciudadano *apacentado* por el sadismo de los vencedores, el esclavo por antonomasia torturado permanentemente en su *tripalium*, y que, debido a su inacción, a su imposible rebeldía para aceptar el órdago del sadismo, es por lo mismo totalmente despreciado.

### §17 Principio aristocrático del sadismo

El trabajador es un producto del sadismo mientras al mismo tiempo es su productor: el trabajo es una máquina perpetuadora del sadismo vencedor impulsada por sus propias víctimas hasta su sacrificio final. El trabajo sacraliza así al sadismo que lo impone y elide de sí mismo la conciencia de su victimización. Se trata de un perfeccionamiento del sadismo sumamente refinado y eficaz, pues el trabajador está inserto así en una especie de maquinaria automática productora de los mayores sadismos sin que pueda siquiera levantar la cabeza, pues trabaja porque es *culpable*: ése es el sentido primordial del pecado original y de “la expulsión del paraíso”. Es el paraíso del sadismo vencedor del que es excluido el trabajador, como todas sus víctimas.

Pero Bataille continúa su idea del *buen salvaje* en *Las lágrimas de Eros*:

«Pero antes de que la clase ociosa y dominante, que obtenía su poder de la guerra, entrara en su actual fase de decadencia, su propia improductividad tendió a sustraerle una parte de su importancia. (Una verdadera maldición se ensaña, al fin, con cualquiera que deje para otros el molesto y exigente esfuerzo del trabajo). En todas partes, por sí mismo espontánea y rápidamente, el aristócrata se abandona a la decadencia. Se cumple la

predicción que formuló un escritor árabe del siglo XIV. Según Ibn Khaldun, los vencedores, entregados a la vida urbana y sus placeres, un día u otro serán derrotados por los nómadas, cuya forma de vida más ruda les habrá mantenido al nivel de las exigencias de la guerra. Pero es necesario aplicar este principio más extensamente. Por regla general, y a la larga, el uso de las riquezas da a los más pobres una mayor fuerza. Los más ricos, en principio, tienen la supremacía de los recursos materiales. Los romanos mantuvieron su dominio debido a las ventajas que durante mucho tiempo les proporcionó su técnica militar. Pero llegó el día en que esta ventaja disminuyó, a causa de una mayor determinación y aptitud para la guerra por parte de los bárbaros y de una limitación del número de soldados romanos.»<sup>499</sup>

Pero para el sadismo no existe ninguna dialéctica como la anterior, no hay ninguna oposición real dentro de él mismo y las revoluciones de los vencidos, como ya se ha dicho, no hacen sino perfeccionarlo: él es la invariable permanencia de la cacería de seres humanos, de la guerra perpetua. En tal sentido, resulta falso afirmar que «una verdadera maldición» cae sobre todos aquellos que renuncian al trabajo, que esclavizan a los otros; por el contrario, el vencedor no se «abandona a la decadencia», el vencedor se entrega al perfeccionamiento de su sadismo; él, que es por antonomasia *el libre* y que por lo mismo no trabaja, establece conscientemente en su nuevo orden una serie de ritualizaciones de su sadismo que conducen finalmente a la máxima de las revoluciones, él *quiere* establecer el estado previo de guerra para medir su sadismo, para continuar santificando su gloria, para ratificar permanentemente su cualidad de vencedor. Todos los fastos, toda la cultura derivada del perfeccionamiento del sadismo vencedor está destinada a acrecentar el *pathos de la distancia* respecto del sadismo vencido, que siempre admirará la libertad del sadismo en su máxima expresión y que siempre la ansiará para sí mismo.

En efecto, decimos que hay un *principio aristocrático del sadismo*, codependiente del resto de sus principios y que determina la permanente lucha derivada de su insaciabilidad. Las

---

<sup>499</sup> *Op. cit. Las lágrimas de Eros. p.82*

revoluciones ocurren porque el sadismo de los vencedores aspira a saciarse en ellas y porque quiere refrendar su superioridad sobre el sadismo de los vencidos rebelados. Es precisamente este principio el que determina la dosis de rebeldía de los vencidos, él la administra y alimenta para su placer.

El sentido del principio aristocrático del sadismo es establecer una distancia lo más grande posible entre las condiciones del vencedor y del vencido a través de la máxima de sus esclavizaciones, siempre que ésta no sea exclusivamente *útil* ni se conduzca por ningún «principio de pérdida» como el de Bataille, sino por una acumulación exponencial del placer del sadismo vencedor.

Por ello, mientras obviemos el origen de nuestro sadismo, un sadismo que proviene de la cacería de seres humanos, de la aristocracia radical y primigenia de vencedores y vencidos, estaremos perpetuando el sadismo de *nuestros vencedores* pero no el nuestro, entonces caemos en una inercia valorizadora, en una inercia moral esclavizante, aquella que nos encadena a un sadismo rancio cuyos vencedores hace mucho que han muerto.

Es ese imperio de un sadismo de muertos que nadie goza lo que impele al nacimiento fundamental de *lo sádico*: es el sadismo de «la huidiza y cobarde especie humana»<sup>500</sup> de la que habla Nietzsche y en la que nos hemos convertido, *pero que no éramos*. En suma, lo verdaderamente sádico no es solamente aquel sadismo de los esclavos ahitos de sentimientos de venganza, sino sobre todo y primeramente la *perpetuación de un sadismo de muertos*, de un sadismo que *ya nadie goza* en su plenitud, es este sadismo el que establece la esclavización permanente de la inmensa mayoría de la humanidad: ya no hay vencedores, pero si no los hay sólo hay el mundo de lo sádico. Hemos olvidado a los vencedores, a los reyes. Todos en la actualidad pertenecen al reino de los *vencidos a priori*. Así se ha pretendido establecer una homogeneidad entre la humanidad, y sin embargo *no somos iguales*, así habla la justicia, dice Nietzsche<sup>501</sup>, de ahí que también señale:

---

<sup>500</sup> *Op. cit. Así habló Zaratustra. p.257*

<sup>501</sup> *Cfr. «Pues los hombres no son iguales: así habla la justicia.» Ibid. p.192*

«Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo.»<sup>502</sup>

Pero también es preciso insistir en que no existe *a priori* en el ser humano una “nobleza” que deba ser mantenida por esos juicios aristocráticos, sino únicamente una condición de vencedores que quiere ser mantenida para el mayor goce de su sadismo y glorificada por el *pathos de la distancia* como unos de los fundamentos de su ritualización, pues la gloria es el máximo ritual del sadismo vencedor, a través de ella se magnifica la ascendencia sobre los vencidos y se les humilla por lo que ella es también un catalizador de violencia, una manera de incitar a los otros a tomarla, de buscar la guerra, la revolución permanente. Por eso dice Heráclito:

«De hecho, los mejores escogen una sola cosa por encima de todas las demás: la gloria imperecedera de los mortales. Pero la mayoría se hincha hasta reventar, como las bestias de la manada.»<sup>503</sup>

Y de ahí que no tenga razón Bataille cuando afirma que «las clases desheredadas se benefician de un vigor moral del que carecen las clases privilegiadas»<sup>504</sup>, por el contrario, es imposible obtener el privilegio sin el vigor moral del vencedor, y en el momento en que éste disminuye esas «clases desheredadas» simplemente dejan de serlo y pasa a vencer su sadismo a través de la guerra: todas las revoluciones son revoluciones del sadismo. No hay instante alguno de reposo moral en este sentido, ninguna tranquilidad dentro del «orden social», nadie baja nunca las armas sino para afilarlas.

---

<sup>502</sup> *Op. cit. La genealogía de la moral.* p.45

<sup>503</sup> *Op. cit. La sabiduría griega III.* p.77

<sup>504</sup> *Op. cit. Las lágrimas de Eros.* p.82

## §18 Principio de diferenciación del sadismo

En tal sentido, resulta profundamente ingenuo pensar, respecto del “erotismo religioso” primitivo que «quien decidía en la sombra era la agitación religiosa de los indigentes»<sup>505</sup>, pues como ya se ha dicho, en la sombra los únicos que deciden son los sadismos de los vencedores, ése es el secreto de su poder, su sadismo, y la ritualidad erótica del sacrificio, es decir, de todo el llamado por Bataille «erotismo religioso», no es sino una espiritualización del sadismo primigenio que venció. Es posible incluso decir que no hay religiosidad alguna sin sadismo y que en tal sentido no significa nunca la mediación entre el sadismo vencedor y el sadismo vencido, una especie de médium para los miserables, una vía para acceder a la fiesta del sadismo vencedor: eso jamás ocurre si dichos miserables no son a su vez entregados al festín religioso mismo, es decir sacrificados. Las grandes fiestas religiosas arcaicas que involucran ostensiblemente el erotismo no lo hacen nunca para compartir con los vencidos el placer de los vencedores, sino para gozar con ellos.

Por ello «la más antigua y originaria relación personal que existe» no es de ninguna manera la producida entre tenderos, entre acreedores y deudores, como piensa Nietzsche, sino la de la violación y el asesinato, es decir, la del sadismo:

“El sentimiento de la culpa (*Schuld*), de la obligación personal [...], ha tenido su origen, como hemos visto, en la más antigua y originaria relación personal que existe, en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores: fue aquí donde por vez primera se enfrentó la persona a la persona, fue aquí donde por vez primera las personas *se midieron* entre sí. Aún no se ha encontrado ningún grado de civilización tan bajo que no sea posible observar ya en él algo de esa relación. Fijar precios, tasar valores, imaginar equivalentes, cambiar –esto preocupó de tal manera al más antiguo pensamiento del hombre, que constituye, en cierto sentido, *el* pensar: aquí se cultivó la más antigua especie de perspicacia, aquí se podría sospechar

---

<sup>505</sup> *Ibid.* p.84

igualmente que estuvo el germen primero del orgullo humano, de su sentimiento de preeminencia respecto a otros animales.”<sup>506</sup>

En efecto, es necesario poseer un olfato psicológico demasiado ingenuo para pensar que el origen de las valoraciones reside en *tasar las cosas*, en lo vendible e intercambiable –se trata a todas luces de un *prejuicio protestante*–; por el contrario, el origen de las valoraciones reside precisa y totalmente *en las personas*, en las personas en tanto que *bien*.

Sin embargo, ese *bien* está muy lejos de ser aquello que nosotros nos prefiguramos después de milenios filosofando sádicamente, pues ese bien es totalmente aquello que del otro podemos obtener de placer, con lo que el placer de la dominación, ese electrizamiento general del organismo ante un *triunfo*, es sólo el *preámbulo de los placeres* –y de ninguna manera el objetivo–, es la preparación fisiológica para el *súmmum* de placer del hombre primitivo, aquél que consiste primordialmente en la violación, el asesinato y la consumición del otro, en ese orden estricto. Ése es precisamente *el bien* primordial, originario y transparente de la humanidad, lo que significaría que el sadismo es el *a priori* del poder.

La forma en que las personas se enfrentan una a la otra no es primigeniamente tasando cosas, midiendo valores cosificados, sino matándose las unas a las otras y gozando con ello; es el límite imposible que pueda alcanzar nuestro sadismo lo que determina al vencedor, y es éste el que señala *el valor*, que evidentemente reside primigeniamente en sí mismo en tanto que *vivo* –y por lo tanto matador–.

Ahora bien, el origen de las palabras *bueno* y *malo* es estrictamente contraria a la lógica anterior, pues aquél que *otorga el bien* es el vencido –más exactamente, aquél a quien le es robado, arrebatado el bien– con lo que necesariamente es *el malo* por antonomasia, mientras que *el bueno* es el vencedor, es decir, el violador, asesino y caníbal: se trata simplemente de una cuestión de adiciones y sustracciones de *bien*, el malo es simplemente el vencido, la víctima que se consume o esclaviza.

---

<sup>506</sup> *Op. cit. La genealogía de la moral*. p.91

De ahí que podamos decir que las primitivas hordas no construyeron sus fortalezas y ocuparon las plazas de las cavernas más profundas *para escapar* y asegurar un refugio contra la necesidad, sino para administrar el profundo placer de su sadismo; aquellos espacios no eran sino *Sillings primordiales*, lugares a donde entraban muchos y salían pocos, y no al revés, como se ha querido ver; eran el lugar de los mayores vencedores, de aquellos entregados únicamente a los máximos placeres de la carne, que residen necesariamente en los otros –en la destrucción de los otros–, pero de ninguna manera esos espacios románticos donde se crea una «psicoesfera»<sup>507</sup> para la «repetición del hombre por el hombre»<sup>508</sup>, como pretende Sloterdijk, pues en lo que menos pensaba el hombre primitivo era en *reproducirse*, eso incluso debió haberle parecido el máximo de los horrores, y cuando llegó a tolerarlo lo hizo igualmente por ese *bien* primitivo.

Es necesario recordar que aquél era un mundo hirviente de vida en donde para el hombre *tomarla* de los animales no sólo era casi cosa de niños, sino algo tan garantizado que la pulsión primordial consistía en lo contrario, en ser el *homo unicum*, lo que significa que la *caza de hombres* era el placer primordial y la actividad esencial de las hordas primitivas. Hay que ver a aquellos primeros grupos de seres humanos más bien como personajes de *Juliette* que como ingenuos y asustadizos animales a la caza de un mamut mientras se abrigan colectivamente y reflexionan sobre sus abuelos.

---

<sup>507</sup> *Cfr.* «Tanto las hordas primitivas como sus sucesores (que tienen la misma procedencia cultural) socializan a sus miembros en una continuidad psicoesférica y sonoesférica en la que existencia y correspondencia mutua aún son dimensiones casi indiferenciables. La sociedad más antigua es una bola mágica pequeña y parlanchina, una invisible carpa de circo que, tensada sobre su *troupe*, viaja con ella.» Sloterdijk, Peter. *En el mismo barco*. Traducido por Manuel Fontán del Junco. Madrid: Siruela, 2022. p.30

<sup>508</sup> *Cfr.* «La paleopolítica es el milagro de la repetición del hombre por el hombre.» «Denominar *toto genere* a la horda como incubadora de cría implica que las sociedades primitivas tienen que colocar su centro de gravedad en el arte de la crianza de seres humanos, si es que quieren proseguir con éxito su tarea fundamental, la repetición del hombre por obra del hombre. Las hordas son grupos de seres humanos criadores de seres humanos...». *Op. cit. En el mismo barco*. p.25 y p.27

Por otro lado, esto no significa que Nietzsche no tuviera razón respecto de la existencia de esa valoración sobre las cosas como atributo del bueno y malo, simplemente significa que esa manera de valorar es esencialmente *posterior* a la primera y que constituye una *espiritualización del sadismo*, una espiritualización de aquel bien que es esencialmente el del sadismo.

La permanente sexualidad de la diferencia que busca el sadismo, es decir el hecho de asumir absolutamente que la sexualidad debe consumarse en la diferencia, que siempre debe buscarse su agotamiento en el reino de lo *Otro*, es no sólo lo que determina la existencia de aquel principio aristocrático del sadismo –que hace de esa diferencia su *pathos de la distancia*–, sino lo que determina asimismo que la prohibición sea extendida por todos los intersticios sociales; desde la más extendida *no matarás* hasta la más mínima indicación que dice *no*, el sadismo busca en la prohibición su diferencia, su *yo sí en lo otro, en lo máximo otro*, lo que determina también que la prohibición tiene uno de sus principales fundamentos en lo que podríamos llamar el *principio de diferenciación del sadismo*: es éste el que determina que no exista nunca *un sadismo* y que las normas sean tan disímiles históricamente y entre los diversos grupos humanos, es decir, que no existan propiamente *leyes universales*. El principio de diferenciación del sadismo hace del derecho algo inagotable y sentencia la imposibilidad de su ciencia sin una *arqueología del sadismo*, es decir, sin una asunción sistemática de su origen estricto en el sadismo.

### **§19 Lascaux o el secreto de un sadismo**

Según todo lo anterior, podemos controvertir la interpretación batailleana de aquella enigmática pintura en la cueva de Lascaux llamada comúnmente la «Escena del Pozo», y que representa a un bisonte con las vísceras derramadas, un ave pinchada en un palo o lanza y un ser humano aparentemente disfrazado y con una evidente erección; una escena cuya clave hermenéutica no sería de ninguna forma «la expiación que sigue al acto de dar muerte», como sostiene Bataille:

«Las imágenes de las cuevas habrían tenido como fin figurar el momento en que, al aparecer el animal, el acto necesario de darle muerte, al mismo tiempo que era condenable, revelaba la ambigüedad religiosa de la vida: de la vida que el hombre angustiado rechaza y que, no obstante, lleva a cabo en la superación maravillosa de su rechazo. Esta hipótesis descansa en el hecho de que la expiación consecutiva al acto de matar un animal es una regla entre los pueblos cuya vida es sin duda semejante a la de los pintores rupestres. Y tiene además esta hipótesis el mérito de proponer una interpretación coherente de la pintura del pozo de Lascaux, donde un bisonte moribundo está frente al hombre que acaso lo ha herido, y al cual el pintor dio el aspecto de un muerto. El tema de esta famosa pintura, que suscitó explicaciones contradictorias, numerosas y frágiles, sería el de *la expiación que sigue al acto de dar la muerte.*»<sup>509</sup>

Cómo vemos, para Bataille sigue siendo la prohibición del «acto de matar» uno de los elementos primordiales que desencadenan la consciencia humana, incluyendo sus expresiones artísticas, pero según nuestra tesis, aquellos primeros seres humanos que se entregaron a la muerte *conscientemente* no pudieron de ninguna manera considerar la expiación como consustancial al acto de darla, sino precisamente la fiesta, y la máxima fiesta en el caso de que el sacrificio fuese el de un ser humano. Lo que esa escena contiene por lo tanto es la representación del crisol de nuestro sadismo en un perfeccionamiento tan total que podemos rastrear el desarrollo de sus principios primordiales.

El misterio de la erección de un muerto, del *rigor erectus* de un cazador cazado y sacrificado, ésa podría ser toda la clave interpretativa aquí, es decir que ambos, tanto el bisonte como el ser humano son seres recién muertos, cuya representación significa que ambas víctimas *convivían* entre sí durante los rituales de su sacrificio y consumición: el ser humano era ahí una presa más. Fue el sadismo de esos seres humanos originarios lo que permitió esas representaciones, fue la representación del máximo orgullo de su sadismo, que necesitaba

---

<sup>509</sup> *Ibid.* p.79

aún más rituales, rituales de memoria, de historicidad, lo que determinó que fueran representadas esas figuras.

En suma, ese *rigor erectus* de un cazador cazado y ese bisonte con las entrañas derramadas, dispuestos en ese orden, con esas indumentarias e instrumentos, con esos gestos, etc., forma parte del *pongamos un poco de orden en todo esto*<sup>510</sup> que determina el principio de ritualización de todo sadismo. Lo que representa esa pintura rupestre es precisamente un ritual del sadismo más primigenio de la humanidad, el nacimiento de un *teatro del sadismo* como fundamento arqueológico de la tragedia, tal vez la máxima y más perfecta ritualización del sadismo conocida por el hombre. Nuevamente, tenemos que encontrar la positividad de ese ritual y de su representación no en una prohibición sino en una fiesta: el placer del sadismo primigenio debe ser aquí el principio hermenéutico.

Pero posteriormente, en *Las lágrimas de Eros*, Bataille señala:

«Hemos visto ya la vinculación entre erotismo y muerte en lo más profundo de la caverna de Lascaux. Existe aquí una extraña revelación, una revelación fundamental. Pero, sin duda, es tal, que no podemos sorprendernos por el silencio —por el incomprensible silencio— que primeramente acogió un misterio tan excesivo. La imagen es tanto o más extraña en la medida en que el muerto con el sexo erecto tiene cabeza de pájaro, cabeza animal, y tan pueril que, confusamente quizá y siempre en la duda, surge un aspecto risible. La proximidad de un bisonte, de un monstruo que, perdiendo sus entrañas, agoniza, de una especie de minotauro que, aparentemente, aquel hombre muerto e itifálico ha matado antes de morir él. Indudablemente, no existe en el mundo otra imagen tan cargada de cómico horror; y por lo demás, en principio, ininteligible. Se trata de un enigma desesperante, de una risible crueldad, que se asienta en la aurora de los tiempos. En realidad, no se trata de resolver este enigma. Pero, aunque sea cierto que carecemos de los medios

---

<sup>510</sup> Cfr. *Juliette*. p.180

para resolverlo, no podemos eludirlo; sin duda es ininteligible, por lo menos nos propone vivir en su inaccesibilidad. Nos pide, siendo la primera prueba humanamente establecida, descender al abismo abierto en nosotros por el erotismo y la muerte.»<sup>511</sup>

Cómo vemos, nuevamente asistimos sólo a una interpretación en clave pasiva, no hay aquí ningún *pathos de la distancia* expresado por el propio artista sino la asunción de que necesariamente *sufrió* esas muertes que su arte necesariamente *expía*. Pero vistas las cosas según la arqueología del sadismo no podemos sino aventurar la posibilidad de una interpretación en que el artista estuviese representando su sadismo, su gozo más primordial. Por otro lado, de la misma forma que Bataille, consideramos que carecemos de los medios para «resolver este enigma», pero lo consideramos porque ése es precisamente el mensaje aquí presupuesto, es el *secreto de un sadismo* el que aquí es revelado, representado según una imaginación que perfeccionó el de sus poseedores. ¿Cómo superar el sadismo de ese arte primigenio? Ésa es la incitación del secreto contenido aquí, un secreto que dice siempre, *supera, perfecciona el orgullo de mi sadismo*. En pocas palabras, estamos aquí ante uno de los mayores y más primordiales secretos de la historia, pero es un secreto del sadismo. Incluso podríamos decir que esta escena contiene el nacimiento de la historia como secreto del sadismo, como una de sus ritualizaciones más prístinas.

El sadismo como secreto del poder implica desde luego el absoluto desconocimiento del secreto concreto, su mantenimiento *ad perpetuam*: en el momento en que es develado el secreto de un sadismo éste mismo desaparece *de ahí*; postular una arqueología del sadismo implica por lo tanto la asunción de que estamos en condiciones de conocer el sadismo que *mantiene un secreto* pero no el secreto mismo. La arqueología del sadismo señala la existencia de un secreto del poder como la evidencia de un sadismo que lo impulsa pero no postula la posibilidad del develamiento del secreto sino por el contrario su perpetuidad. La arqueología misma es la ciencia del secreto. Toda voluntad de verdad es una voluntad de sadismo.

---

<sup>511</sup> *Op. cit. Las lágrimas de Eros*. pp.68-69

## §20 La fiesta

Finalmente es preciso comparar nuestras tesis con este fragmento de *El erotismo*, que transcribimos en toda su extensión pues no podemos sino concordar con sus últimas frases, pero no con aquello que supuestamente es su fundamento:

«En principio, la comunidad que el trabajo constituyó se considera esencialmente extraña a la violencia puesta en juego en la muerte de uno de los suyos. Frente a esa muerte, la colectividad siente la prohibición. Pero eso no vale tan sólo para los miembros de una comunidad. Ciertamente, la prohibición actúa plenamente en el interior. Pero también fuera, entre los extraños a la comunidad, se siente la prohibición. Aunque ésta puede ser transgredida. La comunidad a la que el trabajo separa de la violencia, lo es en efecto durante el tiempo del trabajo, y frente a quienes el trabajo común asocia. Pero fuera de ese tiempo, fuera de sus límites, la comunidad puede volver a la violencia, puede ponerse a dar la muerte en una guerra que la oponga a otra comunidad.

En ciertas condiciones y por un determinado tiempo, está permitido y hasta es necesario dar muerte a los miembros de una tribu dada. No obstante, las más frenéticas hecatombes, a pesar de la ligereza de quienes se hacen culpables de ellas, no levantan enteramente la maldición que cae sobre el acto de dar la muerte. Si, en alguna ocasión, cuando la Biblia nos ordena «No matarás» nos hace reír, la insignificancia que atribuimos a esa prohibición es engañosa. Una vez derribado el obstáculo, la prohibición escarnecida sobrevive a la transgresión. El más sangriento de los homicidas no puede ignorar la maldición que recae sobre él.

Pues esa maldición es la condición de su gloria. Las transgresiones, aun multiplicadas, no pueden acabar con la prohibición, como si la prohibición

fuera únicamente el medio de hacer caer una gloriosa maldición sobre lo rechazado por ella.

Esta última frase contiene una verdad primera: la prohibición, fundamentada en el pavor, no nos propone solamente que la observemos. Nunca falta su contrapartida. Derribar una barrera es en sí mismo algo atractivo; la acción prohibida toma un sentido que no tenía antes de que un terror, que nos aleja de ella, la envolviese en una aureola de gloria. «Nada contiene al libertinaje», escribe Sade, «(...) y la manera verdadera de extender y de multiplicar los deseos propios es querer imponerles limitaciones». Nada contiene al libertinaje... o, mejor, en general, no hay nada que reduzca la violencia.»<sup>512</sup>

En efecto, nada contiene al libertinaje del sadismo, y cada prohibición institucionalizada está diseñada para ser violada sin ser suspendida, para expresar una aristocracia de los vencedores, un *pero yo sí* que incrementa exponencialmente el placer de su sadismo, con lo que efectivamente no hay nunca principio social alguno que pueda alguna vez sentenciar la reducción de la violencia inherente a nuestro sadismo; sin embargo, es preciso decir que ello no se debe a una *maldición*, como insinúa Bataille, que no es porque elegimos el “camino maldito de la guerra” que una maldición se abate sobre el género humano, pues de ninguna manera es cierto que el cazador de seres humanos “no puede ignorar la maldición que recae sobre él”, por el contrario, él ve en esa muerte el signo del triunfo de su propia vida, lo que significa que la muerte del otro fue en un principio no sólo una bendición, sino una fiesta tan grande que requería la intervención del elemento erótico. En efecto, creemos haber demostrado ya que la prohibición no fue creada por la humanidad para alejarnos del mundo de la muerte, sino para gozarlo en toda su plenitud.

## §21 Los bárbaros: exocanibalismo y endocanibalismo

---

<sup>512</sup> *Op. cit. El erotismo. p.52*

Por otro lado, conviene señalar las diferencias más fundamentales que dentro de la antropofagia prehistórica pueden señalar los antropólogos, a saber, la práctica del exocanibalismo y el endocanibalismo. Por exocanibalismo entendemos la consumición de un miembro de otro grupo humano, mientras que el endocanibalismo implica consumir un miembro del mismo grupo:

«Endocannibalism occurs when the consumed individuals are from the same group as those who consume them. It is usually associated with sacred beliefs and matters related to the spiritual regeneration of the deceased, including respect and honor, although some argue it was used, for example, for social control (Kantner 1999). The term exocannibalism refers to the consumption of individuals outside the group and is related to expressions of hostility, violence, and contempt and may indicate a clear predator/prey relationship between the consumers and the consumed.»<sup>513</sup>

Las diferencias deben ser señaladas en nuestro caso puesto que en teoría sólo el exocanibalismo podría hacer referencia a una θήραν τε ἀνθρώπων, de otro modo no hay propiamente cacería, y de ahí que etimológicamente θήρα haga referencia a una bestia o monstruo –θήρ–: el animal humano es aquí asimilado, como ya hemos dicho, a un animal esencialmente no humano, es decir, a algo fundamentalmente fuera del grupo al que se pertenece; de forma que incluso el propio concepto de *bárbaro* puede ser considerado una remanencia de esa manera de entender la cacería de seres humanos: es a ellos a quienes más legítimamente se hace la guerra según el mundo antiguo, pues son menos humanos, menos griegos. Esto significa que se considera arqueológicamente primero el exocanibalismo y que las prácticas endocanibalistas repiten simbólicamente el primero, pues sólo en el primer caso hay propiamente *presa*. En efecto, en la medida en que no hay exocanibalismo –es decir, θήραν τε ἀνθρώπων– sin sadismo, puesto que es ritualmente parte de esa cacería, puesto que en todos los casos el sadismo es el primordial y auténtico *casus belli*, en esa medida podemos decir no sólo que el endocanibalismo es una derivación del principio de ritualización del

---

<sup>513</sup> *Op. cit.* “Cultural Cannibalism as a Paleoeconomic System...”. p. 539

sadismo, sino que incluso los sacrificios animales repiten simbólicamente esa θήραν τε ἀνθρώπων, ese sadismo primordial. Ésa es la razón de que los sacrificios humanos del mundo antiguo contengan siempre elementos de una monstruosidad principalmente divina –pero también humana, como el guerrero-rey– que exige esa consumición; y es que, desde luego, aquí esa θήρ, es preciso subrayarlo, no es solamente el cazado, sino esencialmente el cazador, por eso éste aparece regularmente disfrazado de animales cuya representación se considera *superior a la humana*, al menos para la caza, a saber, tigres, leones, osos, y ello tanto en la cacería de animales como en la guerra. Ésa es también la razón de que en muchos casos los sacrificios animales escenifiquen primordialmente un sacrificio humano. Incluso Prometeo, quien según Hesíodo engaña a los dioses para que les sean entregados las partes del banquete sacrificial menos apetitosas para los hombres, es luego sacrificado por ello, eternamente devorado él mismo por un cuervo, y devorado en una de las partes más apetitosas para la antigüedad: el hígado; con lo que podríamos decir que para el mundo griego todo sacrificio animal ritualiza el sacrificio de Prometeo, y aunque éste no sea un ser humano sino un dios, es precisamente el dios que nos hizo hombres y por ello el ser humano primordial, el primer dios que se hizo también él mismo hombre. Por ello también Burkert, hablando de la tragedia, que arqueológicamente hace referencia al sacrificio de machos cabríos –τράγοι–, admite lo siguiente:

«Por lo general, el hombre se ha alimentado de animales; pero el cazador es siempre también un guerrero, guiado por impulsos agresivos. Detrás de todo sacrificio está, como posibilidad, como amenaza aterradora, el sacrificio humano.»<sup>514</sup>

En suma, no hay exocanibalismo sin sadismo y aquellos ritos endocanibalistas no hacen sino repetir arqueológicamente, simbólicamente, las representaciones exocanibalistas como una emanación del principio de ritualización del sadismo, son una derivación de la guerra primordial, de la cacería de seres humanos y del sadismo que la impulsó y se gozó con ello.

---

<sup>514</sup> Burkert, Walter. *El origen salvaje*. Traducido por Luis Andrés Bredlow. Barcelona: Acantilado, 2011. p.66

Las nociones de exocanibalismo y endocanibalismo representan un *criterio moral del sadismo*, pues en la medida en que ambas significan esencialmente la exclusión de un grupo implican una politicidad y por lo tanto una moralidad, ese criterio en efecto es el de lo que podríamos llamar *principio de complicidad del sadismo*, aquél que determina que una *amistad* es la mutua complicidad en el perfeccionamiento del propio sadismo, y ese principio es también lo que determina la *pertenencia* o no a una facción humana. Es este principio lo que determina la especificidad de lo vivo, es decir, las *especies*, lo que finalmente significa que el principio de complicidad es subsidiario, paradójicamente, del principio de diferenciación, en la medida en que es el *distinto sadismo mutuo* lo que determina esa complicidad, es decir, la diferenciación a través del mismo sadismo o *en el mismo sadismo*.

## §22 El sadismo romano

Ahora bien, ¿qué significa desde esta perspectiva el hecho de que no existan propiamente hablando *valores aristocráticos* como aquellos de los que habla Nietzsche? Significa que los únicos valores son esencialmente sadistas, significa aquí que no hay sino vencedores y vencidos, por lo que todos los otros valores, como *veraz*, o *valiente*, o *puro*, etc., no son sino derivaciones de lo anterior e incluso otras ritualizaciones del sadismo vencedor, refinamientos de su tortura. Sólo hay un valor esencial del que se derivan todos los otros, *estar vivo venciendo*, y sólo hay por lo tanto un antivalor, *ser víctima*: el único valor es el del cazador de hombres, él es el *bueno* por antonomasia, y el único propiamente *malo* es la presa humana, es decir, su víctima. Es en la guerra del sadismo donde se mide toda la moralidad humana, ella ha sido hasta ahora la única forma de superarse que ha encontrado la humanidad. Por eso tiene razón Nietzsche cuando dice:

«¡El hombre noble reclama para sí su enemigo como una distinción suya, no soporta, en efecto, ningún otro enemigo que aquel en el que no hay nada que despreciar y sí muchísimo que honrar!»<sup>515</sup>

---

<sup>515</sup> *Op. cit. La genealogía de la moral. p.53*

En efecto, pues ese hombre quiere reactivar permanentemente el estado organizado del sadismo, la guerra. Y sin embargo, no tiene propiamente razón llamándole *noble*, pues ahí debiera simplemente decir *vencedor*, pero vencedor en tanto que un sadismo venció a través de él, es decir en tanto que ha llevado el principio de perfeccionamiento del sadismo a las máximas cotas posibles, en tanto que ha sido insaciable en ello y acumulado el máximo sadismo en sus relaciones con los otros, de forma imperturbable; ése es su «auténtico “amor a sus enemigos”», como dice justo antes de aquella frase, es el «amor» de las águilas a los corderos pero conjugado con el elemento erótico, es decir sin *necesidad*, sin hambre, meramente para que su sadismo *juegue*.

El ser humano se superó a sí mismo a través de su *eros*, a través de su sadismo, ése es precisamente el *principio aristocrático del sadismo*, el hecho de que el ser humano reclame siempre para el goce de su sadismo la mayor belleza y la mayor fortaleza. Todos los otros *valores* son derivaciones de este primer valor. En pocas palabras, sólo existe una aristocracia sexual y todas las demás son espiritualizaciones de esa prístina aristocracia que emerge de nuestro sadismo. Él es quien selecciona, él es quien decide enteramente quien vive y quien muere, así se entrega el ser humano a la máxima de sus soberanías, la soberanía de su placer y no de su mera supervivencia, así se erige en el mundo enteramente como hijo de su *eros* y así integra en cada uno de los elementos de su ser la máxima sensibilidad y al mismo tiempo la máxima violencia. El sadismo es todo el sentido de la voluntad de poder en el ser humano, de él emerge su *única nobleza*.

Ésa es la razón de que no podamos establecer *la maldad* sino como una espiritualización del sadismo vencido, del sadismo ranciamente apoltronado en su venganza imposible, en su elucubración mezquina, es decir en la imposibilidad de que su placer sea el de un vencedor; es la búsqueda de un erotismo pleno, es decir de un sadismo libre, lo que determina todos los movimientos del esclavo y su sadismo vencido, es eso lo que prefigura tanto su *inteligencia* como su guerra de baja intensidad, su guerra mediocre, que quiere y no quiere vencer, que duda entre permanecer vivo pero esclavo o entablar la lucha por su propio sadismo, por su propio placer, pues teme morir; de ahí que Nietzsche diga: «La buena guerra es la que

santifica toda causa»<sup>516</sup>. Pues en efecto, como ya hemos señalado, el sadismo es siempre el verdadero y prístino *casus belli*.

Es el sadismo de la maldad el mundo verdaderamente sádico, el sadismo vencido que no puede ya acceder a la consumación de su principio de diferenciación y que se entrega así al mundo del Mismo como estratagema última para su mejor vencer sin vencer ningún temor, para vencer multitudinariamente, pues es precisamente el íncubo del mayor temor el que se cierne como un anatema sobre esa homogeneización radical que esclaviza inercialmente a todas las capas de la sociedad, que busca la mayor gloria en su nulidad particular, en eso que Nietzsche llamó el nihilismo, y que es precisamente lo contrario de «el soberbio alborozo de una joven fiera que juega con delicadeza y al jugar desgarras»<sup>517</sup>, es decir lo contrario de un sadismo libre.

Si bien Nietzsche hizo una *genealogía de la moral* con la que concordamos en casi todos los puntos, es sin embargo también necesario reconocer que esta genealogía no se ocupa propiamente de la arqueología de la humanidad misma, y que cuando habla, por ejemplo, del enfrentamiento entre Roma y Judea como el de los dos valores contrapuestos cuya lucha «ha durado milenios»<sup>518</sup>, habla de algo que precisamente emana de lo que nosotros llamamos aquí como pregunta, como experimento e hipótesis, *arqueología del sadismo*; así como también podemos decir que las noblezas griega y romana que Nietzsche celebra son derivaciones de la primera oposición generada por el principio aristocrático del sadismo, y que no pueden ser comprendidas sin él; en pocas palabras, pensamos que había que buscar *antes* de esa genealogía de la moral, que es exclusivamente la nuestra, la moral moderna, y que el sadismo da precisamente la pauta maestra para la comprensión de los orígenes de la humanidad.

En suma, puede ser que haya «derecho», como dice Nietzsche, «a vincular la salvación y el futuro del género humano al dominio incondicional de los valores aristocráticos, de los

---

<sup>516</sup> *Op. cit. Así habló Zaratustra*. p.84

<sup>517</sup> *Op. cit. Fragmentos póstumos IV*. 1[193]. p.71

<sup>518</sup> *Op. cit. La genealogía de la moral*. p.67

valores romanos»<sup>519</sup>, pero si esos valores existen, son derivaciones de un sadismo vencedor, en este caso –pero sólo en este caso– del sadismo romano. Y cuando enseguida escribe que:

«Los romanos eran, en efecto, los fuertes y los nobles; en tal grado lo eran que hasta ahora no ha habido en la tierra hombres más fuertes ni más nobles, y ni siquiera se los ha soñado nunca; toda reliquia de ellos, toda inscripción suya produce éxtasis, presuponiendo que se adivine *qué* es lo que allí escribe.»<sup>520</sup>

Nosotros creemos que tenemos derecho a *adivinar* ahí que quien escribe con mayúsculas es el sadismo primordial de la humanidad, es el sadismo libre del mundo romano, el pueblo más ansioso de guerra que ha conocido la humanidad, grandes cazadores de seres humanos, y no sólo a través de las armas, sino a través de la seducción, pues ella es también cacería. Y es que podemos sostener claramente que ese sadismo no trabajaba, sino que únicamente cazaba.<sup>521</sup>

### §23 Nuestra comunidad en el *lógos*

---

<sup>519</sup> *Ídem.*

<sup>520</sup> *Ibid.* p.68

<sup>521</sup> Hay que ver en este sentido como una derivación de ese resentimiento inglés y alemán una nueva historiografía sobre Roma, aquello que bien podríamos llamar *el mito inglés de la caída de Roma*; pues en efecto, durante siglos –y aún en nuestro tiempo en Moscú, que se ve a sí misma como *tercera Roma*–, se creyó que Roma no sólo nunca había *caído*, sino que era precisamente *eterna*, la ciudad eterna por antonomasia; Roma era, espiritual, política y militarmente, una presencia escalofriante para todos los príncipes europeos del siglo XVI, y a ella debían el origen de su poder en los mismos términos, por lo que hacerla *caer* ante los ojos de la historia era algo fundamental para el espíritu de aquel sadismo esclavizado, esclavizado por Roma. El problema también fue que, en cuanto Roma “cayó” en la historiografía, cayeron también los príncipes europeos: no estaban a su altura. En efecto, fueron principalmente los historiadores protestantes y en definitiva la mayoría ingleses, quienes comenzaron a escribir sobre la caída de Roma, desde Gibbon hasta nuestros días.

Es lo sadiano el fundamento de toda «nobleza» mientras que lo sádico es aquello que determina la vida del esclavo, pues tenemos que establecer una diferencia radical entre dos clases de sadismos, los verdaderos mundos enfrentados del espíritu humano, aquella contradicción sobre la que debemos barruntar si queremos establecer nuevas tablas de valores para el futuro de la humanidad: pensamos que esos dos mundos que se oponen sistemáticamente y por principio son el de *lo sadiano* y *lo sádico*, el sadismo libre y el sadismo esclavizado, el sadismo de la diferencia y el sadismo del Mismo, el sadismo vencedor y el sadismo trabajador.

*Nuestro acontecimiento es el sadismo*, es el acontecimiento humano que no hemos sabido ver, es lo que da sentido a la tragedia como esa «gran Circe llamada “Crueldad”»<sup>522</sup> de que habla Nietzsche, así como al circo romano, al teatro japonés, a la Inquisición y al «trabajador del suburbio de París que tiene nostalgia de revoluciones sangrientas»<sup>523</sup>, es decir, a todo lo *bueno* y *malo* de la humanidad, pues el sadismo está más allá del bien y del mal en la medida en que es simplemente *nuestro crisol*, en la medida en que somos precisamente *nosotros el sadismo*, y somos nosotros los creadores de valores, pero sólo y únicamente *a través de nuestro sadismo*. Quignard escribe:

«Cuando una sociedad está a la espera del acontecimiento que puede extinguirla, cuando el miedo, el desamparo, la pobreza y la envidia de todos contra todos han llegado a un estado de madurez, comparables al de los frutos bajo el calor, una expresión secreta y ávida aparece en la mayoría de los rasgos de los vivos que se encuentran por las calles de las ciudades que son las nuevas selvas. Los rostros que nos rodean cargan con esa tristeza y manifiestan ese silencio que se extiende. Ese silencio, a pesar de la Historia, es decir, a causa del mito de la Historia, sigue siendo ignorante de su *ferocia*.

---

<sup>522</sup> *Op. cit. Más allá del bien y del mal*. p.189

<sup>523</sup> *Ídem*.

Las sociedades occidentales están de nuevo en este estado de terrible madurez. Están en el límite de la carnicería.»<sup>524</sup>

Pues bien, esa *ferocia* sigue siendo ignorada porque es precisamente *el secreto de la Historia*, porque el sadismo es el secreto de la Historia, y la historia a secas debería mostrar arqueológicamente ese sadismo, ese secreto; pero para ello es preciso vernos a los ojos en el espejo de la muerte, de nuestra conciencia de *la muerte artificial*, es decir de la muerte sacrificial que da el sadismo y de su probable tortura infinitamente ritualizada y sobre todo epistemológicamente, culturalmente gozada. Esto implicaría una *parresía sadiana*, una declaración estrictamente cínica del sadismo como la especificidad de *nuestra* voluntad de poder; pues el sadismo es la verdad de la voluntad de poder, es *el límite de nuestra carnicería*, el contenido esencial de nuestra θήραν τε ἀνθρώπων.

Ajustar a través del sadismo los lentes de la historia de Nietzsche para ver *más atrás*, así podríamos definir también la arqueología del sadismo, es entonces que éste aparece como *nuestra arqueología* específicamente, científicamente, pero también como *nuestro ἀρχῆς λόγος*, es decir el origen del pensamiento, nuestro decir primordial, el crisol de nuestra razón.

Considerar la razón como una ecuación de la fatalidad del trabajo, como algo esencialmente *impuesto*, es no sólo negar todo el fundamento *libre*, prístinamente sadista, de esa razón, sino también defenestrarla como *nuestra mejor invención*, nuestra mejor *arma*, es perder el orgullo por ella –algo, ello sí, verdaderamente *irracional*–. Saber manejar el arco, en efecto, como dice Heráclito, es vida y muerte al mismo tiempo<sup>525</sup>; es vida pues sin él morimos; si no matamos, morimos: el contenido del λόγος es también el sadismo, cacería de seres humanos. La explicación del aforismo es el λόγος de Apolo, el dios arquero, como arma que da vida y mata al mismo tiempo, espada de doble filo que *sólo indica*, nunca nombra<sup>526</sup>, como la flecha.

---

<sup>524</sup> Quignard, Pascal. *Retórica especulativa*. Traducido por Silvio Mattoni. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2006. p.55

<sup>525</sup> Cfr. «En realidad el nombre de arco [βίος] es «vida», aunque su acción es muerte.» *Op. cit. La sabiduría griega III*. p.23

<sup>526</sup> Cfr. «El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que indica.» *Op. cit. Heráclito*. p.42

No podemos renunciar al λόγος sólo porque éste tiene su origen en nuestro sadismo o porque el sadismo es nuestro ἀρχῆς λόγος, nuestro decir primordial.

¿Cuál puede ser, por ejemplo, el crisol de la *voluntad de verdad* sino el sadismo, considerando las palabras siguientes de Nietzsche?:

«Pese a todo el valor que acaso corresponda a lo verdadero, a lo veraz, a lo desinteresado: sería posible que a la apariencia, a la voluntad de engaño, al egoísmo y a la concupiscencia hubiera que atribuirles un valor más elevado o más fundamental para toda vida. Sería incluso posible que *lo que* constituye el valor de aquellas cosas buenas y veneradas consistiese precisamente en el hecho de hallarse emparentadas, vinculadas, entreveradas de manera capciosa con estas cosas malas, aparentemente antitéticas, y quizá en ser idénticas esencialmente a ellas.»<sup>527</sup>

Y si aceptamos la hipótesis de que el sadismo es la arqueología de la moral, ¿no tendríamos también que consignar como un movimiento esencial del sadismo el del filósofo?:

«Así como el acto del nacimiento no entra en consideración para nada en el curso anterior y ulterior de la herencia: así tampoco es la «consciencia», en ningún sentido decisivo, *antitética* de lo instintivo, la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles. También detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida.»<sup>528</sup>

Pues es en efecto el sadismo todo aquello que proporciona la *falsedad* de la razón con todos sus saltos, sus adornos, su retórica; es por él que no podemos vivir sin nuestras «ficciones

---

<sup>527</sup> *Op. cit. Más allá del bien y del mal.* p.24

<sup>528</sup> *Ibid.* p.25

lógicas»; el sadismo da contenido a ese mundo hirviente que quiere la *no-verdad* como su condición de vida, como una más de sus ritualizaciones. El sadismo es precisamente el origen de la no-verdad como condición de vida, en él reside toda su positividad; toda ficción lógica, toda apariencia, emanan de su centro, y justo por ello el sadismo está ya más allá del bien y del mal:

«Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal.»<sup>529</sup>

Y es que si los filósofos son todos «abogados que no quieren llamarse así», lo son porque arqueológicamente son abogados del sadismo, abogados de *su* sadismo, lo que significaría aquí que *la verdad es el sadismo*, que es una de sus chanzas múltiples, es su juego más inteligente y más bello, el más poderoso. Pero dice enseguida Nietzsche:

«Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía, a saber: la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* [memorias] no queridas y no advertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmORALES) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera.»<sup>530</sup>

Y nosotros podríamos resumir lo anterior diciendo que la arqueología del sadismo poco a poco manifiesta «qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía, a saber», *sadismo*. Y cuando enseguida añade Nietzsche que:

«Yo no creo, por lo tanto, que un «instinto de conocimiento» sea el padre de la filosofía, sino que, aquí como en otras partes, un instinto diferente se ha servido del conocimiento (¡y del desconocimiento!) nada más que como de

---

<sup>529</sup> *Ibid.* p.26

<sup>530</sup> *Ibid.* p.27

un instrumento. Pero quien examine los instintos fundamentales del hombre con el propósito de saber hasta qué punto precisamente ellos pueden haber actuado aquí como genios (o demonios o duendes) *inspiradores* encontrará que todos ellos han hecho ya alguna vez filosofía, y que a cada uno de ellos le gustaría mucho presentarse justo *a sí mismo* como finalidad última de la existencia y como legítimo *señor* de todos los demás instintos. Pues todo instinto ambiciona dominar: y en cuanto *tal* intenta filosofar.»<sup>531</sup>

En todo caso, nosotros nos sentimos legitimados a decir, fundados en lo anterior, que el sadismo es el origen de la filosofía, pues es éste el contenido esencial de todos los instintos, especialmente del de ambición de dominio. Pensamos también que el propio Nietzsche estaría de acuerdo con nosotros, que principalmente en el pensamiento de sus últimos años sobre la voluntad de poder, cuando surge asimismo la noción de *nihilismo*, hay en su pensamiento un debate constante sobre las nociones a utilizar en torno a la voluntad de poder, y que el concepto de sadismo bien podría haber solucionado en muchas formas ese *Kampfplatz* de Nietzsche, que por otro lado es constante en él; en pocas palabras, podemos arriesgar como una de nuestras hipótesis que el sadismo sirve también como una especie de llave maestra para comprender el pensamiento de Nietzsche llevándolo hasta sus últimas consecuencias. Y es que si en el filósofo «nada es impersonal», como dice después, ello es así porque es estrictamente su sadismo lo que mandata su ἀρχῆς λόγος, su decir primordial; es decir, porque el sadismo es siempre el *a priori* de todo pensamiento, es él quien primordialmente quiere saciarse con esa arma prístina y espléndida que es el λόγος:

«En el filósofo [...], nada, absolutamente nada es impersonal; y es especialmente su moral la que proporciona un decidido y decisivo testimonio de quién es él es decir, de en qué orden jerárquico se encuentran recíprocamente situados los instintos más íntimos de su naturaleza.»<sup>532</sup>

---

<sup>531</sup> *Ibid.* p.28

<sup>532</sup> *Ídem.*

En primer lugar, para ilustrar ese campo de batalla de Nietzsche, es de subrayar el siguiente fragmento póstumo:

*«La superación de la moral*

Hasta ahora, el hombre se conserva miserablemente, tratando mal y calumniando los impulsos que le son más peligrosos y adulando al mismo tiempo servilmente aquellos que lo conservan.

Conquista de nuevos poderes y territorios

- a) la voluntad de no verdad
- b) la voluntad de crueldad
- c) la voluntad de voluptuosidad
- d) la voluntad de poder»<sup>533</sup>

Pues bien, ¿qué otra noción sino el sadismo resume de *a a d* esa *conquista* como *una sola voluntad*? ¿Qué otra cosa sino el sadismo es al mismo tiempo voluntad de no verdad, de crueldad, de voluptuosidad y de poder? ¿Y acaso no significaría también lo anterior que la superación de la moral es el sadismo o, mejor dicho, que la moral sólo puede superarse *en* el sadismo? Dicho en otras palabras, podemos señalar que en asumir nuestra voluntad de sadismo se juega el destino de la humanidad, entre el conservarse miserablemente o darle una victoria honorable a su sadismo.

Pensamos en el mismo sentido que lo que podríamos llamar *el problema de la crueldad* en Nietzsche tiene su alfa y su omega en el sadismo, nos referimos al misterio de «la gran Circe llamada “Crueldad”» del aforismo 229 de *Más allá del bien y del mal*, que es necesario volver a citar aquí:

«Tenemos que cambiar de ideas acerca de la crueldad y abrir los ojos; tenemos que aprender por fin a ser impacientes, para que no continúen paseándose por ahí, con aire de virtud y de impertinencia, errores inmodestos

---

<sup>533</sup> *Op. cit. Fragmentos póstumos IV*. 1[84]. p.57

y gordos, tales como los que, por ejemplo, han sido alimentados con respecto a la tragedia por filósofos viejos y nuevos. Casi todo lo que nosotros denominamos «cultura superior» se basa en la espiritualización y profundización de la *crueledad* ésa es mi tesis; aquel «animal salvaje» no ha sido muerto en absoluto, vive, prospera, únicamente se ha divinizado. Lo que constituye la dolorosa voluptuosidad de la tragedia es crueldad; lo que produce un efecto agradable en la llamada compasión trágica y, en el fondo, incluso en todo lo sublime, hasta llegar a los más altos y delicados estremecimientos de la metafísica, eso recibe su dulzura únicamente del ingrediente de crueldad que lleva mezclado. Lo que disfrutaba el romano en el circo, el cristiano en los éxtasis de la cruz, el español ante las hogueras o en las corridas de toros, el japonés de hoy que se aglomera para ver la tragedia, el trabajador del suburbio de París que tiene nostalgia de revoluciones sangrientas, la wagneriana que «aguanta», con la voluntad en vilo, *Tristán e Isolda*, lo que todos esos disfrutaban y aspiran a beber con un ardor misterioso son los brebajes aromáticos de la gran Circe llamada «Crueldad».»<sup>534</sup>

Pero esa *crueledad*, es evidente, no puede ser separada de una voluptuosidad, ni de una voluntad de no verdad, como ya habíamos señalado, y mucho menos puede ser separada del poder; con lo que resulta claro que el contenido esencial de esa *crueledad* es el sadismo. Sólo en el sadismo se *alivia* esa crueldad, sólo él fija el límite imposible de su saciedad; el sadismo es ese «cosquilleo del poder» que aparece en los fragmentos póstumos asociado a la crueldad y la voluptuosidad:

«La crueldad puede ser el alivio de almas tensas y orgullosas, de aquellas que están acostumbradas a ser permanentemente duras consigo mismas; para ellas, causar por fin alguna vez dolor, ver sufrir, se ha convertido en una fiesta — todas las razas guerreras son crueles; por el contrario, la crueldad también puede ser una especie de saturnalias de seres abatidos y de voluntad débil, de

---

<sup>534</sup> *Op. cit. Más allá del bien y del mal.* §229. pp.188-189

esclavos, de mujeres del serrallo, como un pequeño cosquilleo de poder, — hay una crueldad de almas malvadas y también una crueldad de almas malas y pequeñas.»<sup>535</sup>

Y hay aquí también esa separación esencial entre dos clases de crueldades, en las que nosotros encontramos las nociones de *lo sadiano* y *lo sádico*, como dos clases de sadismos. Y por ello cuando Nietzsche dice de la filosofía que:

«...lo que en aquel tiempo ocurrió con los estoicos sigue ocurriendo hoy tan pronto como una filosofía comienza a creer en sí misma. Siempre crea el mundo a su imagen, no puede actuar de otro modo; la filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de «crear el mundo», de ser causa prima [causa primera].»<sup>536</sup>

Nosotros podemos decir que el sadismo es el fondo de ese instinto tiránico de la filosofía misma, en su voluntad de poder más originaria está cristalizado el más puro de sus sadismos, y, siguiendo a Nietzsche, decimos también que la filosofía no puede actuar de otro modo que no sea sadistamente, que hasta ahora lo único que ha filosofado es el sadismo y es lo único que lo hará; ello es precisamente a lo que nos referimos con el principio de inmanencia del sadismo: el sadismo es nuestra comunidad en el *λόγος*. Sólo a través de él nos entendemos.

## §24 La *Mater Dolorosa* del pensamiento

Presuponiendo entonces que detrás de toda voluntad de verdad hay en realidad una “voluntad de sadismo”, que toda verdad tiene por íncubo un sadismo, debemos suponer también la existencia de dos clases de filosofía, una filosofía sádica y una filosofía sadiana. La filosofía sadiana es precisamente aquella de los pensadores cuyo deseo es libre, confeso, y son por lo tanto pensadores antimodernos:

---

<sup>535</sup> *Op. cit. Fragmentos póstumos. IV. 2[15]. p.83*

<sup>536</sup> *Op. cit. Más allá del bien y del mal. p.31*

«...los pensadores más fuertes, más llenos de vida, todavía sedientos de vida, las cosas parecen ocurrir, sin embargo, de otro modo: al tomar partido *contra* la apariencia y pronunciar ya con soberbia la palabra «perspectivista», al conceder a la credibilidad de su propio cuerpo tan poco aprecio como a la credibilidad de la apariencia visible, la cual dice que «la tierra está quieta», y al dejar escaparse así de las manos, con buen humor al parecer, la posesión más segura (pues ¿en qué se cree ahora con más seguridad que en el cuerpo propio?), ¿quién sabe si en el fondo no quieren reconquistar algo que en otro tiempo fue poseído *con una seguridad mayor*, algo perteneciente al viejo patrimonio de la fe de otro tiempo, acaso «el alma inmortal», acaso «el viejo dios», en suma, ideas sobre las cuales se podía vivir mejor, es decir, de un modo más vigoroso y jovial que sobre las «ideas modernas»?»<sup>537</sup>

¿Y qué significa el hecho de que la filosofía moderna sea la más sádica, según podemos concluir de lo anterior? Significa en principio que es la filosofía que *santifica la tortura del tripalium*, es la filosofía como *Mater Dolorosa* del pensamiento, la que se solaza en el cilicio de su sadismo, es la filosofía que es esclava de un sadismo que le venció, la filosofía de las víctimas, la que no es capaz de reactivar el pleno gozo de su sadismo. La filosofía sádica es aquella cuyo sadismo no puede ser confesado, que no es libre para hacerlo, que no posee una *parresía sadiana*; en ella ha triunfado *el ideal ascético*, para decirlo en palabras de Nietzsche.

## §25 La constancia estética del sadismo

En otro fragmento póstumo sobre el problema de la crueldad, Nietzsche establece nuevamente una indisolubilidad entre ésta, la voluntad de no verdad, la sensualidad y la voluntad de poder:

---

<sup>537</sup> *Ibid.* pp.31-32

«El placer de mentir como madre del arte, miedo y sensualidad como madre de la religión, el *nitimur in vetitum* y la curiosidad como madre de la ciencia, la crueldad como madre de la moral no egoísta, el arrepentimiento como origen del movimiento de igualdad social, la voluntad de poder como origen de la justicia, la guerra como padre (de la buena conciencia y la alegría) de la honradez, el derecho del señor como origen de la familia, la desconfianza como raíz de la justicia y la contemplación.»<sup>538</sup>

Finalmente, en el otoño de 1887, el problema parece que pasa a integrarse en una «*Aesthetica*», algo que casi podríamos llamar una *constancia estética del sadismo*, es la de la crueldad —o, según nuestra tesis, el sadismo—, como problema estético y aristocrático:

«*Aesthetica*.

Los estados en los que ponemos una *transfiguración y plenitud* en las cosas e inventamos con ellas hasta que reflejen nuestra propia plenitud y placer de vivir:

el impulso sexual

la embriaguez

la comida

la primavera

la victoria sobre el enemigo, la burla

la pieza de bravura; la crueldad; el éxtasis del sentimiento religioso.

Tres elementos especialmente:

el impulso sexual, la embriaguez, la crueldad: pertenecientes todos a la alegría festiva más antigua del hombre: todos igualmente preponderantes en el «artista» primigenio.

A la inversa: si nos salen al encuentro cosas que muestran esa transfiguración y plenitud, la existencia animal responde con una *excitación de aquellas esferas* en las que tienen su sede todos esos estados de placer: —

---

<sup>538</sup> *Op. cit. Fragmentos póstumos IV. 8[7]. p.234*

y una mezcla de esos sutilísimos matices de sentimientos de bienestar y de apetitos animales constituye el *estado estético*. Este último sólo aparece en aquellas naturalezas que son en general capaces de esa plenitud dadora y exuberante del *vigor* corporal; en él está siempre el *primum mobile*. El sobrio, el cansado, el agotado, el marchito (p. ej. un docto) no puede recibir absolutamente nada del arte porque no tiene la fuerza artística originaria, la incitación de la riqueza: quien no puede dar tampoco recibe nada.

«*Perfección*»: en esos estados (en especial en el amor sexual, etc.) se delata con ingenuidad lo que el instinto más profundo reconoce en general como lo más elevado, lo más deseable, el movimiento ascendente de su tipo; igualmente *a qué estado* propiamente *aspira*. La perfección: es la extraordinaria ampliación de su sentimiento de poder, la riqueza, el necesario rebosar por encima de todos los bordes...

El arte nos recuerda estados del *vigor* animal; es, por un lado, un exceso y una emanación de floreciente corporeidad en el mundo de las imágenes y los deseos; por otra parte, una excitación de las funciones animales por imágenes y deseos de vida intensificada; — una elevación del sentimiento de vida, un estimulante del mismo.

¿En qué medida también la fealdad puede tener también este poder? En la medida en que comunica aún algo de la energía victoriosa del artista que ha logrado dominar lo feo y lo terrible; o en la medida en que excita levemente en nosotros el placer de la crueldad (en ciertas circunstancias incluso el placer de hacemos daño a *nosotros mismos*, de violentamos a nosotros mismos: y con ello el sentimiento del poder sobre nosotros.)»<sup>539</sup>

El principio de perfeccionamiento del sadismo está casi definido en las palabras anteriores, el de las artes y la religión como manifestación de una ritualización del sadismo vencedor está también contenido ahí: el *placer de la crueldad* es ahí claramente lo que después del acontecimiento Sade tendríamos que llamar *sadismo*. De tal forma que cuando en el mismo

---

<sup>539</sup> *Ibid.* 9[102]. pp.265-266

periodo, Nietzsche añade a sus fragmentos póstumos la definición de una de las crueldades, nos vemos casi obligados a suscribirla como una definición de *lo sádico*:

«Se ha refinado la crueldad hasta convertirla en compasión trágica, de manera que es *negada* como tal. Del mismo modo, el amor sexual en la forma de *amour-passion*; la mentalidad de esclavo como obediencia cristiana; la mezquindad como humildad; la enfermedad del *nervus sympathicus* p. ej. como pesimismo, pascalismo o carlylismo etc.»<sup>540</sup>

Lo sádico como la tendencia perfeccionadora de un sadismo vencido, de un sadismo esencialmente hipócrita, incapaz de parresía, pero presa aún de su indómita voluntad de poder, de su instinto vencedor, que quiere dominar a través de todos los medios, incluso los más bajos, los más deshonrosos, los más mezquinos, es la espiritualización moral de la víctima, del *bueno*: lo sádico es la espiritualización de la bondad.

La cuestión de la *constancia estética del sadismo* continúa en el mismo periodo, en el siguiente fragmento vemos como «la gran Circe llamada “Crueldad”» sigue representando algo sobre lo que Nietzsche reflexiona largamente, casi obsesivamente, como uno de los problemas fundamentales de la noción de *voluntad de poder*:

«*Aesthetica*

Si y DÓNDE se coloca el juicio «bello», es una cuestión de *fuerza* (de un individuo o de un pueblo). El sentimiento de plenitud, de *fuerza acumulada* (desde el cual está permitido recibir con valor y buen ánimo muchas cosas ante las que el débil *se estremece*) — el sentimiento de *poder* pronuncia el juicio «bello» incluso sobre cosas y situaciones que el instinto de la impotencia sólo puede apreciar como *dignas de odio*, como «feas». El olfato de con qué podríamos más o menos arreglárnoslas si apareciera

---

<sup>540</sup> *Ibid.* 10[144]. p.344

efectivamente, como peligro, como problema, como tentación, — ese olfato determina también nuestro sí estético: («esto es bello» es una *afirmación*). De esto resulta, en términos generales, que la *predilección por cosas cuestionables y terribles* es un síntoma de *fuerza*: mientras que el gusto por lo *bonito y primoroso* corresponde a los débiles, a los delicados. El *placer* ante la tragedia señala a las épocas y los caracteres *fuertes*: su *non plus ultra* es quizás la *div<ina> com<media>*. Son los espíritus heroicos los que se dicen sí a sí mismos en la crueldad trágica: son lo suficientemente duros como para sentir el sufrimiento como *placer*... Suponiendo, por el contrario, que los *débiles* desearan gozar de un arte que no está concebido para ellos, ¿qué harán para que la tragedia fuera de su gusto? La interpretarán proyectando en ella *sus propios sentimientos de valor*, p. ej. el «triunfo del orden moral universal» o la doctrina de la «falta de valor de la existencia» o la exhortación a la resignación (— o también descargas afectivas medio medicinales, medio morales, *á la* Aristóteles) Final mente: el *arte de lo terrible*, en la medida en que excita los nervios, puede llegar a ser apreciado como *stimulans* por los débiles y agotados: ésta es hoy, p. ej. la razón de que se *aprecie* el arte *w<agneriano>*.

Es un signo del *sentimiento de bienestar y de poder* la medida en que alguien puede reconocer a las cosas su carácter terrible, problemático; y *si* al final necesita «soluciones», —

— esta especie de *pesimismo de artista* es exactamente *lo contrario del pesimismo moral-religioso*, que sufre por la «corrupción del hombre», por el enigma de la existencia. Éste quiere absolutamente una solución, por lo menos una esperanza de solución... Los sufrientes, desesperados, los que desconfían de sí mismos, en una palabra los enfermos, en todas las épocas han tenido necesidad de *visiones* arrebatadoras para poder aguantar (el concepto de «bienaventuranza» tiene este origen).

— Un caso afín: los artistas de la *décadence*, que en el fondo tienen una posición *nihilista* frente a la vida, *huyen* a la *belleza de la forma*... a las cosas

*escogidas* en las que la naturaleza se ha vuelto perfecta, en la que ésta es indiferentemente *grande y bella*...

— el «amor de lo bello» puede ser así algo diferente de la *capacidad* de *ver* algo bello, de *crear* lo bello: puede ser precisamente la expresión de la *incapacidad* de hacerlo.

— Los artistas avasalladores, que saben sacar de todo conflicto un *tono con sonante*, son aquellos que hacen beneficiarse a las cosas de su propio poderío y su propia liberación: expresan su experiencia más íntima en el simbolismo de cada obra de arte, — su creación es agradecimiento por su ser.”

*La profundidad del artista trágico reside en que su instinto estético abarca las consecuencias más lejanas, en que no se detiene cortamente en lo inmediato, en que afirma la economía en su conjunto, que justifica lo terrible, lo malo, lo cuestionable, y no sólo...lo justifica.»*<sup>541</sup>

Otra vez vemos el *nodus* esencial de la voluntad de poder, de la voluntad de no verdad, la crueldad y la voluptuosidad, como vía fundamental para explicar el sentimiento estético primordial, para señalar una posible arqueología de todo saber, de toda religión, ciencia y ley. A ese *nodus* nosotros le llamamos *sadismo*, consideramos que el sadismo es el *a priori* de esas voluntades, que la voluntad de sadismo precede a todas ellas. El misterio de la crueldad no sólo como contenido sino como el origen de la belleza sólo puede en efecto ser resuelto por el sadismo, sólo el contiene tanto el ansia de poder como la ritualización que le perfecciona a través de *lo bello*.

Tal vez incluso podríamos aventurar que sólo el sadismo podría ser el nudo gordiano para la *explicación* de la tragedia en Nietzsche, considerando que crueldad, voluntad de poder y de no verdad, voluptuosidad, tragedia y estética *–aesthetica–* son nociones que ocupan en sus últimos años una gran relevancia, son desarrolladas una a una, puestas en relación, sopesadas en su fuerza y consideradas dentro de un posible edificio conceptual que les pondría en equilibrio. Lo que también significa aventurar que el «sadismo» fue *desde el principio* uno

---

<sup>541</sup> *Ibid.* 10[168]. pp.344-345

de los problemas esenciales en el pensamiento de Nietzsche. Esa *Aesthetica* de la que habla en sus últimos años es efectivamente una continuación de su pensamiento sobre la tragedia en consonancia con la voluntad de poder, el nihilismo, la superación de la moral, la *décadence*, y otros nuevos términos que se añaden al pensamiento del último Nietzsche.

## §26 Teoría de la evolución del sadismo

Finalmente, el sadismo como *nodus* de la crueldad y la voluptuosidad, que explica esencialmente el fenómeno artístico, funciona también como explicación de la *partie infâme du coeur de l'homme*, es decir de sus sistemas de justicia basados en la tortura y la pena de muerte:

«La pena de muerte, resultado de una idea mística que hoy está enteramente desprovista de comprensión. La pena de muerte no tiene como objetivo *sauver* [salvar] a la sociedad *matériellement* [materialmente]: quiere *sauver* a la sociedad y al culpable *spirituellement* [espiritualmente]. Para que el sacrificio sea perfecto ha de haber asentimiento y alegría por parte de la víctima. Darle cloroformo a un condenado a muerte sería una impiedad: porque eso le quitaría la conciencia *de sa grandeur comme victime* [de su grandeza como víctima] y las *chances* [posibilidades] de ganarse el paraíso. En lo que atañe a la tortura, procede de la *partie infâme du coeur de l'homme* [parte infame del corazón del hombre], que está sedienta de voluptuosidad. *Cruauté et volupté* [Crueldad y voluptuosidad], sensaciones idénticas, como el calor extremo y el frío extremo.»<sup>542</sup>

En suma, el poder como «crueldad del Κράτος», como ya habíamos señalado, sólo puede tener su explicación en el sadismo, él es nuestro *chaos sive natura*, a través de él

---

<sup>542</sup> *Ibid.* 11[197]. p.418

«deshumanizamos la naturaleza», pues vemos lo que de ella hay en nosotros, lo caótico, lo salvaje:

«Para el «esbozo de nueva forma de vida».

LIBRO PRIMERO en el estilo del primer movimiento de la novena sinfonía.

*Chaos sive natura*: «de la deshumanización de la naturaleza». Prometeo, encadenado en el Cáucaso. Escrito con la crueldad del Κράτος, «el poder».»<sup>543</sup>

El sadismo contiene también un esbozo para una nueva forma de vida, pues sólo asumiendo la parresía de nuestro sadismo podremos acceder a un *sadismo creador*, a un sadismo propio y en definitiva a *otro sadismo*: sólo él puede ser la vía de nuestro *penser autrement*, el sadismo es nuestro *nous est un autre*.

Desde este punto de vista, tendríamos que decir que la arqueología del sadismo podría ser también entendida como que morfología y como *teoría de la evolución del sadismo*, parafraseando a Nietzsche:

«La psicología entera ha estado pendiendo hasta ahora de prejuicios y temores morales: no ha osado descender a la profundidad. Concebirla como morfología y como *teoría de la evolución de la voluntad del poder*, tal como yo la concibo eso es algo que nadie ha rozado siquiera en sus pensamientos: en la medida, en efecto, en que está permitido reconocer en lo que hasta ahora se ha escrito un síntoma de lo que hasta ahora se ha callado.»<sup>544</sup>

El gesto del *olfato psicológico* definido anteriormente, que es como un diapasón para analizar los hechos históricos, y considerando siempre que el sadismo sea el contenido de la voluntad de poder, que no hay poder sin sadismo, implicaría, para una teoría de la evolución del

---

<sup>543</sup> *Op. cit. Fragmentos póstumos II*. p.803

<sup>544</sup> *Op. cit. Más allá del bien y del mal*. p.48

sadismo, que éste es aquello que ese *olfato* debe buscar como verdad de la historia. Sin embargo, no debemos dejar de considerar aquí que:

«...suponiendo que alguien considere que incluso los afectos odio, envidia, avaricia, ansia de dominio son afectos condicionantes de la vida, algo que tiene que estar presente, por principio y de un modo fundamental y esencial, en la economía global de la vida, y que en consecuencia tiene que ser acrecentado en el caso de que la vida deba ser acrecentada, ese alguien padecerá semejante orientación de su juicio como un mareo.»<sup>545</sup>

Ahora bien, siguiendo las palabras anteriores podemos decir que lo único que incorporaría al sadismo en la economía global de la vida es precisamente dejar de comprender los *afectos* como condicionantes de la vida para comprenderlos siempre como condicionantes del sadismo, un sadismo que quiere efectivamente incrementarse, pero hacerlo incluso a costa de la vida, según el principio dionisiaco del sadismo. En todo caso, ésa es la especificidad del sadismo humano, contiene la posibilidad de su perfeccionamiento a costa de mí mismo. El sadismo se incrementa a través de los afectos *más allá del principio vitalista*.

Según esto, el sadismo en la humanidad está por encima de su propia vida, de su propia conservación, pues es precisamente *su sentido*; en el sadismo adquiere su única posibilidad de derroche la vida humana misma: desde el descubrimiento del sadismo la vida humana aspira a disolverse sólo en él. Sólo el sadismo es para la humanidad la ecuación que acrisola la vida y la muerte, el sentido de ambas.

Ésa es la razón de que, como ya hemos señalado anteriormente, el sadismo es la raíz toda de la civilización, pues toda civilización es la institucionalización de *un* sadismo, de forma que la voluntad de saber es en realidad subsidiaria de un principio de perfeccionamiento del sadismo, ésa es la condición de su refinamiento:

---

<sup>545</sup> *Ibid.* pp.48-49

«A la ciencia, hasta ahora, le ha sido lícito levantarse únicamente sobre este fundamento de ignorancia, que ahora ya es firme y granítico; a la voluntad de saber sólo le ha sido lícito levantarse sobre el fundamento de una voluntad mucho más fuerte, ¡la voluntad de no-saber, de incertidumbre, de no-verdad! No como su antítesis, sino ¡como su refinamiento!»<sup>546</sup>

Ese *no* de la voluntad de no verdad es nuevamente un *sí* al sadismo que la impulsa, esa prohibición, ese *nitimur in vetitum* convertido casi en su *motto* por Nietzsche, es también por lo tanto un órdago a la belleza, la juventud y el poderío para la exponenciación del sadismo *contenido* ahí, para su manifestación como *gasto del sadismo*, es decir para su acumulación permanente en todos los tejidos del cuerpo social: el sadismo es la tensión permanente de la sociedad.

La mentira, el mal, la hipocresía, el crimen del lenguaje, la difamación y el paralogismo, el secreto y el olvido, son la puerta trasera de la verdad, su alma nutricia y aristocrática, que hace de la transgresión su selección, que *busca al buen transgresor*. Así introduce en el centro del lenguaje su *ferocia* el sadismo, así le infunde vida, él dicta los términos de la prohibición que es en realidad la verdad, la prohibición de una mentira y una inmoralidad que sólo unos pocos pueden decir y practicar para *gozarlas* como su privilegio.

Tampoco el lenguaje sale nunca del sadismo, por el contrario, lo acerca casi a su imposible, a la destrucción total: el sadismo alcanza en el *lógos* un perfeccionamiento *casi infinito* y en todo caso su *mayor perfección posible*. El *lógos* no es nuestra salida del sadismo sino la entrada en el mayor de los sadismos posibles.

Ese *deber de decirlo todo* que impone el sadismo a la filosofía tiene su sentido en la búsqueda de su perfección total, imposible, en el cumplimiento del principio dionisiaco del sadismo. Decirlo todo implica en efecto decir la no verdad y *sobre todo ella*, pero por encima de todo

---

<sup>546</sup> *Ibid.* pp.50-51

buscando el perfeccionamiento del sadismo, por ello tiene razón Nietzsche cuando enseguida escribe:

«Aunque el *lenguaje*, aquí como en otras partes, sea incapaz de ir más allá de su propia torpeza y continúe hablando de antítesis allí donde únicamente existen grados y una compleja sutileza de gradaciones; aunque, asimismo, la inveterada tartufería de la moral, que ahora forma parte, de modo insuperable, de nuestra «carne y sangre», distorsione las palabras en la boca de nosotros mismos los que sabemos: sin embargo, acá y allá nos damos cuenta y nos reímos del hecho de que la mejor ciencia sea precisamente la que más quiere retenernos dentro de este mundo *simplificado*, completamente artificial, fingido, falseado, porque ella ama, queriéndolo sin quererlo, el error, porque ella, la viviente, ¡ama la vida!»<sup>547</sup>

Y sin embargo, como ya habíamos dicho anteriormente, aquí quien *ama* no es la ciencia y no es tampoco la vida lo que se ama, sino que estamos ante un movimiento de *puro sadismo*, es simplemente el sadismo perfeccionándose, perfeccionándose a través de la ciencia y el lenguaje, a través del *lógos*, pero no por supuesto por *amor a la vida*, sino por amor a sí mismo *más allá de la vida*. El sadismo es la positividad de la vida, es su sentido. El sadismo puede perfeccionarse infinitamente pues no puede destruir la vida, la vida misma se sacia en el sadismo, es su máximo descaro, su mayor declaración de victoria. En suma, todo ocurre según lo que podemos llamar el *principio sacrificial del sadismo*, que determina que el sadismo se ama a sí mismo más allá de la vida y se supera en la muerte.

Ahora bien, ¿qué significa aquí que *la ciencia ame el sadismo* según su principio sacrificial? Significa que el sadismo está siempre por encima de la vida en todas las consideraciones científicas de la actualidad, y no sólo de la vida humana sino de *toda vida*; significa que el sadismo se perfecciona más allá de la vida *sobre todo* en la ciencia. Parece en efecto una verdad evidente que la ciencia tiene como su *a priori* no observar la realidad *desde la vida*,

---

<sup>547</sup> *Ibid.* p.51

que ésta necesariamente la falsea, la entorpece y obnubila esencialmente su *objetividad*: ésta es la principal argucia de su sadismo y de su principio sacrificial, así se supera a sí misma *más allá de la vida*, e incluso si es necesario, *contra la vida*. El sadismo es *la prioridad científica*.

Pues hay en efecto un *principio de prioridad epistémica del sadismo* que determina que éste es aquello que principalmente *debemos conocer*, que sólo en él se sacia nuestra ciencia, es lo que determina que el sadismo sea el inconsciente de nuestro saber, su íncubo secreto. Sólo el sadismo es la verdadera fuente y objetivo del conocimiento. Nuestro saber sólo puede conocer el sadismo y ser sadismo. El sadismo es la *causa sui* de la ciencia, pues la ciencia *es* sadismo.

### §27 Principio estético del sadismo

¿Qué significa el hecho de que la belleza sea un ingrediente primordial del sadismo? ¿Qué significa propiamente el hecho de que *la belleza sea mortal*, en la doble acepción de la palabra, pues sólo en el animal humano la belleza es no sólo efímera sino mortífera? Significa que sólo el sadismo puede ser la positividad de la belleza. Sólo comprendiendo la belleza como proporcional al sadismo que hace posible, no como proporcional a la vida –a la voluntad de vida que es en realidad la voluntad de poder–, es posible encontrar su verdadero *contenido*. La belleza es la constancia de que el sadismo se perfecciona más allá de la vida misma, él es el único sentido de su *supuesta inutilidad*, pues en esa suposición está la hipocresía de aquél que esconde el verdadero origen de la belleza humana: el sadismo.

El *principio estético del sadismo* señala que todos los juicios estéticos contribuyen al perfeccionamiento y la acumulación del sadismo a través de una ritualización, y es dentro de ese ritual que el juicio estético *funciona*; en efecto, *¿es bello?*, significa siempre, *¿perfecciona mi sadismo?* Esto significa al mismo tiempo la imposibilidad de la universalidad de los juicios estéticos, pues sólo existen para el aquí y ahora de un sadismo, así como el necesario perspectivismo e infinitud de los mismos; en pocas palabras, la única

*ciencia estética* posible es la que determine el árbol genealógico de los sadismos de los juicios estéticos y lo extienda para su perfeccionamiento, es decir, aquella que establezca una teoría de la evolución de los juicios estéticos según el principio de perfeccionamiento del sadismo y para su cumplimiento.

## §28 El sadismo, raíz del espíritu

No se trata de la selección de los *más capaces de vivir*, sino de los más capaces de sadismo. Vivir por vivir es tan vacío como el poder por el poder, y es sobre todo tremendamente aburrido, casi nihilista, por lo que en ambos casos es el sadismo la tutela absoluta y su verdadera positividad. Belleza, vida y poder son absolutamente originados en nuestro sadismo, sólo él es su positividad. El contenido de la *belleza humana*, de la *vida humana*, del *poder humano* es siempre el sadismo; él es quien concede una medida a lo humano: la del *imposible* del principio dionisiaco del sadismo.

Todo lo que quiere hacer pensable la voluntad de poder lo quiere en función del sadismo, que es aquí, como hemos dicho, la *raíz del espíritu* y el decir primordial. Nietzsche escribe:

«¿«Voluntad de verdad» llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad! Ante todo queréis *hacer* pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea pensable. ¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada.»<sup>548</sup>

En efecto, aquello que podríamos llamar «voluntad de sadismo», o, más bien, simplemente *sadismo* —pues el concepto voluntad está contenido en el sadismo como *voluptas*: la voluntad

---

<sup>548</sup> *Op. cit. Así habló Zaratustra*. p.174

es la voluptuosidad del sadismo—, es lo que mandata que todo “debe volverse liso y someterse al espíritu”, pues el sadismo *es* el espíritu, como hemos dicho antes, es la única forma y función en que se espiritualiza la vida: la civilización misma es una espiritualización del sadismo. O para decirlo siguiendo palabras de Nietzsche, *el sadismo es el misterio de la vida*, pues ahí donde enseguida dice *poder*, debería en efecto decir *sadismo*:

«Y este misterio me ha confiado la vida misma. «Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*. En verdad, vosotros llamáis a esto voluntad de engendrar o instinto de finalidad, de algo más alto, más lejano, más vario: pero todo eso es una única cosa y un único misterio. Prefiero hundirme en mi ocaso antes que renunciar a esa única cosa; y, en verdad, donde hay ocaso y caer de hojas, mira, allí la vida se inmola a sí misma - ¡por el poder!»<sup>549</sup>

Ahora bien, que la vida se inmole a sí misma por el sadismo significa que se cumple a sí misma *aquí y ahora*, significa que encuentra su sentido absoluto, pues el sadismo es para el ser humano el único sentido posible de la muerte.

### §29 *Sadismus sive natura*

Todo esto quiere decir que no debemos sospechar de los valores según la biología, sino según el principio de perfeccionamiento del sadismo, pues lo cierto es que el sadismo es la única positividad de los juicios de valor; lo que está vivo *en nosotros* quiere por el contrario *sadismo*, y lo quiere *más allá de nuestra vida*, de la misma forma que la *voluntad de poder* de Nietzsche, si aceptamos nuestra tesis de que el sadismo es el contenido del poder:

«No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase de la ‘voluntad de existir’: ¡esa voluntad - no existe! Pues: lo que no es,

---

<sup>549</sup> *Ibid.* p.176

eso no puede querer; mas lo que está en la existencia, ¡cómo podría seguir queriendo la existencia! Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino -así te lo enseñó yo- ¡voluntad de poder! Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma; pero en el apreciar mismo habla - ¡la voluntad de poder!» - »<sup>550</sup>

Es sólo de esta forma que es posible decir que el sadismo está más allá de la voluntad de verdad y más allá de la biología, es decir detrás, antes, sólo así nos colocamos en el sadismo como *a priori* y como arqueología, lo que significa más allá del principio biológico de conservación; de forma que tendríamos que suscribir el siguiente pensamiento de Nietzsche, pero quitando «verdad» y poniendo en su lugar «vida», como hacemos en esta paráfrasis, pues en efecto es hora de que el filósofo comience a sospechar de ese su sufrir por la verdad, pero también de su sufrir por «la vida»:

«¡Tened cuidado, vosotros los filósofos y amigos del conocimiento, y guardaos del martirio! ¡De sufrir «por amor a la *vida*»! ¡Incluso de defenderos a vosotros mismos! Corrompe toda la inocencia y toda la sutil neutralidad de vuestra conciencia, os vuelve testarudos en enfrentaros a objeciones y trapos rojos, os entontece, os animaliza, os convierte en toros el hecho de que vosotros, al luchar con el peligro, la difamación, la sospecha, la repulsa y otras consecuencias aún más toscas de la enemistad, tengáis que acabar presentándoos como defensores de la *vida* en la tierra: ¡como si «la *vida*» fuese una persona tan indefensa y torpe que necesitase defensores!»<sup>551</sup>

*Más allá de la vida* significa también que la vida por sí misma no es un valor, que la vida contiene el valor pero no es *el valor*, pues *el valor* en sí es el sadismo, o, mejor dicho, el sadismo es el origen de todas las valoraciones, de él surgen todas las inclinaciones, pulsiones e instintos de la humanidad, siempre perfeccionándose en cumplimiento de su principio sacrificial y *más allá* del principio biológico de conservación, es decir, indiferente a él.

---

<sup>550</sup> *Ibid.* p.177

<sup>551</sup> *Op. cit. Más allá del bien y del mal.* p.51

Sólo el sadismo explica la exuberancia, inútil para el mero cumplimiento del principio biológico de conservación, de la inmensa mayoría de las expresiones de la humanidad, así como de su propia fisiología e incluso de su anatomía; está claro que es el sadismo el que hizo la selección, pero no simplemente la voluntad de poder, o en todo caso sólo en función de su sadismo. Esa exuberancia está en función del principio de perfeccionamiento del sadismo y busca el imposible de su principio dionisiaco, es decir, *morir por el sadismo*, crear un sadismo capaz de consumir la vida entera: la única paradoja de la humanidad es el imposible de transformar la vida en puro sadismo, *sadismus sive natura*, a pesar de ser ella misma originada en él; es la paradoja de que el principio dionisiaco del sadismo contenga su infinito como imposibilidad, es la paradoja del sadismo infinito, la paradoja de que el sadismo sólo pueda ser infinito, que no tenga límites. De ahí deriva también su principio de insaciabilidad.

La exuberancia del sadismo no depende tampoco de la salud o la enfermedad, se puede estar enfermo pero vivir venciendo en el sadismo, se puede también estar sano y ser una víctima sacrificial de sadismos ajenos. El sadismo no disminuye o se incrementa según la enfermedad o la salud, no es proporcional a ningún estado biológico, y según su principio de acumulación, tampoco disminuye con los años, por el contrario, carece de *reloj biológico*. Sade dice «sólo existe una edad para *gustar*»<sup>552</sup>, no para *gozar*.

Según el principio de acumulación, el sadismo no disminuye con la edad, en muchos casos ni siquiera disminuyen las capacidades para ejercerlo, por el contrario, algunos acumulan conscientemente los medios para ello; los más viejos son por tanto seres del mayor sadismo, mismo que, por otro lado, es preciso anotarlo nuevamente, no está en proporción con las capacidades para perfeccionarlo, sino que se acumula independientemente de ello –lo que significa que otro sadismo se perfecciona a costa de él–. Ésta es una de las conclusiones más radicales del principio sacrificial del sadismo.

---

<sup>552</sup> *Op. cit. Juliette o las prosperidades del vicio*. p.63

Hay una constante del sadismo que está más allá de la vida, que determina según el principio dionisiaco que más allá de su conservación biológica el sadismo se perfecciona en proporción a la indestructibilidad de la vida, es decir, infinitamente, siendo uno de sus *contenidos* la muerte misma; ésa es la forma en que la humanidad triunfa sobre la muerte, a través de su sadismo. Es la vida misma, por lo tanto, su raíz dionisiaca, lo que determina la infinitud del principio de perfeccionamiento del sadismo, pero a través de él se coloca más allá de sí misma, en el territorio del Otro, la contradicción y el agonismo, es decir en el territorio de *la muerte habitable*, de la muerte del sadismo. La vida humana triunfa sobre la muerte *a través de la muerte del sadismo, que da el sadismo*.

Lo anterior también significa que si hay *espíritu* es estrictamente originado en el sadismo, es esa absoluta inmanencia acumulativa del sadismo, más allá de la vida, más allá de la salud y la enfermedad, de la debilidad o la fortaleza, lo que determina la existencia de las manifestaciones espirituales de la humanidad, o, dicho de otro modo, toda civilización, toda cultura, es una espiritualización ritualizada de *su sadismo* a través de su ley, de su religión, de sus artes, de su política, de su gastronomía, etc.

Por todo lo anterior, cuando nos preguntamos *¿por qué triunfa lo sádico?*, no podemos responder que a través de la debilidad, o a través de un plebeyismo genético, o a través de la enfermedad, o que cualquiera de ellos es un *signo* preciso de lo sádico. Nietzsche se pregunta sin embargo:

*«Por qué triunfan los débiles.*

*In summa*: los enfermos y los débiles tienen más *simpatía* [Mitgefühl], son «más humanos» –

: los enfermos y los débiles tienen más *espíritu*, son más alterables, múltiples, divertidos, — más malignos: sólo los enfermos han inventado la *malignidad*.

(una enfermiza precocidad frecuente en los raquíticos, los escrofulosos y los tuberculosos. —)

*esprit*: propiedad de razas tardías (judíos, franceses, chinos) Los antisemitas no perdonan a los judíos que éstos tengan «espíritu» — y dinero: el antisemitismo, un nombre para los «malparados»)

:el loco y el santo — las dos especies más interesantes del ser humano... en estrecho parentesco, el «genio», los grandes «aventureros y criminales»...

:los enfermos y los débiles han tenido para sí la *fascinación*, son *más interesantes* que los sanos

“Y todos los seres humanos, comenzando por los más sanos, están enfermos en ciertas épocas de su vida: — las grandes emociones, la pasión del poder, el amor, la venganza, están acompañados de hondas perturbaciones...

Y en lo que respecta a la *décadence*: todo ser humano que no muera demasiado pronto la representa en casi todos los sentidos: pues el ser humano conoce por experiencia incluso los instintos que la configuran —

: durante *casi la mitad de toda* vida humana, el ser humano es *décadent*.

Finalmente: ¡la *mujer!* *la mitad de la humanidad* es débil, típicamente enferma, voluble, inconstante — la mujer necesita la fuerza para agarrarse a ella — y una religión de los débiles que glorifica como divino ser *débil*, amar, ser humilde...

o, mejor, que hace débiles a los fuertes, — que *domina* cuando consigue subyugar a los fuertes...

la mujer siempre ha conspirado en compañía de los tipos de la *décadence*, los sacerdotes, contra los «poderosos», los «fuertes», los *hombres* —

la mujer reserva a los *niños* para el culto a la piedad, a la compasión, al amor — la *madre* representa el altruismo *de manera convincente*...

En fin: la creciente civilización, que también lleva consigo simultánea y necesariamente el aumento de los elementos mórbidos, de lo *neurótico-psiquiátrico* y de lo *criminal...*»<sup>553</sup>

Nosotros pensamos que es precisamente la falta de un concepto como el sadismo lo que hace que Nietzsche busque en los débiles o enfermizos la raíz de la esclavitud, pues considerándolo en la búsqueda de un principio que explique el surgimiento de valores contrarios a los del vencedor primordial, tenemos simplemente que consignar que el sadismo de los vencidos, de los esclavos, se impuso a través de una inercia reproductiva del mismo; ahora bien, después de considerar esto, tenemos entonces que señalar que es precisamente ese sadismo de esclavos, *lo sádico*, lo que pone enfermo, lo que debilita, lo que crea una sentina de sadismos, sadismos inmóviles y en putrefacción, incapaces, meramente al acecho como pequeños predadores, malos predadores.

Lo innoble, lo contrario a la nobleza no es por tanto lo esclavo en tanto que enfermo o débil, sino en tanto que contrario al principio de perfeccionamiento del sadismo, es aquello que en lugar de entregarse a la infinitud del sadismo ampara su vida en la mera conservación biológica, es decir que es todo aquello que teme a la muerte a pesar de la conciencia del sadismo –de la conciencia de muerte artificial–; en suma, *lo sádico* es todo aquello que es contrario al principio dionisiaco del sadismo, pues en la medida en que no puede querer conservarse lo indestructible –la vida misma, el amor a la vida–, éste sólo puede exigir el infinito perfeccionamiento del sadismo que es el máximo gozo de la vida *más allá* de la muerte, y es que para la conciencia del sadismo la muerte adquiere el sentido de una paradoja, de un imposible: puesto que no puede destruirse la vida misma, la muerte no es sino una ritualización más en la infinita posibilidad de los sadismos. El sadismo entrecomilla la muerte perfeccionándose infinitamente. Buscar la mera conservación es contrario a la raíz indestructible de la vida y contrario a la *θήραν τε ἀνθρώπων* en que se acrisoló nuestro sadismo y por tanto nuestro ser todo.

---

<sup>553</sup> *Op. cit. Fragmentos póstumos IV*. 14[182]. pp.599

### §30 El sacrificio cósmico

En una de las preparaciones del programa para un libro sobre la voluntad de poder, Nietzsche anota lo siguiente:

«Para el libro 2.

En la comunidad democrática, en la que cada cual es especialista, falta el ¿para qué?, ¿para quién? el estamento en el que todas las mil formas de atrofiamiento de todos los individuos (convertidos en funciones) adquieran *sentido*.

El desarrollo de la sensibilidad	} para llegar a la suma de la <i>cultura</i>
de la crueldad	
de la venganza	
de la locura	
de la codicia	
del ansia de dominio	

Sobre

El peligro en todos los ideales habidos hasta el momento

Crítica del modo de pensar indio y chino, también del cristiano (en cuanto preparaciones para un modo de pensar *nihilista* —)

El peligro de los peligros: todo carece de sentido.

El martillo: una doctrina que, al *desencadenar* el pesimismo más ávido de muerte, provoca una *selección* de los *más capaces de vivir*.»<sup>554</sup>

En efecto, ese ¿para qué y para quién? falta en la actualidad «democrática», pero no falta en los seres humanos primordiales, pues el sadismo es ese *sentido*, por ello es el *loco communis* de todas las civilizaciones primigenias, por ello está presente no sólo en todos sus intersticios

---

<sup>554</sup> *Ibid.* 2[100]. p.106

y códigos más mínimos, sino en sus mitos originarios y es el sentido ritual de toda su cultura, es el contenido de todo su *espíritu*.

Lo sádico es un sadismo que ha dejado de buscar su perfeccionamiento, que paradójicamente *quiere dejar de ser sadismo pero lo hace con los medios del sadismo* –pues finalmente el sadismo se perfecciona a pesar de lo sádico–, ese es el sentido del *nihilismo*. El sadismo agota el sentido del nihilismo a través de lo sádico, pues él único sentido verdadero del vacío, del aburrimiento absoluto, es el de la ausencia del perfeccionamiento del propio sadismo. Al mismo tiempo, ese *martillo* adquiere como doctrina el rostro del sadismo, pues es éste quien puede muy precisamente resumir en su nombre «el pesimismo más ávido de muerte», ya que el único sentido de la avidez de muerte es el sadismo; en pocas palabras, el ser humano no goza simplemente la muerte, la ecuación no es nunca la muerte por la muerte, sino la muerte por el sadismo: el sadismo es el sentido absoluto de la muerte humana, *una muerte sin sadismo es una muerte sin sentido*.

Hay en lo anterior *una positividad esencial*, pues ningún otro concepto podría ocupar aquí el lugar del sadismo, lo que significa que hay un sentido humano que agota la muerte, que es posible que la muerte contenga un sentido que agota nuestra humanidad y la traspasa: el sadismo es el sentido humano de la muerte. Sólo contemplando ese sentido podremos construir una auténtica positividad en nuestro morir; sólo desde la libertad de nuestro sadismo se construye la posibilidad real de una *muerte libre*:

«Todos dan importancia al morir: pero la muerte no es todavía una fiesta. Los hombres no han aprendido aún cómo se celebran las fiestas más bellas.

Yo os muestro la muerte consumadora, que es para los vivos un aguijón y una promesa.

El consumidor muere su muerte victoriosamente, rodeado de personas que esperan y prometen.

Así se debería aprender a morir; ¡y no debería haber fiesta alguna en que uno de esos moribundos no santificase los juramentos de los vivos!

Morir así es lo mejor; pero lo segundo es morir en la lucha y prodigar un alma grande.

Tanto al combatiente como al victorioso les resulta odiosa esa vuestra gesticuladora muerte que se acerca furtiva como un ladrón, y que, sin embargo, viene como señor.

Yo elogio mi muerte, la muerte libre, que viene a mí porque *yo* quiero.»<sup>555</sup>

Ahora bien, en la medida en que esa muerte sólo adquiere su sentido en el sadismo, aquella «selección» es en realidad la de los *más capaces de sadismo*, pues no es la selección de la voluntad de poder, sino la de la voluntad de sadismo. Por otro lado, el desarrollo de la sensibilidad «para llegar a la suma de la *cultura*» pasa necesariamente por el sadismo, pues como ya hemos señalado, sólo él puede condensar, nombrar, el movimiento coordinado de crueldad, venganza, locura, codicia, ansia de dominio: en el sadismo se agota ese «etcétera». En suma, para alcanzar la suma de nuestra cultura es preciso transgredir lo imposible, el límite de nuestro sadismo. No hay límites para el *summum* cultural.

¿En dónde residen, por tanto, ese *hombre superior* y ese *hombre inferior* de los que habla Nietzsche? ¿En dónde está cifrada la medida de esa superioridad y de esa inferioridad? ¿Respecto de *qué* puede un ser humano ser inferior o superior, rebajarse o superarse? Nosotros pensamos, según lo dicho hasta aquí, que ese *qué* es la infinitud del perfeccionamiento del sadismo, es precisamente el imposible del principio dionisiaco; en suma, ese *quid* como sentido de lo humano, es un sadismo tan perfeccionado cuyo ejercicio requiriera el *gasto* del universo entero: *el sacrificio cósmico*.

### §31 *Imperium sadicum*

Nietzsche escribe:

---

<sup>555</sup> *Op. cit. Así habló Zaratustra*. pp.118-119

«El martirio del filósofo, su «sacrificarse por la verdad», saca a luz por fuerza la parte de agitador y de comediante que se hallaba escondida dentro de él; y suponiendo que hasta ahora sólo se haya contemplado al filósofo con una curiosidad artística, puede resultar ciertamente comprensible, con respecto a más de uno de ellos, el peligroso deseo de verlo también alguna vez en su degeneración (degenerado en «mártir», en vocinglero del escenario y de la tribuna). Sólo que quien abrigue ese deseo tiene que saber con claridad qué es *lo que*, en todo caso, logrará ver aquí: únicamente una comedia satírica, únicamente una farsa epilodal, únicamente la permanente demostración de que la tragedia prolongada y auténtica *ha terminado*: presuponiendo que toda filosofía naciente haya sido una tragedia prolongada.»<sup>556</sup>

Pero presuponiendo distintamente que toda filosofía naciente haya sido en realidad un sadismo prolongado, entonces tendríamos que decir que al martirio del filósofo debe añadirse, además de su «sacrificarse por la verdad», su «sacrificarse por la vida»; él ha convertido a la vida misma en uno de sus cilicios, ha decidido «sufrir por la vida»; al obviar el principio dionisiaco contrario al principio biológico de conservación, ha decidido hacer de éste la piedra angular de su filosofar, con lo que ahora es el impotente para «gozar por la vida» *hasta en la muerte*, para entregarse al misterio del crisol del espíritu humano. Así nace *la filosofía sádica*, la filosofía para esclavos.

El darwinismo es desde este punto de vista estrictamente sádico cuando se utiliza arqueológicamente, pues sostiene a toda costa que *el mejor* es seleccionado naturalmente, que somos todos hijos de los mejores y que la supervivencia basta para la consideración del tipo mejor de la humanidad; sin embargo, como señala Nietzsche, las cosas son enteramente al revés en el caso de la humanidad:

«Lo que más me sorprende al revisar los grandes destinos del ser humano es ver siempre ante mis ojos lo contrario de lo que hoy día Darwin y

---

<sup>556</sup> *Op. cit. Más allá del bien y del mal*. p.53

toda su escuela ven o *quieren* ver: la selección a favor de los más fuertes, de los mejor dotados, el progreso de la especie. Con las manos se toca justamente lo contrario: la supresión de los casos afortunados, la inutilidad de los tipos más altamente logrados, el inevitable dominio de los tipos mediocres, e incluso de los que *están por debajo de la media*. Mientras no se nos indique la razón de por qué el ser humano es la excepción entre las criaturas, me inclinaré a prejuizar que la escuela de Darwin se ha equivocado en todas las cuestiones. Esa voluntad de poder en la que yo vuelvo a reconocer la razón y el carácter últimos de toda alteración nos proporciona el medio de saber por qué precisamente la selección no se lleva a cabo en favor de las excepciones y de los casos afortunados: los más fuertes y los más felices son débiles cuando tienen en su contra los instintos de rebaño organizados, la pusilanimidad de los débiles, la superioridad numérica. Mi visión global del mundo de los valores muestra que, en los valores supremos que hoy día están dispuestos por encima de la humanidad, *no* predominan los casos afortunados, los tipos seleccionados: al contrario, los tipos de la *décadence* — quizá no haya nada más interesante en el mundo que este espectáculo *indeseado*...

Por extraño que suene: se ha de armar siempre a los fuertes contra los débiles; a los felices contra los desgraciados; a los sanos contra los depravados y los lastrados con taras hereditarias. Si se quiere una fórmula de la realidad que constituya una *moral*: esta moral dice así: los mediocres tienen más valor que las excepciones, los productos de la decadencia más que los mediocres, la voluntad de nada predomina sobre la voluntad de vida – y la meta de todo ello es

por tanto, expresada de manera cristiana, budista, schopenhaueriana:  
mejor *no* ser que ser

Contra la formulación de la realidad en una moral yo me *rebelo*: por eso aborrezco yo el cristianismo con un odio mortal, porque el cristianismo creó las palabras y los gestos sublimes para que una realidad horrorosa estuviese provista con el manto del derecho, de la virtud, de la divinidad...

Yo veo a todos los filósofos, veo a la ciencia de rodillas ante la realidad de una lucha por la existencia *inversa* a la lucha que enseña la escuela de Darwin — es decir, por todas partes veo que predominan, que sobreviven, aquellos que comprometen la vida, el valor de la vida. — El error de la escuela de Darwin se ha convertido para mí en un problema: ¿cómo se puede estar tan ciego para equivocarse precisamente *en esto?*... Que las *especies* representen un progreso es la afirmación más irrazonable del mundo: de momento, las especies representan un nivel, —

que los organismos superiores se hayan desarrollado a partir de los inferiores, hasta ahora ningún caso lo ha demostrado —

yo veo que los inferiores tienen preponderancia por la cantidad, por la habilidad, por la astucia — no veo cómo una alteración casual proporcione una ventaja, al menos no la veo por un tiempo tan prolongado, tal cosa volvería a ser un nuevo motivo para explicar por qué una alteración casual se ha vuelto tan extraordinariamente fuerte—

— yo encuentro la «crueldad de la naturaleza», de la que tanto se habla, en otro lugar: la naturaleza es cruel con sus hijos afortunados, conserva y protege y ama a *les humbles* [humildes]— exactamente como—

\*\*\*

*In summa*: el crecimiento del *poder* de una especie está quizá menos garantizado por la preponderancia de sus hijos afortunados, de sus individuos fuertes, que por la preponderancia de los tipos mediocres e inferiores... En estos últimos está la gran fertilidad, la duración; con los primeros crece el peligro, la devastación súbita, la rápida disminución de número.»<sup>557</sup>

Así el darwinismo disfraza el sadismo que en realidad selecciona y que puede seguir seleccionando *más allá de sus creadores*, en pocas palabras, el sadismo como contenido del poder implica que habita todos los intersticios del cuerpo social, que no depende de un *agente* porque forma parte de la infinitud de su perfeccionamiento poder reinar más allá de él, es

---

<sup>557</sup> *Op. cit. Fragmentos póstumos IV*. 14[123] pp.561-562

decir *poseer* no sólo el cuerpo de los otros, sino su destino, su futuro y su historia; es consustancial al sadismo vencedor buscar una selección, un dominio *in eternum*, en pocas palabras, la infinitud del perfeccionamiento del sadismo implica necesariamente su *principio de eternidad*, su búsqueda incesante por reinar más allá de los cuerpos en que nace.

Además, el «crecimiento del *poder*» no puede estar vacío sino que obedece estrictamente al sadismo, él es su contenido y su secreto, y de la misma forma, «aquellos que comprometen la vida, el valor de la vida», y en los que Nietzsche va la *décadence*, no son arqueológicamente hablando aquellos *seleccionados por la voluntad de poder*, sino que son aquellos seleccionados, cultivados casi pecuariamente, por el sadismo de los vencedores; en pocas palabras, a ellos se les crío como presas postergadas para mayor satisfacción de un sadismo que venció; el hecho de que dicho sadismo haya sido luego olvidado y primado posteriormente la inercia de un sadismo trabajador, de esclavos, no es condición de supervivencia *de la especie*, sino precisamente del gozo de un sadismo, acaso olvidado, acaso secreto, pero *arqueológicamente un sadismo*. En suma, debemos seguir considerando que la vida venció en nosotros a través de nuestro sadismo, que somos seres humanos porque fuimos acrisolados en las orgías de sangre del sadismo.

Todo sadismo desea prolongarse después de la muerte, reinar más allá de la muerte del vencedor que lo gozó, ésa es la razón de que haya siempre un *imperium sadicum* que debe ser purgado, un sadismo que debe ser permanentemente *reactualizado en los vivos* hasta que impere *lo sadiano*, que es el sadismo del aquí y ahora, el sadismo del *carpe diem*, del instante; en pocas palabras, forma parte del perfeccionamiento del sadismo el remanente del sadismo de los vencedores, es decir la gloria, el honor, la memoria, la ritualización de los secretos de los vencedores a través de la historia, desde el Mármol de Paros hasta la columna de Trajano, la Biblia y la moderna historiografía; todos esos remanentes continúan siendo órdagos de un sadismo de muertos, un sadismo que aspira como siempre a vencer más allá de la muerte, en la muerte misma.

Son los *códigos del sadismo*, y no precisamente los códigos morales, aquellos que determinan la supervivencia de los «mejores»: en *la corte* se miden *cara a cara* el perfeccionamiento del

sadismo propio y ajeno, y en saber perfeccionar ese sadismo sin apuñalar al otro consiste el «código moral» que determina, de todas formas, la vida o muerte de uno de los *cortesanos*, así, ese «código» no deja de ser al mismo tiempo un puñal y un *ius belli*, es decir, el código de un sadismo. Dentro de ese perfeccionamiento, evidentemente se encuentra el del secreto, el secreto como llave maestra del sadismo y por lo tanto de todos los códigos morales, que son en realidad, como hemos dicho, códigos del sadismo; es ese carácter de secrecía lo que da precisamente el carácter de *código* a los códigos morales, en esa secrecía reside el envite primordial de la prohibición.

Es el perfeccionamiento del sadismo lo que se consigue con esa selección, pues aquellos que determinan el destino de vida o muerte son finalmente aquellos *más capaces de sadismo*, como ya habíamos señalado. En pocas palabras, los códigos morales obedecen todos a la prohibición como órdago y como *ἀγών*, como *optimus casus belli*; son derivaciones de la ley como espiritualización de *un sadismo*: la positividad de la prohibición es el sadismo, o dicho de otra manera, hay un sadismo que dice *sí* detrás de toda moral que dice *no*.

Si forma parte del perfeccionamiento del sadismo reinar más allá de la muerte del vencedor, ésa es también la función de los enterramientos suntuarios, pirámides y mausoleos: garantizar en lo posible un reinado *post mortem*; así extiende infinitamente sus brazos ese sadismo *más allá de la vida*, hasta donde sea posible que ese *reino* perfeccione la imaginación que ritualiza su valor de vencedor *aquí y ahora*; las principales *tecnologías* destinadas a garantizar ese perfeccionamiento son las artes, la ley, los dioses, los libros, las filosofías y, en suma, todos *los ídolos civilizatorios* de la historia, todos ellos espiritualizaciones de un sadismo que reina o reinó. En la medida en que *el poder de ese sadismo* deje de estar a la altura de quienes *heredan ese poder*—y que no son de ninguna manera las clases políticas sino el cuerpo social como totalidad, como engranaje destinado a perfeccionar un sadismo de vencedores—, es decir, que dejen de *poder gozarlo*, en esa medida pasa a constituirse el *imperium sadicum*.

En efecto, aquello que impulsa a la vida humana, que la mantiene en vilo y realmente le hace gozarse en sí misma, es el sadismo, por ello el concepto de *útil* resulta desde este punto de vista una simple estratagema del sadismo; en suma, hay un carácter esencialmente

prohibicionista en toda asunción utilitaria del valor y por tanto un sadismo que se goza en ese mundo de lo prohibido, lo que finalmente significa que el sadismo vencedor goza con todos los elementos *inútiles*, que el utilitarismo es en realidad la reserva de lo inútil para el goce mayor del sadismo reinante; por ello tiene razón Nietzsche cuando escribe:

«“Útil” en el sentido de la biología darwinista, es decir que se muestra ventajoso en la lucha con otros. Pero a mí me parece que el *aumento de sentimiento*, el sentimiento de *volverse más fuerte*, es ya el auténtico *progreso*, con total prescindencia de la utilidad en la lucha: sólo desde ese sentimiento surge la voluntad de lucha»<sup>558</sup>

Y sin embargo, no podemos sino constatar que ese *sentimiento*, del que surge la voluntad de lucha, es efectivamente el del volverse más fuerte, pero que esa fortaleza necesita también un *sentido*, y que ese sentido no puede ser sino el sadismo; en suma, volverse más fuerte significa siempre *volverse más capaz de perfeccionar el propio sadismo*, de entregarse a su infinitud, a su imposible. A ello nos referimos cuando decimos que el sadismo es el contenido de la voluntad de poder, su *a priori*: el poder no puede escapar de su sadismo, fuera de éste el poder está vacío, es una simple fuerza natural, no viva. En la humanidad se manifiesta el sadismo como contenido esencial de la voluntad de poder. Al respecto, conviene recordar también el aforismo 349 de *La gaya ciencia*:

«Querer conservarse es la expresión de una situación de necesidad, una limitación del auténtico impulso fundamental de la vida que se dirige al *acrecentamiento del poder* y, con esa voluntad, pone en cuestión y sacrifica la autoconservación con bastante frecuencia. Hay que considerar sintomático que algunos filósofos, como por ejemplo el tuberculoso Spinoza, vieran, tuvieran que ver, que lo decisivo era precisamente el impulso de autoconservación: — se trataba en efecto de hombres en situaciones de necesidad. El hecho de que nuestros modernos científicos naturales se hayan

---

<sup>558</sup> *Ibid.* 7 [44], p.219

enredado de tal manera con el dogma spinozista (por último, y de la manera más grosera en el darwinismo, con su increíblemente unilateral doctrina de la «lucha por la existencia» — ), se basa probablemente en la proveniencia de la mayor parte de los investigadores naturales: en ese aspecto forman parte del «pueblo», sus predecesores eran gente pobre y pequeña que conocía demasiado de cerca la dificultad de abrirse paso. Alrededor de todo el darwinismo inglés se respira algo así como aire viciado por la sobrepoblación inglesa, como un olor de necesidad y estrechez de gente pequeña. Pero en cuanto investigador natural uno debería salir de su rincón humano: y en la naturaleza no *reina* la situación de necesidad sino la abundancia, el derroche, hasta llegar al absurdo mismo. La lucha por la existencia sólo es una *excepción*, una restricción temporaria de la voluntad de vida; la grande y la pequeña lucha giran en todas partes alrededor de la preponderancia, del crecimiento y la expansión, del poder, en concordancia con la voluntad de poder, que es precisamente la voluntad de vida.»<sup>559</sup>

Al respecto hay que señalar en primer lugar que del hecho de que no reine nunca realmente la necesidad, se deriva precisamente el hecho de la artificialidad de lo menesteroso, de su verdadera imposición para goce de un sadismo; por otro lado, es preciso subrayar siguiendo nuestra tesis, que si bien la lucha por la existencia es una excepción, la lucha por el sadismo es siempre la regla, más no propiamente la lucha por el poder. Allí donde se lucha no se lucha nunca *por el poder*, el poder sólo es la creación por parte del sadismo de las condiciones necesarias para su *gozo posterior al ejercicio del poder*, un gozo que es por lo tanto *su sentido*.

La misma idea es desarrollada posteriormente en *Crepúsculo de los ídolos*:

«*Anti-Darwin*. — En lo que respecta a la célebre «lucha por la vida», a mí me parece por ahora que está más afirmada que demostrada. Esa lucha tiene

---

<sup>559</sup> *Op. cit. Obras completas III. p.865*

lugar, pero como excepción; el aspecto general de la vida *no* es el estado de necesidad, el estado de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, e incluso el derroche absurdo, — allí donde se lucha, se lucha por el *poder...* No se debe confundir a Malthus con la naturaleza. — Ahora bien, dando por supuesto que esa lucha exista — y, de hecho, esa lucha tiene lugar —, acaba, por desgracia, al revés de como lo desea la escuela de Darwin, de como quizá *sería lícito* desear con ella: a saber, en perjuicio de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas. Las especies *no* crecen en perfección: los débiles vuelven siempre a dominar de nuevo a los fuertes, — esto hace que sean el gran número, que sean incluso *más listos...* Darwin ha olvidado el espíritu (— ¡eso es inglés!), *los débiles tienen más espíritu...* Hay que tener necesidad de espíritu para obtener espíritu, — se lo pierde cuando ya no se lo necesita. Quien posee la fuerza, se desprende del espíritu (— «¡dejad que se pierda! se piensa hoy en Alemania — el *Reich*, pase lo que pase, ha de continuar siendo nuestro»...). Yo entiendo por espíritu, como se ve, la precaución, la paciencia, la astucia, la simulación, el gran dominio de sí mismo y todo lo que es *mimicry* [mimetismo] (en esto último entra una gran parte de lo que se llama virtud).»<sup>560</sup>

Al respecto, debemos añadir que es verdad que las *especies* no crecen en perfección, pero el sadismo, sin embargo, siempre se perfecciona *a pesar de las especies*, indiferente a ellas; la vida quiere agotarse en el sadismo permanentemente, no busca su conservación sino su máximo sadismo —es decir el sentido de su destrucción—, mucho menos la conservación de sus tipos o especies.

Por otro lado, pensar que los débiles dominan siempre es contradictorio con la tesis de una voluntad de poder, pero no es contradictorio con el principio de perfeccionamiento del sadismo; sólo él explica esa hipótesis, siempre y cuando asumamos, como ya hemos señalado, que no son la debilidad o la fortaleza propiamente biológicas quienes determinan

---

<sup>560</sup> *Op. cit. Obras completas IV. p.662*

ese dominio, sino la *mayor capacidad de sadismo*, que muchas veces es inversamente proporcional a la debilidad y que debe ser considerada como la fuente primordial de organización de la vida.

Sólo en la humanidad se manifiesta el sadismo como contenido del poder, lo cual no significa lo mismo que decir que el sadismo es la especificidad del poder humano, sino de *todo poder de la vida*; significa que la vida, hasta alcanzar lo humano, manifiesta su sadismo; significa que el sadismo busca en la vida su perfeccionamiento hasta su más evidente manifestación, –producida en la tierra entre los seres humanos–; en pocas palabras, estar vivo significa estar en búsqueda del sadismo, lo que también significa que el sadismo puede perfeccionarse más allá de lo humano y *más allá de la vida*.

Sólo el sadismo explica la especificidad del poder, es decir el hecho de que no exista propiamente *el poder* sino *los poderes*, y todo se debe al principio de diferenciación del sadismo y por lo tanto al hecho de que el poder sea específicamente una cuestión de perspectiva del mismo, lo que significa que alguien puede considerarse tremendamente poderoso sólo en la medida en que ese *poder* perfecciona su sadismo, sin que sin embargo sea necesariamente ostensible ese poder, es decir, en tanto que los elementos de su ritual no exceden su secreto. Eso es también cabalmente lo que significa el hecho de que el sadismo sea el secreto del poder, pues si bien el ejercicio del poder como la manifestación de un gobierno implica una regularidad y homogeneidad del mismo, esa misma condición es proporcional a la irregularidad y heterogeneidad del secreto que oculta, del placer que proporciona a quien lo detenta y que es precisamente la razón por la que lo hace.

### **§32 Una venganza universal**

Es necesario subrayar que el *perfeccionamiento* del sadismo está más allá del bien y del mal en la medida en que está *más allá de la vida*, es decir en la medida en que la vida misma no aspira a su conservación sino al máximo sadismo que es el único sentido de su derroche infinito, de su indestructibilidad; lo que significa que el sadismo aspira a su

perfeccionamiento no sólo *independientemente de la vida*, sino en razón de su indestructibilidad, gozándose en la *administración* de su máxima y por tanto infinita destrucción: en suma, la destrucción de un tipo de vida o de una biosfera entera no perjudica en lo absoluto el cumplimiento del principio dionisiaco del sadismo y de la consecuente infinitud de su principio de su perfeccionamiento. Finalmente, hay que dejar claro que si para el ser humano una muerte sin sadismo es una muerte sin sentido, ello significa que debe encontrar la forma de habitar lo más completamente cada muerte, es decir, buscar en lo posible que ninguna se produzca de forma *natural*, sino siempre tutelada por el sadismo, máxime presuponiendo el principio de que la destrucción de cada uno de sus representantes de todas formas ocurrirá *naturalmente*, lo cual es visto como *el verdadero desperdicio* por parte del sadismo.

Lo anterior implica que la infinitud del sadismo determinada por su principio dionisiaco es lo que verdaderamente *tutela la vida como su intención primordial*, es lo que le hace ir más allá de sí misma en la búsqueda de su imposible: *su destrucción*, el sentido de su destrucción, *su destrucción como su sentido*. Eso es en suma la muerte como sentido y justificación de la infinitud del sadismo, el hecho de en realidad es imposible, pues sólo se produce en el individuo. Lo sadiano es aquello que se entrega al perfeccionamiento del sadismo más allá de la conservación de la vida que establece el *principium individuationis*, para ello el ser humano debe conducirse según la conciencia del principio dionisiaco del sadismo, es decir con la parresía sobre la infinitud siempre teóricamente posible de su sadismo.

La muerte es la ilusión paradójica de la destructibilidad de la vida *en el individuo*, ésa es precisamente una de las condiciones de existencia del *principium individuationis*; por ello es lícito decir que sólo la conciencia del principio dionisiaco del sadismo devuelve la muerte a su verdadera dimensión, la de su imposible, a condición de asumir la infinitud de su sadismo, a condición de entregarse a su más íntimo *nitimur in vetitum*. Esto significa que sólo el universo de lo sadiano como esa conciencia redime de la *asunción mortífera de la vida*, aquella que encuentra que la vida termina con la muerte, con la propia muerte, pues en efecto, una vez asumido eso sólo queda la impasible renovación del imperio de lo sádico, de la muerte que no busca un sentido, pues ésta por principio carece de él en la medida en que es

*la muerte*, la disolución total: así el ser humano permanece presa de la angustia en la búsqueda de una *venganza universal*, infinita como su propia muerte.

La juventud, la belleza y el poder como máximas expresiones de la vida sólo adquieren valor en función del sadismo que *los gasta* para perfeccionarse, lo que significa al mismo tiempo que la *pérdida* que implica la muerte deja de existir en función del incremento del sadismo, si es que seguimos considerando, como ya habíamos señalado anteriormente, que no existe propiamente un *principio de pérdida* cuando es el sadismo el que *gasta*. Es por ello también que el sadismo es el único sentido posible de la muerte, pues sólo en función de *su gasto* para el cumplimiento del máximo perfeccionamiento e incremento del sadismo puede la muerte *asimilarse* como un sentido de la vida.

El sentido de la muerte es proporcional al *quantum* de sadismo que hace posible. La muerte adquiere su máximo sentido en función del máximo sadismo que la goza. La muerte sólo adquiere sentido en función del sadismo que la usufructúa. La muerte sólo adquiere sentido en función del sadismo que posibilita.

### §33 El sadismo jurídico del terrorismo

El terrorismo es una clase de sadismo jurídico muy claro, pues en la medida en que carece de fundamento definitorio internacional, pero es esencialmente un concepto internacional<sup>561</sup>, resultar ser en realidad la imposición jurídica de un *terrorismo internacional de Estados*, pues se deja a cada uno de ellos la definición del mismo; en suma, al carecer de fundamento jurídico internacional, cada desarrollo jurídico nacional sobre la noción de terrorismo es en realidad un *ius ad bellum*, y, más precisamente, declaraciones de guerra disfrazadas, acotadas, enmarcadas en un *casus belli* diseñado para que no implique el enfrentamiento

---

<sup>561</sup> Según la Organización de las Naciones Unidas (ONU), «Hasta ahora, no existe un tratado general de las Naciones Unidas sobre el terrorismo ni una definición internacionalmente vinculante del término «terrorismo».» ONU. *El marco jurídico universal contra el terrorismo*. Viena: ONU, 2018. Disponible en: [https://www.unodc.org/documents/terrorism/Publications/Module%202/Module\\_2\\_Spanish.pdf](https://www.unodc.org/documents/terrorism/Publications/Module%202/Module_2_Spanish.pdf)

general; son delimitaciones de campos de batalla internacional específicamente diseñados para evitar la declaración formal de guerra: el terrorismo como concepto jurídico es la legitimación de una forma de hacer la guerra sin declararla, y cada que una nación se apresta a dar a su andamiaje jurídico un basamento, constitucional o no, que contenga una noción definitoria de *terrorismo*, es porque se apresta a la agresión o a la defensa, es decir a la guerra, al sadismo. El terrorismo es una declaración de guerra sin honor jurídico, es decir, hecho para violar *todas las leyes*, incluidos los códigos y tratados internacionales del *ius belli*; por ello apela a la paradójica construcción de un derecho sobre el estricto fundamento de la ausencia de otro derecho. En suma, sólo *lo sádico* explica la inexistencia de una noción internacionalmente vinculante del *terrorismo*.

Ahora, bien, ¿cuál es realmente la positividad en términos de perfeccionamiento del sadismo que ocurre con el terrorismo? Es el hecho de que hace más posible, más permanente y más porosa la guerra para *no utilizar su máxima tecnología*, que es al mismo tiempo la *reductio ad absurdum* de la propia guerra, es decir, la destrucción absoluta, que fundamentalmente *impide el sadismo*. En pocas palabras, ¿cómo se hace para declararse la guerra y para entrar en ella *sin utilizar armas nucleares*? La respuesta es, *terrorismo*. El terrorismo es aquí la positividad de lo sádico como perfeccionamiento de un sadismo descaradamente de esclavos.

### §34 El sadismo, superación de la moral

Esta *superación de la moral* debe ser sin duda puesta en relación con el aforismo 32 de *Más allá del bien y del mal*:

«¿No habríamos arribado nosotros hoy a la necesidad de resolernos a realizar, una vez más, una inversión y un desplazamiento radical de los valores, gracias a una autognosis y profundización renovadas del hombre, no nos hallaríamos nosotros en el umbral de un período que, negativamente, habría que calificar por lo pronto de *extramoral* hoy, cuando al menos entre nosotros los immoralistas alienta la sospecha de que el valor decisivo de una

acción reside justo en aquello que en ella es no-intencionado, y de que toda su intencionalidad, todo lo que puede ser visto, sabido, conocido «conscientemente» por la acción, pertenece todavía a su superficie y a su piel, la cual, como toda piel, delata algunas cosas, pero *oculta* más cosas todavía? En suma, nosotros creemos que la intención es sólo un signo y un síntoma que precisan de interpretación, y, además, un signo que significa demasiadas cosas y que, en consecuencia, por sí solo no significa casi nada, creemos que la moral, en el sentido que ha tenido hasta ahora, es decir, la moral de las intenciones, ha sido un prejuicio, una precipitación, una provisionalidad acaso, una cosa de rango parecido al de la astrología y la alquimia, pero en todo caso algo que tiene que ser superado. La superación de la moral, y en cierto sentido incluso la autosuperación de la moral: acaso sea éste el nombre para designar esa labor prolongada y secreta que ha quedado reservada a las más sutiles y honestas, también a las más maliciosas de las conciencias de hoy, por ser estas vivientes piedras de toque del alma.»<sup>562</sup>

De la misma forma, no debemos dejar de considerar que la *superación de la moral* estaba contenida en uno de los posibles subtítulos de *Más allá del bien y del mal*, según el siguiente fragmento póstumo:

«*Más allá del bien y del mal*  
Tentativa  
de una superación de la moral, de  
Friedrich Nietzsche»<sup>563</sup>

Que el sadismo sea la superación de la moral significa que está más allá del bien y del mal pero también y sobre todo más allá de la vida, significa que no hay límite alguno, que la vida es inagotable y que el *nitimur in vetitum* es por tanto infinito, que la muerte misma es el imposible del sadismo; significa que el principio dionisiaco del sadismo es indestructible y

---

<sup>562</sup> *Op. cit. Más allá del bien y del mal.* pp.60-62

<sup>563</sup> *Op. cit. Fragmentos póstumos IV.* 1[82]. p.56

que la insaciabilidad del sadismo y la infinitud de su principio de perfeccionamiento son proporcionales a esa indestructibilidad. Mas allá de la vida significa que la vida misma no encuentra su satisfacción en sí misma, que no puede escapar del sadismo cuya infinitud ella misma mandata en función de su indestructibilidad; significa que si bien el sadismo es inmanente a la vida éste es el mandato del sentido de su también infinita destrucción, pues sólo el sadismo da un sentido a la infinita destrucción de la vida *en* la vida, es decir a la *muerte*; sólo a través del sadismo adquirimos conciencia de la ilusión de la muerte como simple asimilación de la vida, como su respirar: sólo el disuelve conscientemente el *principium individuationis*; en pocas palabras, más allá de la vida significa más allá de la espiritualización individual del mundo, en la búsqueda de la transformación toda del universo en un sadismo perfeccionado infinitamente. Es el sadismo como única *alma* del mundo, lo único que debe perfeccionarse, cuidarse, cultivarse, más allá del principio vitalista. Más allá de la vida es la santificación más perfecta del cuerpo.

### §35 La parresía sadiana

El sadismo infinito exige el máximo perfeccionamiento, pero en la medida en que el sadismo se perfecciona a través de la muerte, dándole sentido –y entendida esta muerte como algo permanente, que siempre está apareciendo en los cuerpos hasta su manifestación definitiva–, pero no propiamente *en la muerte*, que carece de sentido en términos totales; en esa medida la simple destrucción de un cuerpo no contribuye a la pretensión de agotar esa infinitud sino que el sadismo más perfecto le da sentido a esa destrucción únicamente cuando no existe otra opción, por ello la *parresía sadiana* contribuye esencialmente a su perfeccionamiento, pues el sadismo más perfecto, más poderoso, es el del *lógos*; y de ahí que la filosofía sea el mayor de todos los sadismos. En pocas palabras, el sadismo es la *gran razón* del cuerpo, la misma de la que habla Nietzsche:

«El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único sentido*, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño

instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer; tu cuerpo y su gran razón: ésta no dice yo, pero hace yo. Lo que el sentido siente, lo que el espíritu conoce, eso nunca tiene dentro de sí su final. Pero sentido y espíritu querrían persuadirte de que ellos son el final de todas las cosas: tan vanidosos son.»<sup>564</sup>

Por ello el sadismo es el único sentido del cuerpo, pues es en efecto el sentido de ese *sí-mismo* que enseguida Nietzsche contrapone a ese «yo», pues es la vida y su principio dionisiaco lo que dio origen al sadismo como *espíritu del cuerpo*:

«El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad. Incluso en vuestra tontería y en vuestro desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí-mismo. Yo os digo: también vuestro sí-mismo quiere morir y se aparta de la vida. Ya no es capaz de hacer lo que más quiere: crear por encima de sí. Eso es lo que más quiere, ése es todo su ardiente deseo.»<sup>565</sup>

Éste es también el sentido del *más allá de la vida*, el *crear por encima de sí*, pero esa creación sólo adquiere sentido en función del sadismo, pues precisamente sólo el sadismo está por encima del cuerpo, sólo por él está dispuesto permanentemente a sacrificarse.

### §36 Ares debe hacerse filósofo

¿Por qué Diónisos es entonces el dios filósofo? Porque sólo el sadismo filosofa, como ya hemos dicho. El sadismo es el principio de la sabiduría, lo único que ella *ama*. La *muerte* misma es la sabiduría vista a los ojos: ser sabio es *ver* la muerte. La mayor sabiduría consiste

---

<sup>564</sup> *Op. cit. Así habló Zaratustra*. pp.64-65

<sup>565</sup> *Ibid.* pp.65-66

en alcanzar la plenitud del sadismo en cada uno de los instantes vistos *como la muerte*, es decir como el sacrificio primordial que exige como *único sentido* la infinitud del sadismo. La muerte es el espejo de Diónisos. Es lo que *ve* Diónisos y que hace que él mismo, un dios, se disuelva en esa muerte que al mismo tiempo *es él*. No es la *muerte de Diónisos*, imposible, lo que ocurre cuando se ve al espejo el dios, sino la muerte del *principium individuationis*, es ese disolverse en la totalidad de la vida como un único sentido. Colli escribe:

«Dicen los textos órficos: «Hefesto hizo un espejo para Dioniso, y el dios, mirándose en él y contemplando la propia imagen, se puso a crear la pluralidad»; y también: «Dioniso puso su imagen en el espejo, quiso seguirla y de este modo se fragmentó en el todo»»<sup>566</sup>

Ahora bien, ¿por qué Diónisos *crea la pluralidad*? Porque es también el dios de la muerte, como dice Heráclito, de la muerte del sadismo, pues *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco*<sup>567</sup>. Nuevamente, la *muerte*, la *ilusión de muerte*, es el espejo de Diónisos; y ésa es la razón de que sea, como dice Nietzsche, *el dios filósofo*, o, dicho de otro modo, el dios de la sabiduría inmanente a la vida.

No debe olvidarse tampoco que ese *espejo* es de origen divino: lo hace Hefesto, el dios que logró aprehender a Ares, *el dios de la guerra*. Hefesto, el dios de la chanza y la ilusión, también de la tecnología, dio a Diónisos un espejo para que viera la ilusión de la muerte, que es al mismo tiempo la *ilusión de Ares*, pues la ilusión de la guerra es la muerte, con lo que la guerra misma es ilusión, la ilusión de una ilusión. Diónisos se convierte así en el sentido de la *gran guerra*, de una guerra por *todas las muertes*, una guerra sin *principium individuationis* en la que es imposible matar a *alguien* y en la que ni siquiera tiene sentido hacerlo pues una guerra así no administra la *muerte en su máxima extensión*.

---

<sup>566</sup> Colli, Giorgio. *Filosofía de la expresión*. Traducido por Miguel Morey. Madrid: Siruela, 2004. p.81

<sup>567</sup> «La serpiente no se convierte en dragón si no devora a la serpiente.» Bacon citado por Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación I*. Traducido por Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2020. [edición electrónica]

Lo que importa ahora son las *pequeñas muertes*, la *filosofía* como la habitabilidad del sadismo en los más pequeños intersticios de *la vida que se transforma*, que muere así para dar paso a otra. La vida entendida como una interminable e infinita posibilidad de sadismos *más allá de la ilusión de muerte*, es decir asumida la imposibilidad de la *muerte total* concebida como la eliminación de la posibilidad de la vida en el universo, es lo que podríamos llamar *la arqueología de la filosofía*, de la *gran guerra*, la cacería suprema.

Pero esas pequeñas muertes y esa asunción de la vida son también la arqueología de la política, de la política que en realidad siempre fue, según lo anterior, *biopolítica*, o, como dice nuestra tesis, *la administración de la presa hasta la muerte*, postergada para mayor goce del sadismo, para habitar todas y cada una de sus *muertes*, de sus transformaciones, y preferentemente provocarlas.

Así la tecnología conduce finalmente a la *ilusión de la guerra*, es decir a la franca estupidez en términos del perfeccionamiento del sadismo, de lo que significa *matar y morir tan simplemente*: la tecnología es la desilusión bélica del sadismo. La guerra según los últimos medios tecnológicos conduce a una *simpleza de la muerte humana* que no admite el máximo perfeccionamiento del sadismo, pero si según su principio éste *siempre se perfecciona*, entonces debemos concluir que su perfeccionamiento máximo será siempre a costa de la destrucción total de la vida en la Tierra en la medida en que la muerte humana no encuentre su sentido en un sadismo vivo y perfecto; pues en efecto, la destrucción absoluta de la vida planetaria por parte de la humanidad es *también* la evidencia de un perfeccionamiento extremo del sadismo, pero no de su máximo perfeccionamiento, que desde ahora corre a cargo de esa misma humanidad *conscientemente*, en una consciencia que debe crecer en proporción a la del peligro de nuestra destrucción por parte de ese mismo sadismo, el nuestro, el más perfecto, amplio y poderoso de la vida terrestre. Es decir que estamos obligados por principio al placer absoluto de nuestro sadismo en *todas nuestras vidas y todas nuestras muertes*, a un mundo cuyo fin del trabajo y de la guerra por los medios tecnológicos debe conducir necesariamente a la máxima delectación de la vida en la muerte, buscando la total perfección de cada uno de los instantes vividos por nuestro sadismo.

Desde el momento en que la tecnología no está ya al servicio de Ares sino de Diónisos, los términos de la guerra se producen en su nombre, Ares mismo se hace dionisiaco, le entrega sus armas, pues sólo así, en efecto, puede gozar de Afrodita no sólo *sin rendición* sino como una maximización y superación de la guerra misma a través de la guerra, la verdadera y única guerra, una guerra dionisiaca. Cuando el guerrero iba a los placeres sexuales, a las *aphrodisia*, podía caer en la trampa, en la chanza del elemento tecnológico, de la red tendida por el enemigo, pero desde el momento en que la tecnología está al servicio de Diónisos, el guerrero obtiene su honor, su ἀρετή, de esas mismas *aphrodisia*, pues ha visto ya su espejo, el espejo del sadismo en que nació la guerra misma a la par del erotismo. Entiéndase, Ares jamás se rinde porque gana a Afrodita. Es así como finalmente sólo a través de Diónisos el guerrero y la prostituta se hacen filósofos, es por ello que tienden por naturaleza a la filosofía, pues es la máxima guerra. En pocas palabras, si la muerte es el espejo de Diónisos, entonces Ares debe entregarse a la máxima guerra, es decir, *debe hacerse filósofo*.

La *sangre* ha dejado de ser el honor de la guerra y su derramamiento no es ya hoy la victoria de ninguno, sino la vergüenza de su sadismo, que ya no puede saciarse en *todo su derramarse*. Ello ocurrió además hace milenios, y nosotros somos sólo testigos de la obvia conclusión de esta gran marcha sádica de la historia, pues esa *muerte de la guerra* se saldó alegóricamente cuando Arquidamo, Rey de Esparta, declaró ante la recién creada tecnología de las catapultas:

«Arquidamo, el hijo de Agesilao, al ver un proyectil lanzado por una catapulta, traída entonces por primera vez de Sicilia, gritó: «¡Oh Heracles, el valor [ἀρετή] del hombre ha muerto!»»<sup>568</sup>

Desde entonces la guerra dejó de ser la medida aristocrática de nuestra humanidad, la cacería humana perdió el sentido de su sadismo, hubo después de ello intentos infinitos de restaurar el *honor* por otros medios, pero todos fracasaron en la medida en que omitían la prístina aristocracia sexual que condujo siempre a ese honor, que guio todos sus pasos, hasta que la

---

<sup>568</sup> Plutarco. *Obras morales y de costumbres III*. “Máximas de reyes y generales”, 191e. Traducido por Mercedes López Salvá. Madrid: Gredos, 2020. [edición electrónica]

modernidad simplemente renunció a esa búsqueda y se dedicó a perpetuar los edificios del sadismo de sus vencedores, eliminando la profundidad del placer que los explicaba.

La plenitud de nuestro sadismo implica para la modernidad que ya no nos saciamos con la sangre ajena; vivimos ahítos de extrañar cómo nuestro sadismo se perfeccionaba agotando el sentido de *casi todo* su derramamiento, ésa era la delectación, el orgullo de los antiguos, su *meta*, la seguridad de que todas las muertes y todas las vidas serían finalmente administradas por un sadismo plenamente gozoso.

El sadismo es aquí la sentencia de muerte de la tradicional *política de guerra*, es decir del pretexto de la guerra después de Arquidamo, de la invención permanente del *casus belli*; pues de ahora en adelante toda guerra comparecerá ante su sadismo, que exigirá permanentemente un perfeccionamiento de sí en ella misma como su verdadero y prístino *leitmotiv*; ahora bien, ello elimina toda posibilidad del *chivo expiatorio* y de la tartufería belicista, que bajo el pretexto del imperio de la necesidad impelen a una guerra como fatalidad; por ello, demostrar y revocar ese falso *principio fatalista de la guerra*, elevado a cotas inimaginables por los historiadores, para demostrar por el contrario el sadismo primigenio que lo conduce, más allá de la superchería del *principio de menesterosidad* que está detrás de él, es una de las tareas esenciales de la arqueología del sadismo.

En tal sentido, debe tomarse en consideración, en términos evenemenciales, la sincronía de que el hombre haya alcanzado la capacidad de autodestruirse al mismo tiempo que *descubre su sadismo*; así como que el principio dionisiaco del sadismo implica, paradójicamente, que la destructibilidad de la vida en la tierra es inversamente proporcional a la parresía de nuestro sadismo. *El sadismo es nuestro máximo peligro y nuestra única esperanza.*

### §37 El falso buen salvaje

Hay una tendencia moderna que quiere ver en el nacimiento del primer ser humano el resultado de una especie de *civilización natural* de lo animal, es la continuación de aquella

vieja idea del *buen salvaje*, del ser humano como *refutación del animal*. Esa tendencia fue impugnada fundamentalmente por Nietzsche, quien polemizando sobre el concepto de «espíritu libre», escribe:

«En todos los países de Europa, y asimismo en América, hay ahora gente que abusa de ese nombre, una especie de espíritus muy estrecha, muy prisionera, muy encadenada, que quieren aproximadamente lo contrario de lo que está en nuestras intenciones e instintos, para no hablar de que, por lo que respecta a esos filósofos *nuevos* que están emergiendo en el horizonte, ellos tienen que ser ventanas cerradas y puertas con el cerrojo corrido. Para decirlo pronto y mal, *niveladores* es lo que son esos falsamente llamados «espíritus libres» como esclavos elocuentes y plumíferos que son del gusto democrático y de sus «ideas modernas»: todos ellos son hombres carentes de soledad, de soledad propia, torpes y bravos mozos a los que no se les debe negar ni valor ni costumbres respetables, sólo que son, cabalmente, gente no libre y ridículamente superficial, sobre todo en su tendencia básica a considerar que las formas de la vieja sociedad existente hasta hoy son más o menos la causa de toda miseria y fracasos humanos: ¡con lo cual la verdad viene a quedar felizmente cabeza abajo! A lo que ellos querrían aspirar con todas sus fuerzas es a la universal y verde felicidad-prado, llena de seguridad, libre de peligro, repleta de bienestar y de facilidad de vivir para todo el mundo: sus dos canciones y doctrinas más repetidamente canturreadas se llaman «igualdad de derechos» y «compasión con todo lo que sufre» y el sufrimiento mismo es considerado por ellos como algo que hay que *eliminar*. Nosotros los opuestos a ellos, que hemos abierto nuestros ojos y nuestra conciencia al problema de en qué lugar y de qué modo ha venido hasta hoy la planta «hombre» creciendo de la manera más vigorosa hacia la altura, opinamos que esto ha ocurrido siempre en condiciones opuestas, opinamos que, para que esto se realizase, la peligrosidad de su situación tuvo que aumentar antes de manera gigantesca, que su energía de invención y de simulación (su «espíritu») tuvo que desarrollarse, bajo una presión y una coacción prolongadas, hasta convertirse

en algo sutil y temerario, que su voluntad de vivir tuvo que intensificarse hasta llegar a la voluntad incondicional de poder: nosotros opinamos que dureza, violencia, esclavitud, peligro en la calle y en los corazones, ocultación, estoicismo, arte de tentador y diabluras de toda especie, que todo lo malvado, terrible, tiránico, todo lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre sirve a la elevación de la especie «hombre» tanto como su contrario.»<sup>569</sup>

Ahora bien, nosotros consideramos que esas «condiciones opuestas» a las propuestas por el falso espíritu libre que busca el humanismo, son precisamente las condiciones del sadismo primitivo, es decir que esa «peligrosidad de la situación» es arqueológicamente la cacería de seres humanos del sadismo primordial: es él quien la aumentó de manera «gigantesca». Esto quiere decir que fue el propio ser humano primitivo quien *creó* esas condiciones, fue su voluntad de sadismo quien estableció unas condiciones de adversidad superiores a las que cualquier entorno animal natural podría proporcionar, y a través de ellas se superó *en su animalidad*: somos el animal más pleno de sadismo.

Sólo que analizadas así las cosas resulta ser que el sadismo es esencialmente anterior a esa «voluntad de vivir» que «tuvo que intensificarse hasta llegar a la voluntad incondicional de poder»; en pocas palabras, es el sadismo como *condición inherente* de la vida y del poder lo que finalmente determinó que ambos se superasen a sí mismos en el ser humano, *en función de su sadismo*. Es el sadismo, la voluptuosidad del sadismo, lo que generó que la «planta hombre» haya crecido hasta las alturas actuales *tanto en bien como en mal*.

En efecto, no es la voluntad de vivir, ni tampoco la voluntad de poder, sino el principio de perfeccionamiento del sadismo, la voluntad de sadismo, lo único que explica ese exuberante crecimiento del ser humano *a costa de sí mismo*, en el crisol de su permanente destrucción mutua: sólo a través de su sadismo ha alcanzado el ser humano los más altos paraísos y bordeado también los límites de su infierno.

---

<sup>569</sup> *Op. cit. Más allá del bien y del mal*. pp.72-73

Sólo la libertad del propio sadismo es la verdadera libertad, el espíritu verdaderamente libre es aquél que puede declarar la parresía de su sadismo y perfeccionarlo sin ningún límite humano.

### §38 Principio de plenitud del sadismo

El sadismo alcanza su *plenitud* en la Tierra a través de lo humano, él es su *medio* y su puente, si concebimos a ésta como la capacidad de la vida de alcanzar un sadismo proporcional al que implicaría su propia destrucción definitiva o incluso mayor. Ahora bien, según este *principio de plenitud*, la descripción arqueológica diría que, en primer lugar, el ser humano pasó a convertirse en *el animal pleno de sadismo* al ser en principio el primero capaz de autoaniquilarse *a través de su sadismo*; luego, la Tierra misma pasó a estar plena de sadismo al poseer vida capaz de destruir a su vez toda vida posible en ella, es decir, *nosotros* –y sin embargo, ese *nosotros* como plenitud del sadismo en el mundo acaba de nacer con la nuclearización planetaria–.

Esto significa que la actualidad de la plenitud planetaria del sadismo implica el nacimiento de un *nosotros* como posibles perfeccionadores del sadismo conocido *más allá de nuestra vida*, es decir, en toda vida conocida por la humanidad; significa, en pocas palabras, que si la vida en la Tierra alcanza en la humanidad la plenitud de su sadismo, esa misma humanidad no podrá evitar su destrucción sino perfeccionando –*sin destruirla*– el sadismo específico de toda vida en el mundo en función de su propio sadismo, en la medida en que éste se revela así como el sentido de toda vida en él. El sadismo administra la destrucción permanente de la vida para su propio placer, por eso reclama la soberanía sobre absolutamente *todas las muertes*.

Este principio de plenitud del sadismo es evidentemente subsidiario, aunque paradójicamente, de la infinitud de su perfeccionamiento determinada por el principio dionisiaco, es decir que es éste lo que garantiza que el sadismo busque su perfeccionamiento *más allá de la vida*, más allá del máximo peligro de su destrucción e incluso *gozándose en*

él, siendo el mismo *la máxima peligrosidad*. El sadismo es la condición de nuestra máxima grandeza porque es nuestro máximo peligro.

La posibilidad de que el sadismo se perfeccione *más allá de la vida* viene siempre determinada por el *medio estelar*, lo que significa que la infinitud del sadismo es evidentemente *regulativa*. Es decir que es el principio dionisiaco del sadismo el que impele a agotar esa infinitud en proporción a la indestructibilidad de la vida, a su *indiferencia* respecto del más infinito de los sadismos; pero al mismo tiempo el *medio estelar* en que medra la vida es siempre finito, lo que garantiza la eventualidad de la plenitud del sadismo, es decir del espíritu. Éste es el misterio del origen dionisiaco del espíritu a partir de la materia: es el sadismo. La espiritualización del sadismo es proporcional a su plenitud alcanzada, es decir a la *imposibilidad consciente* de una corporeización que implicaría la destrucción de la vida que le da sustento.

Ahora bien, la primera espiritualización del sadismo es el *yo*, lo que significa que el yo aparece cuando el cuerpo alcanza la plenitud de su sadismo *respecto de sí mismo* en tanto que medio y *sphaera corporis*, es decir cuando alcanza la máxima peligrosidad para *la totalidad de su vida*; lo que finalmente implica que el yo es la espiritualización del sadismo de un cuerpo *que quiere saciarse en otros*, pero no, como podríamos pensar, para evitar esa peligrosidad sino, por el contrario, para aumentarla exponencialmente, colectivamente.

Es imposible evitar que el sadismo ansíe perfeccionarse con nuestra muerte, pues el sadismo de la vida busca habitar todas sus muertes, es decir aquello que llamamos *la muerte habitable*: pues sólo el sadismo proporciona el ingreso a la muerte, su visión verdadera: la habitabilidad de todas las muertes de la vida, *la muerte libre*.

Por ello el principio de complicidad es subsidiario del principio de plenitud del sadismo, es decir que la plenitud del sadismo desemboca en una espiritualización que necesariamente implica una politicidad, *una amistad*; ahora bien, la política como arqueología de lo sádico es precisamente el resultado de aquella politicidad asumida *sin complicidad*, en suma, una

política que se ha instaurado bajo el falso principio de la menesterosidad y la fatalidad, olvidando el sadismo que le impulsó originariamente.

### §39 Principio de irracionalidad del sadismo

*Principio de irracionalidad.*— El sadismo es el origen de la razón pero busca su suspensión, como el cazador busca suspender el arco para gozar de la presa.

### §40 Cómo restituir el arte de mandar

Nietzsche escribe:

«Dado que, desde que hay hombres ha habido también en todos los tiempos rebaños humanos (agrupaciones familiares, comunidades, estirpes, pueblos, Estados, Iglesias), y que siempre los que han obedecido han sido muchísimos en relación con el pequeño número de los que han mandado, teniendo en cuenta, por lo tanto, que la obediencia ha sido hasta ahora la cosa mejor y más prolongadamente ensayada y cultivada entre los hombres, es lícito presuponer en justicia que, hablando en general, cada uno lleva ahora innata en sí la necesidad de obedecer, cual una especie de *conciencia formal* que ordena: «se trate de lo que se trate, debes hacerlo incondicionalmente, o abstenerte de ello incondicionalmente», en pocas palabras, «tú debes».»<sup>570</sup>

Pero la obediencia no se ensaya, se impone. Lo que también significa que no hay algo así como un *instinto gregario de obediencia* que pueda a su vez imponerse sobre un *arte de mandar*, como señala Nietzsche<sup>571</sup>. Lo que ocurre es exactamente al revés, el *arte de mandar*

---

<sup>570</sup> *Ibid.* p.139

<sup>571</sup> «La extraña limitación del desarrollo humano, el carácter indeciso, lento, a menudo regresivo y tortuoso de ese desarrollo descansa en el hecho de que el instinto gregario de obediencia es lo que mejor se hereda, a costa

pierde su eminencia y su capacidad porque olvida su sadismo originario o porque es incapaz de estar a la altura de los límites de su insaciabilidad; ahora bien, casi siempre ocurre lo último, pues un sadismo que manda es difícilmente olvidable, ése es uno de los signos más ostensibles de su historicidad: elevar su secreto a *acontecimiento*, convertirlo en historia; o, como ya hemos dicho, el sadismo es el secreto de la historia y siempre persiste como *sus símbolos*. Esto significa que la «hipocresía moral de los que mandan»<sup>572</sup> señalada por Nietzsche posteriormente en este aforismo 199 de *Más allá del bien y del mal*, es en realidad una incapacidad de la politicidad actual para estar a la altura de la insaciabilidad del sadismo que le dio origen.

Al mismo tiempo, lo anterior significa que la *tara* no es genética, por el contrario, podemos suponer que el sadismo más prístino de la humanidad late con la mayor intensidad en cada uno de los nacidos, lo que necesariamente significa que esa tara es esencialmente *arqueológica*, es decir que es un problema histórico: la *reproductividad inercial del sadismo de vencidos –lo sádico– es historicista*, pero no biológica, al menos no a un grado tal como para determinar la voluntad de sadismo; nuestra *biopolítica*, en efecto, no ha alcanzado aún esas capacidades: apenas hemos desentrañado nuestro código genético.

¿No significa todo esto, por lo tanto, que para *restituir un arte mandar* debe comenzarse por realizar *una* arqueología de *un* sadismo, una arqueología que desentrañe la especificidad de *un* sadismo como el secreto de *una* historia, en orden a poder estar a la altura de los límites fijados por ese sadismo originario que es finalmente el fundamento de *esa politicidad*? En pocas palabras, ¿cuál es el sadismo que *aquí* fundó los límites de *nuestra politicidad* y cómo podemos nosotros estar a la altura de ellos o incluso superarlos?, debe ser la pregunta raíz que encause la investigación sobre el *arte de mandar*. La arqueología del sadismo es por tanto también *una vía aristocrática*, una politicidad.

---

del arte de mandar. Si imaginamos ese instinto llevado hasta sus últimas aberraciones, al foral faltarán hombres que manden y que sean independientes, o éstos sufrirán interiormente de mala conciencia y tendrán necesidad, para poder mandar, de simularse a sí mismos un engaño, a saber: el de que también ellos se limitan a obedecer.»

*Ídem.*

<sup>572</sup> *Ídem.*

## §41 El sadismo es la verdad de la moral

Nietzsche escribe en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

«En un estado natural de las cosas el individuo, a fin de conservarse frente a otros individuos, utilizaría el intelecto casi siempre sólo para la ficción: pero, como el ser humano quiere existir, por necesidad y a la vez por aburrimiento de forma social y gregaria, necesita un tratado de paz y, conforme a ello, procura que desaparezca de su mundo al menos el más brutal *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos). Este tratado de paz, no obstante, conlleva algo que tiene aspecto de ser el primer paso en la consecución de ese enigmático impulso hacia la verdad. Porque en este momento se fija lo que desde entonces deberá ser «verdad», esto es, se inventa una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y la legislación del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad: pues aquí aparece por primera vez el contraste entre verdad y mentira: el mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer que lo irreal parezca real; dice, por ejemplo, yo soy rico, cuando la designación correcta para su estado sería justamente «pobre».»<sup>573</sup>

Pero si mantenemos nuestra tesis tenemos que señalar que no es la necesidad ni mucho menos el aburrimiento lo que lleva al ser humano primitivo a existir social y gregariamente; pues si la primera «*pólis*» fue, como ya hemos dicho, aquella caverna primitiva a la que entraban muchos y salían pocos, esos *Sillings prototípicos* que fueron el primer pongamos «un poco de orden en todo esto» del sadismo más prístino de la humanidad, lugares hechos para el máximo perfeccionamiento del sadismo de unos cazadores cuyas presas humanas eran innumerables o en todo caso, ciertamente *suficientes*; entonces tenemos que concluir

---

<sup>573</sup> *Op. cit. Obras completas I.* p.610

igualmente que no hay de ninguna manera *paz* dentro del orden social, sino que es un campo pleno de sadismos afilados y dispuestos inmediatamente al goce de las muertes más brutales y ruinosas.

De forma que no puede ser un «tratado de paz» lo que «conlleva algo que tiene aspecto de ser el primer paso en la consecución de ese enigmático impulso a la verdad», sino únicamente un refinamiento del sadismo vencedor, del sadismo que se goza en la irracionalidad máxima de *alcanzar la verdad*, dispuesto como principio de su ariete para alcanzar en realidad la plenitud en la administración de todas y cada una de las pequeñas muertes del *alma* de la presa, es decir que “la verdad” es deslizada e impuesta como el código del sadismo más brutal y violento, es la creación del laberinto o la rueda de la rata, el martirio sisífeo.

Hay siempre un código del sadismo que determina el código moral y de verdad de un grupo humano. Es decir que el sadismo es la positividad de la verdad y la moral como su inconsciente; el sadismo es lo que hace que la verdad y la moral busquen permanentemente su propia violación y destrucción, es su código el que dicta los términos en que se erigen los edificios arbitrarios de la verdad y la moral de un pueblo, pues el sadismo se perfecciona permanentemente en esa su creación y destrucción. Esto significa que mientras mayor sea el sentido de la verdad y mayor la minuciosidad de sus códigos morales, mayor será la capacidad de sadismo de una civilización, pues el sadismo tiene como objetivo permanente gozarse en *la inmoralidad y la mentira*, pero para ello debe ser primero *el gran creador*, el creador de la verdad como valor supremo y la moral como el conjunto de sus *valores derivados*. Los códigos morales de un pueblo son derivaciones de su código de verdad, mismo que a su vez está tutelado por su sadismo primordial, es decir, por el sadismo de sus vencedores.

Esto significa que es el sadismo el fundamento de «la verdad», pero en la medida en que esa verdad es un código del sadismo, de la misma forma que la moral, descubrimos que la verdad es no sólo otro código moral sino precisamente el principio regulativo de toda moral, es decir que «la verdad» es la verdad de la moral; lo que también significa que todas «las verdades» son esencialmente diferentes y que lo son en función igualmente del sadismo que las impone;

en pocas palabras, esto significa que el código de la verdad de un pueblo es la clave para comprender su código moral.

Por ello, el ser humano no «desea las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que conservan la vida» —como dice enseguida Nietzsche<sup>574</sup>—, sino aquellas que perfeccionan su sadismo, eso es precisamente lo que significa el principio de prioridad epistémica del sadismo, el hecho de que el ser humano está dispuesto a conocer la verdad únicamente en función del perfeccionamiento, la acumulación y la insaciabilidad de su sadismo, más allá e incluso en contra del principio vitalista de conservación, es decir, *indiferentemente*, en el puro movimiento de la perfección de sí mismo.

Escribe Nietzsche posteriormente:

«¿Qué es, pues, la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal. No sabemos todavía de dónde proviene el impulso hacia la verdad: pues hasta ahora solamente hemos hablado de la obligación que la sociedad establece para existir, la de ser veraz, es decir, emplear las metáforas usuales, así pues, dicho en términos morales: de la obligación de mentir según una convención fija, de mentir borreguilmente en un estilo obligatorio para todos. Ciertamente, el ser humano se olvida entonces de que ésa es su situación; por ello miente inconscientemente de la manera que hemos indicado, siguiendo hábitos seculares — y justamente *gracias a esa inconsciencia*, gracias a ese olvido llega al sentimiento de la verdad.»<sup>575</sup>

---

<sup>574</sup> *Ibid.* p.611

<sup>575</sup> *Ibid.* p.613

¿Pero cuál puede ser el auténtico fundamento para que ese «ejército de metáforas», «suma de relaciones humanas», puedan ser fijadas en el «pueblo» –es decir, según nuestra tesis, en los vencidos *apacentados*, esclavizados–, sino precisamente la fuerza del sadismo vencedor? Las verdades son por lo tanto *sadismos* que hemos olvidado, cuyo placer hemos fundamentalmente perdido, sólo olfateamos en ellas su *quantum* de sadismo, fascinados, incapaces en la mayor parte de los casos de estar a la altura de la insaciabilidad de su sadismo. Las verdades funcionan en tal sentido como la prohibición, es decir que son un órdago del sadismo, una permanente incitación al *bellum omnium contra omnes* del sadismo primigenio, con lo que la verdad busca igualmente su violación, es decir la ficción, la mentira, la apariencia que ritualiza lo más efectivamente el sadismo de quien *detenta esa verdad*. Si las verdades son detentadas lo hacen dentro de un código de sadismo que determina a su vez *sus* códigos morales; en pocas palabras, es un código de sadismo el que está detrás tanto de los códigos morales como de los códigos de verdad

Si las verdades son detentadas lo hacen dentro de un código del sadismo que determina a su vez la existencia de *su* código moral.

#### **§42 La muerte del *ipsum* y la moral dionisiaca**

Lo único que domina lo hace en función del perfeccionamiento de su sadismo, si hay algún dominio existe únicamente porque un sadismo se elevó por encima de los otros, venció a los otros; no hay por tanto período *premoral* y moral de la humanidad, como sostiene Nietzsche en el aforismo 32 de *Más allá del bien y del mal*:

«Durante el período más largo de la historia humana –se lo llama la época prehistórica— el valor o la ausencia de valor de una acción se deducían de sus consecuencias: ni la acción en sí ni su procedencia eran tomadas en consideración, sino que, más o menos del mismo modo en que todavía hoy en China el honor o el deshonor de los hijos se remonta al de los padres, era la

fuerza retroactiva del éxito o del fracaso la que orientaba a los hombres a pensar bien o mal sobre una acción. Llamemos a este período el período *premoral* (vormoralisch) de la humanidad: por aquel entonces, el imperativo «¡conócete a ti mismo!» aún era desconocido. En los últimos diez milenios, por el contrario, en algunas grandes regiones terrestres se ha llegado poco a poco al punto en que sobre el valor de una acción ya no deciden las consecuencias, sino su procedencia: esto representa en su conjunto un gran acontecimiento, un considerable refinamiento de la mirada y de la vara de medir, un efecto tardío e inconsciente del dominio de valores aristocráticos y de la fe en la «procedencia», el signo distintivo de un período que en sentido estricto podemos definir como período *moral*, con ello tiene lugar el primer intento de conocimiento de sí mismo.»<sup>576</sup>

En efecto, decimos que no pueden propiamente existir dichos periodos pues desde el principio domina el sadismo en función de su diferencia y continúa dominando en el mismo sentido, incluso entre las masas esclavizadas, homogeneizadas. Es *un sadismo* el que impone siempre y desde el principio todas las reglas, todos los códigos de comportamiento obedecen a su mano y resulta ingenuo pensar que hubo algo así como un periodo *preinfernal*, una especie de periodo paradisiaco que termina con el anatema civilizatorio, con la ruina que implica el fin del paleolítico como fin de la animalidad ingenua de lo humano y la posterior *invención de la necesidad* que determina el universo de su sadismo.

Es de señalarse, entre paréntesis, que la palabra *premoral* (vormoralisch) es un hápax en Nietzsche<sup>577</sup>, únicamente aparece en este aforismo, lo cual nos permite seguir sosteniendo que su genealogía de la moral no se ocupa propiamente de los periodos prehistóricos o que no forma parte de sus reflexiones fundamentales sobre la misma “el período más largo de la

---

<sup>576</sup> *Op. cit. Obras completas IV. p.319*

<sup>577</sup> *Vid. Nietzsche, Friedrich. Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB). Editada por Paolo D'Iorio y basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari. Berlín/Nueva York: de Gruyter, 1967. Disponible en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-32>*

historia humana”, pues de otro modo se habría ocupado más de este concepto, sobre todo considerando lo ingente de su obra póstuma.

Por el contrario, pensamos no sólo que desde un principio está ya plenamente activo en la humanidad más primitiva un sadismo primordial que impone necesariamente códigos comportamentales para su placer, sino que es ese mismo sadismo en el que se acrisoló nuestra humanidad, que de él emergimos. Es en la plena violencia del mundo moral que crea el sadismo del que emerge el ser humano como máxima sofisticación del animal.

Es el sadismo, por tanto, aquél que impone el *conocimiento de sí* como uno de sus rituales: en él se goza máximamente. ¿Pero cómo y por qué? La imposición de un *sujeto moral*, de un *principium individuationis* en cada uno de los seres humanos bajo su imperio, como máxima ilusión, como la imaginación más delirante posible habida entre la humanidad, es la más refinada de sus artes de voluntad de no verdad y es en efecto la *conditio sine qua non* para la tortura máxima creada entre los seres humanos, aquella que habla de la *muerte del ipsum*, aquella que impone la ilusión del *ipsum* como individuación trascendental, como una especie de elevación del propio sadismo a un sadismo metafísico –así seduce ese sadismo primordial, así tiende su red de caza–. La razón, por otro lado, es muy simple, se trata de crear la máxima sofisticación de la mentira, la *ilusión de la muerte*, la idea de que, puesto que algo existe, a saber, ese *ipsum*, entonces puede ser despedazado y muerto; así, enfrentarse en esas condiciones a la muerte física, a la disolución total, implica un inmenso terror para la psique humana, un terror en el que nuestro sadismo primordial se gozó intensa e inmensamente. Es decir que se trata de imponer un *nosce te ipsum* para posteriormente gozarse en la destrucción de ese *ipsum* que precisamente *creó* ese conocimiento impuesto por el sadismo; así el sadismo se goza en una doble muerte o una muerte al cuadrado, y mientras mayores sean los atributos y los pequeños orgullos que tenga ese *ipsum*, es decir, mientras más se conozca a sí mismo el ser humano, mayor será el gozo del sadismo en su destrucción. Es por ello que consideramos que el imperativo del *nosce te ipsum* no es solamente primordial en la humanidad, sino incluso una de las condiciones de su existencia como tal, es una de las torturas más fundamentales sobre las que se erigió el edificio civilizatorio posterior y sin la que es imposible explicar, por ejemplo, la actual sofisticación del *tripalium*.

Además, la imposición del *ipsum* es la creación de un campo más fértil para la θήραν τε ἄνθρώπων, dispone a una belicosidad fundamental en la medida en que el ser que viva en su ilusión la defenderá incluso más allá de su propio cuerpo, lo cual es para el sadismo primordial motivo de un goce mayúsculo. El *ipsum* dispone al *bellum omnium contra omnes*, a la cacería de los unos a los otros, en la medida en que el conocimiento como su vía de acceso puede ampliar el universo de temores y placeres de ese *ipsum*, o mejor dicho, el universo de placeres que teme perder o que pueden verse afectados al ampliarse ese continente, el continente de *su alma*. Nuevamente, el conocimiento es aquí un instrumento del sadismo primordial, él cataliza y amplía su imperio; él dispone más allá de todo principio vitalista una vía suprema para el perfeccionamiento de nuestro sadismo, por él salimos de la inmanencia única de la vida animal y entramos en la plenitud del sadismo.

Justo enseguida dice Nietzsche:

«En vez de las consecuencias, la procedencia: ¡qué inversión de la perspectiva! ¡Y seguro que fue una inversión alcanzada solo tras largas luchas y vaivenes! Desde luego: una nueva y fatídica superstición, una peculiar estrechez en la interpretación se hizo justo por eso con el poder: se interpretó la procedencia de una acción en un sentido muy específico como procedencia derivada de una *intención*; se estuvo de acuerdo en creer que el valor de una acción residía en el valor de su intención. La intención en cuanto procedencia y prehistoria integrales de una acción: bajo este prejuicio es como se ha elogiado, censurado, juzgado y filosofado sobre la tierra desde el punto de vista moral hasta prácticamente nuestros días.»<sup>578</sup>

Nuevamente la invención de la *intención* es aquí una invención del sadismo, puesto que en realidad las acciones sólo poseen valor en función del sadismo, es él quien tutela su interpretación; así, a través de esa inversión total de la perspectiva que da la invención de la

---

<sup>578</sup> *Op. cit. Obras completas IV. pp.319-320*

intención como derivación del *ipsum*, el sadismo instala una interpretación de la realidad plena de hostilidades, pues cada apariencia, cada manifestación de realidad puede ser interpretada como la intención de un *ipsum* que debe en su caso ser perseguido y cazado, o, según el placer de esa apariencia, asociado a uno mismo según el principio de complicidad.

La suspensión del *ipsum*, privilegio de los vencedores, sólo puede ser practicada a través del máximo de los sadismos, en pocas palabras, sólo el vencedor tiene *derecho a la locura*. Pues el *ipsum* es inventado por placer, para gozarse en su suspensión, que es aquí el *summum* del *pathos de la distancia*, es decir, el privilegio de la locura, la soberanía de la sinrazón; de ahí también que el *ipsum* sea el mandato primordial, *sé tú mismo*, que significa lo mismo que *sé lo imposible para luego gozar mientras destruyo su ficción*: una tortura perfecta si las hay, permanente y brutal.

Atar al esclavo, a la víctima, a la ficción que significa la razón de su *ipsum*, elevar luego esa razón a centro del universo, a pivote mismo del ser, sólo puede ser el efecto de una ingeniería sadista sumamente sofisticada, dispuesta para generar el mayor de los sufrimientos cuando esa presa deje de postergarse, es decir, cuando sea finalmente desechada o directamente sacrificada. Se trata por lo tanto de cultivar concienzudamente ese *ipsum*, alimentarlo forzosamente para luego cobrar el premio que significa su corte, su *consumición* y desmembramiento una vez que ha crecido desmesuradamente, como los hígados del *foie gras*.

Lo anterior significa también que no hay por tanto una *extramoralidad* propiamente hablando, sino más bien lo que podríamos llamar una *moral de la locura* o una *moral dionisiaca*, que significa precisamente la activación de una moral fuera únicamente de los goznes de la ipseidad, incluso así lo considera Nietzsche, si seguimos todo el aforismo aquí citado junto con su final:

«Ahora bien, ¿no nos vemos hoy ante la necesidad de encarar de nuevo una inversión y un desplazamiento fundamental de los valores, gracias a una reflexión sobre sí mismo y una profundización renovadas del ser humano?»

¿No nos encontramos a las puertas de un período que, por lo pronto, podríamos caracterizar negativamente como período *extramoral*: hoy, donde al menos entre nosotros immoralistas se tiene la sospecha de que es precisamente lo *no intencional* de una acción lo que confiere su valor decisivo, y de que toda su intencionalidad, todo cuanto puede ser visto, sabido, conocido «conscientemente» pertenece todavía a su superficie, a su piel, — la cual, como cualquier piel, revela algo, pero *oculta* aún más cosas? En definitiva, nosotros creemos que la intención es solo un signo y un síntoma que precisan primero de una interpretación, luego, un signo que significa multitud de cosas y que, en consecuencia, tomado por sí solo no significa casi nada, — creemos que la moral, en el sentido que se le ha atribuido hasta el presente, es decir, como moral de las intenciones, ha sido un prejuicio, una precipitación, quizás una provisionalidad, una cosa, pongamos, a la altura de la astrología y de la alquimia, pero en todo caso algo que tiene que ser superado. La superación de la moral, en un cierto sentido incluso la autosuperación de la moral: tal vez sea este el nombre para aquella tarea prolongada y secreta que ha sido reservada para las conciencias más sutiles y honestas del presente, también para las más maliciosas, ellas, que son piedras de toque vivientes del alma. —»<sup>579</sup>

Y es que por *extramoralidad*, según Nietzsche, podemos entender igualmente no aquella suspensión del *ipsum* y de todo el correlato de su intencionalidad, sino la inexistencia de su imposición en la medida en que ese reino extramoral es el mismo que llamó *premoral* anteriormente, pues no otra cosa significa el hecho de que, posteriormente, en el aforismo 201, señale un período en que las estimaciones de valor «todavía son *extramorales*»:

«Mientras la utilidad que rige en los juicios de valor morales no sea más que la utilidad del rebaño, mientras la mirada se dirija solo a la conservación de la comunidad y lo inmoral se busque única y exclusivamente en aquello que

---

<sup>579</sup> *Ibid.* p.320

parece poner en peligro la supervivencia comunitaria: mientras esto ocurra, seguirá sin haber una «moral del amor al prójimo». Aun suponiendo que también allí exista un pequeño y constante ejercicio de deferencia, de compasión, de equidad, de clemencia, de asistencia mutua, aun suponiendo que en este estado de la sociedad actúen ya todas aquellas pulsiones que más tarde serán distinguidas con nombres honoríficos en cuanto «virtudes» y que al final se funden prácticamente en el concepto de «moralidad»: en aquella época todavía no pertenecen, ni mucho menos, al reino de las estimaciones de valor morales — todavía son *extramORALES*. Por ejemplo, en la mejor época romana, un acto compasivo no es considerado ni bueno ni malo, ni moral ni inmoral; e incluso si es alabado, tal alabanza sigue siendo perfectamente compatible con una suerte de menosprecio indigna do, a saber: tan pronto como se la compara con un acto que contribuye al fomento del todo, de la *res publica*. A fin de cuentas, el «amor al prójimo» es siempre algo secundario, en parte convencional y arbitrario en comparación con el *miedo al prójimo*.»<sup>580</sup>

Lo anterior resulta capital en la medida en que significa que esa *superación de la moral* contenida en la *extramoralidad* es en realidad una vuelta al mundo pretendidamente paradisiáco del *buen salvaje*, es decir ese mismo periodo *pre-moral*. En efecto, si por superación de la moral entendemos una noción estrictamente ligada con la extramoralidad, como parecen darlo a entender los tentativos subtítulos de *Más allá del bien y del mal*, en donde, además del fragmento póstumo citado anteriormente, que subtitula al libro como «Tentativa de una superación de la moral», encontramos éste otro:

«*Más allá del bien y del mal*  
Ensayo de examen extramoral  
de los fenómenos morales

---

<sup>580</sup> *Op. cit. Más allá del bien y del mal*. pp.141-142

1. Reducción de las estimaciones de valor morales a sus raíces.
2. Crítica de las estimaciones de valor morales.
3. La superación práctica de la moral.»<sup>581</sup>

¿Entonces podemos suponer que esa coincidencia entre la extramoralidad y la prehistoria de lo premoral implica que la superación de la moral es en realidad una tarea de eliminación de la moral, para la reinstauración de un mundo en que la emergencia de lo humano no hubiese aún destruido la *inocencia del devenir* del mundo animal? ¿Es eso lo que significa la «reducción de las estimaciones de valor a sus raíces»? ¿Ése es el sentido de que en *La genealogía de la moral* escriba que la prehistoria «existe o puede existir de nuevo en todo tiempo»<sup>582</sup>? ¿La superación de la moral implica entonces que se vuelve a las raíces *premorales*, lo que finalmente significaría que esa superación es en realidad también una vuelta al *buen salvaje*? ¿No sería ésta una arqueología que supone como *petitio principii* al buen salvaje, y que por lo tanto anda en círculos? No podemos asegurar que así lo sea, pero en todo caso los conceptos son problemáticos, no parecen estar bien fijados y a veces resultan contradictorios; de hecho, no sólo *premoral* es un hápax, sino que el adjetivo *extramoral* (*aussermoralisch*) sólo es utilizado siete veces en la obra de Nietzsche, cuatro de las cuales ya hemos citado aquí. A saber –ordenamos según la cronología de su aparición en el corpus nietzscheano–, en primer lugar el título de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, del año de 1873, ya que el concepto no es propiamente desarrollado en el texto, pero cuyo contenido ya hemos analizado aquí<sup>583</sup>; en segundo lugar el citado fragmento póstumo sobre la tentativa de subtítulo para *Más allá del bien y del mal*, del verano-otoño de 1884; y en tercer lugar y cuarto lugar, respectivamente, los aforismos 32<sup>584</sup> y 201 del mismo libro, de 1886. Las tres ocasiones posteriores en que aparece el concepto corresponden una a un fragmento póstumo también del verano-otoño de 1884:

---

<sup>581</sup> Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos III*. 26 [139]. Traducido por Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010. p.563

<sup>582</sup> *Op. cit. La genealogía de la moral*. p.92

<sup>583</sup> *Supra*. p.431

<sup>584</sup> *Supra*. p.417

«Para: parte 2

Examen extramoral

	1	verdadero	embustero
bueno y malo	2	como <i>puro</i>	e <i>impuro</i> Buddha, p.50
	3	venerable	despreciable, p.296
	4	como aristocrático	e inferior
	5	provechoso	perjudicial
	6	separándose del mundo	
		renunciado al mundo	
		(no «configurar con la acción»), p.50	
bueno		malo = mundano	
	7	indicado	prohibido
	8	no egoísta	egoísta
	9	pobre ( <i>Ebion</i> )	rico
		miserio	feliz
	10	inversión: poseedor, rico (incluso <i>arya</i> )	
		(en iranio, y convirtiéndose en	
		eslavo)	

<bueno>

puro = feliz

malo = desgraciado

La FUERZA suprema en el brahman<ismo> y el cristianismo –  
alejarse del *mundo*, p.54»<sup>585</sup>

Por otro lado, el adjetivo aparece nuevamente en los dos prefacios de 1886 a *Humano, demasiado humano I y II*, pero en el primero sólo porque Nietzsche cita el título de *Sobre*

---

<sup>585</sup> *Op. cit. Fragmentos póstumos III. 26 [221]. p.576*

*verdad y mentira en sentido extramoral*; mientras que en el prefacio al volumen dos aparece en el siguiente contexto:

«Quizá se me podría reprochar a este respecto demasiado «arte», demasiada falsificación de moneda: por ejemplo, el haber cerrado los ojos a sabiendas y voluntariamente ante la ciega voluntad de moral de Schopenhauer, en una época en que yo era bastante perspicaz en la moral; así el haberme engañado a mí mismo sobre el incurable romanticismo de Richard Wagner, creyendo que era un comienzo y no un final; así también sobre los griegos, así también sobre los alemanes y su futuro, — ¿quizá quede aún una larga lista de tales «así también»? —, mas suponiendo que todo esto fuese verdad y se me reprochara con razón, ¿qué sabéis *vosotros*, qué *podéis* saber sobre cuánta astucia de autoconservación, cuánta razón y superior precaución están contenidas en tal autoengaño, — y cuánta falsedad *necesito* todavía para poder seguir permitiéndome el lujo de *mi* veracidad?... Basta, yo vivo todavía; y la vida no es después de todo un invento moral: la vida *quiere* engaño, *vive* del engaño..., pero ¿no es verdad? ¿de nuevo vuelvo a las andadas, y hago lo que siempre he hecho, viejo inmoralista y pajarero — y hablo inmoralmente, extramoralmente, «más allá del bien y del mal»?»<sup>586</sup>

Como se observa en líneas generales, es posible sostener que para Nietzsche la noción de extramoral parece referirse a una suspensión de la ipseidad, no sólo porque cuando habla de *premoral* se refiere a un mundo anterior al *nosce te ipsum* y porque hay una equivalencia implícita entre ambos términos, sino también tomando en cuenta que en la mayoría de las ocasiones en que utiliza el adjetivo existe una previa digresión sobre el peso del sujeto, en este caso del propio sujeto Nietzsche; por ejemplo, previo a lo citado anteriormente dice:

«Me han manifestado muy a menudo, y siempre con gran extrañeza, que todos mis escritos tienen algo en común y característico, desde el *Nacimiento de la*

---

<sup>586</sup> *Op. cit. Obras completas III. p.70*

*tragedia* hasta el último publicado, *Preludio a una filosofía del futuro*: Todos ellos contendrían, han dicho, lazos y redes para pájaros incautos y una casi constante e implícita incitación a subvertir las valoraciones habituales y los hábitos apreciados. ¿Cómo? ¿*Todo* sólo — humano, demasiado humano? Con este suspiro se saldría de mis escritos, no sin una especie de repugnancia y desconfianza incluso hacia la moral, más aún, no poco tentado y animado, por una vez, a hacer de defensor de las cosas peores: ¿como si quizá no fuesen más que las más calumniadas? Se ha llamado a mis escritos «escuela de la sospecha», más aún de desprecio, y por fortuna también de coraje y temeridad. En realidad, yo mismo creo que nadie ha escrutado nunca el mundo con una sospecha tan profunda, no sólo como ocasional abogado del diablo, sino más aún, hablando teológica mente, como enemigo y acusador de Dios; y quien adivine algo de las consecuencias que derivan de toda sospecha profunda, algo de las heladas y angustias del aislamiento a los que es condenado quien se ve afectado por toda *diferencia absoluta de la mirada*, comprenderá también cuántas veces, para descansar de mí mismo, para olvidarme de mí mismo por un tiempo, he buscado resguardo en alguna parte — en alguna veneración, o enemistad, o científicidad, o ligereza, o estupidez; y también por qué, cuando no he encontrado lo que *necesitaba*, he tenido que procurármelo artificialmente, falsificarlo e imaginarlo debidamente (— ¿y qué otra cosa han hecho siempre los poetas? ¿y para qué existe todo el arte del mundo?). Lo que siempre he necesitado más perentoria mente para mi curación y mi restablecimiento era la fe en *no* estar solo hasta ese punto, en *no ver* solo, — un mágico presentimiento de afinidad e igualdad de puntos de vista y de deseos, un descansar en la confianza de la amistad, una ceguera a dúo sin sospechas ni interrogantes, un disfrute de los primeros planos, de las superficies, de lo próximo, inmediato, de todo lo que tiene color, piel y lucimiento.»<sup>587</sup>

---

<sup>587</sup> *Ibid.* pp.69-70

En todo caso, en la medida en que para la existencia de una moral se requiere y presupone la positividad de un sadismo que se goza en ella, consideramos más apropiado hablar, como habíamos señalado desde un principio, de *moral dionisiaca* o *moral de la locura*, es decir aquella que tiene que ver con el derecho a la locura ganado por el sadismo vencedor bajo el correlato de un universo de prohibiciones que tiene como fulcro o pivote al *ipsum*, al sujeto como la ilusión del *nosce te ipsum*, como la máxima ilusión y tortura impuesta por el conocimiento.

El máximo privilegio del poderoso es por lo tanto esa moral de la locura que busca dentro de su *pongamos un poco de orden en todo esto*, de su moral, un acceso a la máxima de las locuras. Por otro lado, esa moral dionisiaca es paradójica por ser precisamente *la locura*, pues aun cuando es una suspensión del *ipsum* y por tanto de toda posible *culpabilidad*, lo que semejaría por lo tanto a una especie de «superación de la moral» –pues toda moral tiene como centro ese mismo *ipsum*–, ello significa sin embargo que no es posible gozarla sin la propia moral que establece ese mundo prohibido; en efecto, sólo puede gozarse en el *pathos de la distancia* que implica su *pero yo sí*, por lo que se requiere absolutamente la presencia del mundo moral que ella misma suspende, del que ella es su suspensión pero no propiamente su superación.

En pocas palabras, la conciencia de la prohibición por parte del vencedor que la impone es la condición paradójica para la aparición de la inconsciencia de su locura, por eso la moral presupone necesariamente *la suspensión de sí misma*, es decir que toda moral presupone la moral dionisiaca, el privilegio que se otorga el vencedor y que sólo puede gozar, por la misma razón, en el límite en que su propia vida adquiere la máxima peligrosidad, en el imposible en que *ve la muerte*. El vencedor se otorga a sí mismo el privilegio de la locura para saciarse en la gloria que significa para él ser el único capaz de ver la muerte –su muerte–, condición absoluta para su dominio y para la perfección más completa de su sadismo. Así pues, la clave para la explicación arqueológica de una moral está precisamente en la moral dionisiaca de sus vencedores.

Finalmente, según lo anterior, podemos decir que no hay un mundo *pre-moral* ni un mundo propiamente *extra-moral* porque nunca se sale del sadismo, es decir que es imposible que el sadismo que nos originó no haya contemplado como uno de sus elementos más prístinos, más fundamentales, el hecho de gozarse en la tortura de la moralidad, en el anatema del malditismo más absoluto dirigido contra el vencido si no se adaptaba a las reglas de la moral, es decir, según nuestros términos, a los códigos del sadismo reinante.

### §43 La victoria del sadismo

Cuando la caza de hombres alcanza un límite en que es imposible la consumición total de los vencidos y muertos, el sadismo debe espiritualizarse para ganar en proporción a la muerte no asimilada por él en esa medida un perfeccionamiento que *justifique* todas esas muertes, que sacie el tabú del desperdicio inherente a nosotros mismos, ése es el origen de los trofeos de guerra, de los símbolos de la victoria y de las grandes ceremonias religiosas posteriores a la batalla. De hecho, *la victoria* como aquel sentimiento de gloria del vencedor que no se sacia en la muerte del otro como la evidencia de su vencimiento y habitáculo primordial de su fiesta por ello, es ella misma la espiritualización más prístina del sadismo.

### §44 Démones y dioses

Ahora bien, la segunda gran consecuencia para el pensamiento de Nietzsche de esta nueva asunción del poder es que en el mismo sentido no es posible afirmar que las primeras sociedades se crean para abrigarse de los peligros, pues como ya hemos señalado, se trata de *Sillings prototípicos*, espacios diseñados para el mayor goce de un sadismo victorioso sobre una masa de esclavos a los que se conceden ciertos “derechos”, comenzando supuestamente por el de la vida, pero únicamente en proporción al placer que esa vida pueda dar al vencedor; el hecho de que posteriormente *el secreto de ese poder*, es decir, su sadismo, haya dejado de ser gozado y se haya impuesto *post mortem*, forma parte del perfeccionamiento del sadismo de su creador, pues constituye igualmente un desafío a los vencidos que heredan el poder de

ese sadismo, a saber, el desafío de superar los límites de insaciabilidad de *su sadismo* a través de *ese poder*. Pues el sadismo *no es* el poder, sino que el poder es subsidiario al sadismo, no se explica sin él pero lo traspasa y lo contiene al mismo tiempo.

De la misma forma, según nuestra tesis, no puede existir tampoco ninguna oposición esencial entre un pretendido *mundo moral* y un *mundo inmoral*, pues lo moral, si es un mundo de lo prohibido, hecho supuestamente para la conservación de la horda, no es nunca originado en aquellos a quienes se prohíbe, sino en sus vencedores, de forma que la pretendida *inmoralidad* está contenida en la *moralidad*, la exige y de hecho es su envite específico, su verdad, pues la positividad de la moral es el sadismo, en él se originan lo moral y lo inmoral. Es decir que la inmoralidad, el concepto de *inmoral* dirigido como anatema al otro no puede ser nunca originado esencialmente entre los vencidos, pues depende de una moral de vencedores, es subsidiaria de ésta. Si hay una moral es una moral de vencedores, su ἀρχή, su origen y poder más prístinos, residen siempre en un sadismo vencedor, por más que su presencia actual esté deformada por aquellos a quienes fue heredada y que no supieron superar los límites de la insaciabilidad de ese mismo sadismo, que la impuso por placer y nunca por necesidad.

La conservación como origen de la moral es una concepción esencialmente utilitarista, que no explica la positividad de *lo inmoral*, es decir el sadismo; en efecto, pensamos que es siempre el placer del sadismo la positividad de la moral y de toda prohibición, que es siempre su principio sacrificial el que la impone y que no tiene como objetivo nunca la conservación sino por el contrario la mayor destrucción posible. En pocas palabras, la conservación como *leitmotiv* de la socialización humana es simplemente una más de las torturas del sadismo de los vencedores sobre las masas vencidas, obligadas a trabajar y prostituirse *moralmente*, es decir, por mandato. Eso que podríamos llamar el principio de menesterosidad de lo social es esencialmente falso, es una manera de introducir la culpabilidad en el esclavo, como ya hemos dicho anteriormente. Y es que, como dice Nietzsche: «en la naturaleza no *reina* la situación de necesidad sino la abundancia, el derroche, hasta llegar al absurdo mismo.»<sup>588</sup>

---

<sup>588</sup> *Supra.* p.412 También las citadas investigaciones arqueológicas confirman esta tesis de Nietzsche: «In this regard it is important to consider data from paleoclimatic and paleoenvironmental analyses, which found that

Éste es también el otro origen de los demonios y dioses con que se aterroriza a los vencidos y aquí residen también no sólo la irracionalidad de esas divinidades demoníacas sino también la irracionalidad tal vez aún más arbitraria de los códigos morales, que hacen depender vidas y almas de las conductas más inverosímiles –y es que, como ya hemos dicho, la razón del sadismo busca paradójicamente su suspensión: su placer es dejar de ser–. En efecto, a partir de esta arqueología podemos señalar dos orígenes posibles de las divinidades más primitivas, aquellas destinadas a la gloria del cazador que vence y aquellas destinadas al anatema del cazador vencido, es decir al esclavo; éste es el prístino nacimiento de los *dioses malos* y los *dioses buenos*, de Dios y el Diablo: los *dioses* para el vencedor, los *diablos* para el vencido.

Lo que sucede, por lo tanto, cuando comienza el reino de lo sádico, es que los esclavos son incapaces de estar a la altura del sadismo vencedor y heredado que les impone una moral, no es que busquen conscientemente la eliminación de una «moral de señores», es que buscan hacerla suya; pero sólo cuando los esclavos superan o igualan al sadismo que da origen a la moral de señores que les subyugaba están en condiciones de gozarla, de ser ellos mismos señores de ella. Lo importante, por tanto, no es nunca la conservación del que impone una moral o del que busca destronarla, sino la acumulación y el perfeccionamiento del sadismo respectivo en proporción a su *visión* de la muerte, a su éxtasis en ella y en contra del principio vitalista de conservación; en pocas palabras, es la moral del que está dispuesto a destruirse a sí mismo en favor del imperio de su sadismo la que triunfa por encima de cualquier moral que aspire a la conservación, de forma que no puede explicarse de ninguna otra manera el surgimiento y reino de una moral sino a partir de *ese triunfo*.

#### **§45 Sólo el sadismo es la prueba del poder**

La tercera consecuencia fundamental de la asunción del sadismo como contenido del poder en el pensamiento de Nietzsche es precisamente su principio de diferenciación, pues en éste

---

the environment of TD6 would have consisted of a temperate climate with a landscape similar to that of a present-day holartic forest with a large potential pool of resources.» *Op. cit.* “Cultural Cannibalism...” p.547

la voluntad de poder no explica su diferenciación absoluta, la vida busca el poder a costa de sí misma pero no se explica la forma en que el poder busca siempre ser distinto, distinguirse por sobre todos los demás, como si el poder fuese siempre uno y el mismo, un poder que siempre puede ser mayor o menor pero nunca *esencialmente diferente*. «Sólo la demasía de la fuerza es la prueba de la fuerza»<sup>589</sup>, escribió Nietzsche, pero nosotros pensamos que sólo el perfeccionamiento del sadismo en su máxima diferenciación es la prueba de la máxima fuerza, y que para descubrir por qué un poder es grande debemos auscultar los secretos del sadismo que le da sentido: *sólo el sadismo es la prueba del poder*.

#### §46 Principio hermenéutico del sadismo

El *principio hermenéutico del sadismo* determina que éste es el sentido de toda interpretación, o, parafraseando a Nietzsche en nuestros términos —es decir, escribiendo «sadismo» en lugar de «voluntad de poder»—, podemos decir que *todo sentido es sadismo*:

«Todo sentido es voluntad de poder (todos los sentidos relacionales pueden reducirse a ella).

Una cosa = sus propiedades: pero éstas son iguales a todo lo que *nos concierne* en esa cosa: una unidad bajo la cual resumimos las relaciones que para nosotros *entran en consideración*. En el fondo, las alteraciones *percibidas* en nosotros (— exceptuadas aquellas que nosotros no percibimos, p. ej. su electricidad). *In summa*: el objeto es la suma de los *impedimentos* experimentados que se nos han vuelto conscientes. Por consiguiente, una propiedad expresa siempre algo «útil» o «perjudicial» para nosotros. Los colores, p. ej. — cada uno corresponde a un grado de placer o displacer y todo grado de placer y displacer es el resultado de apreciaciones acerca de lo «útil» y lo «no útil». — Náusea.»<sup>590</sup>

---

<sup>589</sup> Nietzsche, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1973. p.27

<sup>590</sup> *Op. cit. Fragmentos póstumos IV. 2[77] p.98*

¿Pues qué es *lo que nos concierne* sino el sadismo? ¿Qué es lo que incita nuestra alma, lo que nos mantiene despiertos más allá de nuestros sueños, lo que nos cosquillea al despertar sino el sadismo? Así pues, el sadismo es *la unidad* «bajo la cual resumimos las relaciones que para nosotros entran en consideración», por consiguiente, una propiedad no expresa lo «útil» o «perjudicial» para nosotros, sino el grado en que una cosa contribuye al perfeccionamiento del *propio sadismo*, incluso si este perfeccionamiento resulta «perjudicial» para nosotros.

Ahora bien, del principio hermenéutico del sadismo se deriva en primer lugar que *el valor*, el sentido del mundo, resida igualmente en el sadismo; en efecto, Nietzsche dice enseguida:

«Que el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación (— que quizá en alguna parte sean posible otras interpretaciones, diferentes de las meramente humanas —), que las interpretaciones habidas hasta ahora son estimaciones perspectivistas en virtud de las cuales nos mantenemos en vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimiento del poder, que toda *elevación del hombre* lleva consigo la superación de interpretaciones más estrechas, que toda fortificación y ampliación de poder que se alcance abre nuevas perspectivas y hace creer en nuevos horizontes — esto recorre mis escritos. El mundo que *en algo nos concierne* es falso, es decir, no es un hecho, sino una invención y un redondeo a partir de una magra suma de observaciones; está siempre «fluyendo», como algo que deviene, como una falsedad que continuamente vuelve a trasladarse, que no se acerca nunca a la verdad: porque — no hay «verdad».»<sup>591</sup>

Y sin embargo, según el mismo principio tenemos que señalar que esas «interpretaciones habidas hasta ahora» no son «estimaciones perspectivistas en virtud de las cuales nos mantenemos en vida, es decir, en la voluntad de poder», sino estimaciones en virtud de las

---

<sup>591</sup> *Ibid.* 2 [108] p.108

cuales nos mantenemos en el perfeccionamiento del propio sadismo, según su diferencia. En suma, *no hay «verdad» porque hay sadismo*, lo que quiere decir que la positividad de la falsedad del mundo que nos concierne es el sadismo: el mundo mismo es una invención del sadismo.

Por ello tiene razón Nietzsche cuando escribe:

«Las estimaciones de valor morales como una historia de la mentira y del arte de difamar al servicio de una voluntad de poder (de la voluntad de *rebaño*) que se subleva contra los hombres más fuertes.»<sup>592</sup>

Siempre y cuando consideremos que es al servicio del sadismo que se producen las estimaciones de valor morales y que por lo tanto no se subleva contra los hombres más fuertes por considerarlos *su peligro*, sino que busca la superación de su sadismo, su perfeccionamiento incluso a costa de su propia destrucción. El esclavo que no es capaz de superar en perfección al sadismo de sus vencedores no puede imponer de ninguna manera una moral, sino que por necesidad ésta es impuesta por el vencedor. Hay que pensar en este sentido que una arqueología de la moral judía debería desvelar el sadismo de sus vencedores, en suma, que el sadismo contenido en esa moral es un sadismo egipcio *no superado*, que permanece, que reina actualmente. Esa *rebelión de los esclavos en la moral* de la que habla Nietzsche no es en realidad, por lo tanto, más que una *mímica moral*, una imitación de la moral que les venció y que continúa venciendo, pero de ninguna manera *la creación de una nueva moral*.

La verdadera positividad de una moral de esclavos es la moral de sus vencedores, pues es una reacción. La negatividad de esa moral estriba por el contrario en la *incapacidad de sadismo*, es decir que una moral de esclavos es una moral *no superada* y su arqueología, por tanto, reside precisamente en aquello no superado, en las estimaciones de valor que resultan *incomprensibles* para el esclavo pues es incapaz del sadismo que las elevó a ese límite y que

---

<sup>592</sup> *Ibid.* 2[128] p.115

paradójicamente por esa misma razón mantiene incluso por encima de todas las otras. Esto significa, por ejemplo, que para *superar la moral judeo-cristiana* hay que estar a la altura de los sadismos egipcio y romano más prístinos, como hemos dicho, pues una moral sólo se supera en el sadismo de los vencedores que la impusieron; en suma, la positividad de una moral es el sadismo de quienes la imponen y su clave interpretativa reside en el placer perfeccionado por sus prohibiciones, es decir, en el placer de sus inmoralidades como ritualización de su sadismo primordial. Pues la positividad de una moral no reside en sus prohibiciones sino en el placer que comporta transgredirla, suspenderla, es decir que *la arqueología de una moral reside en el placer primordial de la inmoralidad de su sadismo*. En suma, en el reino de la moral impera el principio aristocrático del sadismo, una aristocracia prístinamente sexual. La verdad como mayor sofisticación del sadismo sería la imposición total sobre el universo de la diferenciación máxima de *un sadismo* –es decir máximamente perfeccionado–, o dicho alegóricamente: *la verdad es la soledad de Dios*.

#### §47 Principio fatídico del sadismo

Finalmente es preciso decir que el sadismo no puede ser encontrado en el cuerpo en sí ni rastreado genealógicamente, genéticamente, pues el resultado de una progenie sadista es estrictamente espiritual en la medida en que el cuerpo en sí mismo no es sadismo sino su huella, su efecto e iridiscencia pero sobre todo su instrumento; por ello, es el propio sadismo más prístino –la naturaleza de *nuestro sadismo*–, el que según el principio de complicidad encuentra en otros sadismos su *mejor existencia*, así los acoge en sí, los absorbe hasta perfeccionarlos en sí mismo y los mantiene cerca de sí sólo en la medida en que lo permiten y lo fomentan; de tal forma que lo que determina este *principio fatídico del sadismo* es precisamente el hecho de que el propio sadismo, estando siempre *más allá de la vida*, más allá de todo biologicismo, no puede ser propiamente encontrado en el cuerpo pues es su máximo peligro, no su sostén, no aquello que lo hace mantenerse en el ser, sino aquello que le da sentido a su total e inevitable destrucción y que lo *impele a ello*. Esto es lo que podríamos llamar el *alma del sadismo*: el hecho de que el propio cuerpo sea también una espiritualización del sadismo depende de hasta qué grado contiene un sadismo capaz de

destruirlo *por placer*. Esto significa que las características físicas como esa iridiscencia de la mayor capacidad de sadismo no se producen genealógicamente sino que deben siempre y en todo caso ser analizadas individualmente, es decir, será siempre y en todo caso la perfección del propio sadismo lo que develará la fisionomía de *un único e irrepetible sadismo* y no al revés. Esto es lo que en primer lugar se revela al filósofo *en el filósofo*, al sabio, el hecho de que nada en su cuerpo lo hace propiamente tal sino sólo su sadismo; pues el sadismo fue y siempre ha sido el continente del alma humana, su inconsciente, la parte maldita de su cuerpo, aquello que lo hace ir más allá de sí y en contra de sí, lo único que lo contradice haciéndole gozar con ello, es decir su principio irracional, su *corazón*. Heráclito dice: «Las almas olfatean lo profundo, en dirección al Hades»<sup>593</sup>. Esa *profundidad* es el sadismo, «lo profundo», aquello que hace que la naturaleza sea inmarcesiblemente misteriosa.

¿Pero cómo podría encontrarse en el cuerpo el principio de *su* contradicción que es su sadismo? Suspirarían los metafísicos, y sin embargo *es así*, pero no como quiere el actual cientificismo, que quiere ver el cuerpo sin su sadismo, sin el sadismo que es *su principio*; en suma, lo que proponemos es un cambio de visión: ver el cuerpo como *efecto* del sadismo y no al revés. Y es que el principio de diferenciación del sadismo no es de ninguna manera genealógico, por eso tiene razón Nietzsche cuando escribe:

«Hay, finalmente, una jerarquía de estados psíquicos a la cual corresponde la jerarquía de los problemas; y los problemas supremos rechazan sin piedad a todo aquél que se atreve a acercarse a ellos sin estar predestinado por la altura y poder de su espiritualidad a darles solución. ¡De qué sirve el que flexibles cabezas universales o mecánicas y empíricas desmañados y bravos se esfuercen, como hoy sucede de tantos modos, por acercarse a esos problemas con su ambición de plebeyos y por penetrar, si cabe la expresión, en esa «corte de las cortes»! Pero a los pies groseros nunca les es lícito pisar tales alfombras: de eso ha cuidado ya la ley primordial de las cosas; ¡las puertas permanecen cerradas para estos intrusos, aunque se den de cabeza contra ellas

---

<sup>593</sup> *Op. cit. La sabiduría griega III. p.55*

y se la rompan! Para entrar en un mundo elevado hay que haber nacido, o dicho con más claridad, hay que haber sido *criado* para él: derecho a la filosofía tomando esta palabra en el sentido grande sólo se tiene gracias a la ascendencia...»<sup>594</sup>

Y sin embargo, no tiene razón cuando justo enseguida escribe que «también aquí son los antecesores, la «sangre», los que deciden. Muchas generaciones tienen que haber trabajado anticipadamente para que surja el filósofo; cada una de sus virtudes tiene que haber sido adquirida, cultivada, heredada, apropiada individualmente...»<sup>595</sup> Pues en efecto ya muchas generaciones «trabajaron» –léase *cazaron*– anticipadamente hasta llegar a nosotros: diez mil años de civilización no alcanzan de ninguna manera a redefinir los millones de años de ese sadismo primordial en que se acrisoló la humanidad: ésa es la *ascendencia universal* de lo humano; por ello la posibilidad del filósofo es siempre *ahora*, pero no depende de la progenie de su “sangre”, sino del sadismo más prístino de la humanidad.

Ésta es también la razón de que no existan propiamente hablando aquellas “razas nobles” de las que habla Nietzsche:

«Uno tiene todo el derecho a no librarse del temor a la bestia rubia que habita en el fondo de todas las razas nobles y a estar en guardia: mas ¿quién no preferiría sentir temor cien veces si al tiempo pudiera admirar que *no* sentir temor pero tampoco poder librarse jamás de la repugnante visión de los malogrados, disminuidos, atrofiados, intoxicados? ¿Y no es esa *nuestra* fatalidad? ¿Qué es lo que hoy *nos* suscita aversión por «el hombre»? – pues *sufrimos* del hombre, de eso no hay duda. – *No* el temor; más bien el que ya no tengamos nada que temer del hombre; el que sea la rebosante gusanera «hombre» la que ocupa un lugar preferente; el que el «hombre manso», el mediocre desagradable y sin remedio haya llegado a sentirse meta y cima, sentido de la historia, el «hombre superior»; – es más, el que tenga cierto

---

<sup>594</sup> *Op. cit. Más allá del bien y del mal.* p.170

<sup>595</sup> *Ídem.*

derecho a sentirse así, puesto que se ve lejos de la muchedumbre de malogrados, enfermizos, cansados, decrepitos a que hoy Europa comienza a apestar, y, así, en cuanto algo al menos relativamente logrado, al menos capaz de vivir, que al me nos dice «sí» a la vida...»<sup>596</sup>

Y precisamente porque no existen esa nobleza de raza ni esa «sangre» podemos decir también que no es por tanto el «temor a la bestia rubia que habita en el fondo de todas las razas nobles» aquello que conduce al estado actual de nihilismo generalizado, sino precisamente el temor a nuestro sadismo primordial como aquél del que emerge toda posible aristocracia y como contenido y secreto de todo poder. *El sadismo es la trama invisible de la naturaleza.*

#### **§48 Principio monopólico del sufrimiento**

Los dioses no son, *no pueden ser* hijos del temor, tampoco del sufrimiento o la necesidad, sino del estricto placer del sadismo de los vencedores, dioses ellos mismos, como hemos señalado anteriormente; sin embargo, Nietzsche escribe en *La genealogía de la moral*:

«En estos tiempos de ahora en que el sufrimiento aparece siempre el primero en la lista de los argumentos contra la existencia, como el peor signo de interrogación de ésta, es bueno recordar las épocas en que se juzgaba de manera opuesta, pues no se podía prescindir de *hacer* sufrir y se veía en ello un atractivo de primer rango, un auténtico cebo que seducía a vivir. [...] Quizá sea lícito admitir incluso la posibilidad de que tampoco aquel placer en la crueldad está propiamente extinguido; tan sólo precisaría, dado que hoy el dolor causa más daño, de una cierta sublimación y sutilización, tendría sobre todo que presentarse traducido a lo imaginativo y anímico, y adornado con nombres tan inofensivos que no despertasen sospecha alguna ni siquiera en la más delicada conciencia hipócrita (la «compasión trágica» es uno de esos

---

<sup>596</sup> *Op. cit. Obras completas IV. "La genealogía de la moral". p.474*

nombres; otro es les *nostalgies de la croix* [las nostalgias de la cruz]). Lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo absurdo del mismo; pero ni para el cristiano, que en su interpretación del sufrimiento ha introducido en él toda una oculta maquinaria de salvación, ni para el hombre ingenuo de tiempos más antiguos, que sabía interpretar todo sufrimiento en relación a los espectadores o a los causantes del mismo, existió en absoluto tal sufrimiento *absurdo*. Para poder expulsar del mundo y negar honestamente el sufrimiento oculto, no descubierto, carente de testigos, el hombre se veía entonces casi obligado a inventar dioses y seres intermedios, habitantes en todas las alturas y en todas las profundidades, algo, en suma, que también vagabundea en lo oculto, que también ve en lo oscuro y que no se deja escapar fácilmente un espectáculo doloroso interesante. En efecto, con ayuda de tales invenciones la vida consiguió entonces realizar la obra de arte que siempre ha sabido realizar, justificarse a sí misma, justificar su «mal»; tal vez hoy se necesitarían para este fin otras invenciones auxiliares (por ejemplo, la vida como enigma, la vida como problema del conocimiento). Está justificado todo mal cuya visión es edificante para un dios»: así decía la lógica prehistórica del sentimiento— y en realidad, ¿era sólo la lógica prehistórica? Los dioses pensados como amigos de espectáculos *crueles* —¡oh!, ¡hasta qué punto esta antiquísima idea penetra aún hoy en nuestra humanización europea! Sobre esto podemos aconsejarnos, por ejemplo, con Calvino y Lutero. En todo caso, es cierto que todavía los *griegos* no sabían ofrecer a sus dioses un condimento más agradable para su felicidad que las alegrías de la crueldad. ¿Con qué ojos creéis, pues, que hace Homero que sus dioses miren hacia los destinos de los hombres?. ¿Qué sentido último tuvieron, en el fondo, las guerras troyanas y otras atrocidades trágicas semejantes? No se puede abrigar la menor duda sobre esto: estaban concebidas como *festivales* para los dioses»<sup>597</sup>

---

<sup>597</sup> *Op. cit. La genealogía de la moral.* pp.88-89

Pero aquí vemos una inversión de los órdenes, pues hay una *fatalidad del sufrimiento humano* en Nietzsche, no hay una asunción esencialmente sadista del mismo, sin embargo en la búsqueda del placer detrás de todo sufrimiento humano se encuentra la llave de la interpretación de sus comportamientos, por lo que consideramos arqueológicamente primero el placer del sadismo que cualquier sufrimiento; en efecto, es momento ya de que asumamos que los «sufrimientos» que nos causa la naturaleza son tan infinitamente inferiores a los que nos causa el sadismo humano que ni siquiera son dignos de tomar en consideración para una auténtica ciencia de la moral; por otro lado, en esta asunción sadista del sufrimiento humano, es necesario tomar en consideración que la dosis de placer que explica el sufrimiento nunca es de ninguna manera proporcional a éste, por lo que detrás de un inmenso sufrimiento humano puede estar incluso una ínfima dosis de placer que lo explica como su secreto, e incluso un placer ya inexistente, muerto.

Así pues, desde luego que primigeniamente los dioses son «pensados como amigos de espectáculos crueles», pero de ninguna manera para «justificar todo mal», sino para sacralizar el placer del sadismo humano. Esos festivales no eran *para* los dioses sino *de* los dioses, es decir, de los vencedores.

Por otro lado, esta idea de la *fatalidad del sufrimiento humano* está patente en Nietzsche anteriormente, nada menos que como origen de los valores morales:

«Durante el más largo tiempo de la historia humana se impusieron penas *no porque* al malhechor se le hiciese responsable de su acción, es decir, no bajo el presupuesto de que sólo al culpable se le deban imponer penas: —sino, más bien, a la manera como todavía ahora los padres castigan a sus hijos, por cólera de un perjuicio sufrido, la cual se desfoga sobre el causante, —pero esa cólera es mantenida dentro de unos límites y modificada por la idea de que todo perjuicio tiene en alguna parte su *equivalente* y puede ser realmente compensado, aunque sea con un *dolor* del causante del perjuicio. ¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor?

Yo ya lo he adivinado: de la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*, que es tan antigua como la existencia de «sujetos de derechos» y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico.»<sup>598</sup>

Sin embargo, ya hemos demostrado en §18<sup>599</sup> que la primera relación personal que existe entre los seres humanos no es de ninguna manera la contractual, sino la del sadismo, en donde el correlato del *robo* es algo evidentemente consustancial a ese movimiento primigenio del sadismo que *arrebata hasta la vida*. Por otro lado, es evidente que hay en esta manera de considerar las cosas por parte de Nietzsche una asunción fatalista también de la necesidad, misma que contradice sus propias tesis acerca de la sobreabundancia de la naturaleza en que el ser humano primitivo emergió.

Ahora bien, pensando que en términos de «intercambio» de bienes es evidentemente el *robo* el primer movimiento de la humanidad, entonces no puede ser posible que la culpa provenga de ahí, así como tampoco es necesariamente cierto que la primer tarea de la humanidad haya sido *mantener promesas*<sup>600</sup>, pues en efecto, sólo el esclavo está obligado a ello, ya que los vencedores, desde luego, *nunca cumplen sus promesas* —ni siquiera lo hace actualmente ningún Estado vencedor en la arena internacional—; así gozan con ello: él vencedor es aquel que tiene *derecho a imponer promesas y a romperlas todas*, ése es cabalmente su derecho aristocrático sobre la palabra, él elige la suspensión de la promesa o refrenda su estatuto según el placer de su sadismo, en pocas palabras, es él quien da a una proposición el estatuto de validez o invalidez, de verdad o ficción, de sagrada o maldita —pues no hay terreno neutro para lo *no sagrado*: todo lo profano está maldito—. En pocas palabras, las *órdenes* son las únicas “promesas” que el vencedor no olvida, por lo que se trata en todo caso de una *promesa* ante la perfección del propio sadismo y nunca ante los demás.

---

<sup>598</sup> *Ibid.* pp.82-83

<sup>599</sup> *Supra.* p.361

<sup>600</sup> Nietzsche escribe: «Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas —¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?... » *Op. cit. La genealogía de la moral.* p.75

Así pues, más que mantener promesas, en el *imponer promesas* fue algo en lo que se sació primordialmente el sadismo de nuestro lenguaje, pero esa imposición es esencialmente posterior a la del *ipsum*, por lo que ese derecho aristocrático de la palabra es evidentemente subsidiario del derecho a la locura, lo que finalmente significa que es la locura, la irracionalidad del sadismo victorioso, aquello que prístinamente mandata en el centro de todo lenguaje. Por ello tiene razón Nietzsche cuando escribe:

«El *pathos* de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un «abajo» —*éste* es el origen de la antítesis «bueno» y «malo». (El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen «esto es esto y aquello», imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo). A este origen se debe el que, de antemano, la palabra «bueno» no esté en modo alguno ligada necesariamente a acciones «no egoístas»: como creen supersticiosamente aquellos genealogistas de la moral. Antes bien, sólo cuando los juicios aristocráticos de valor *declinan* es cuando la antítesis «egoísta» «no egoísta» se impone cada vez más a la conciencia humana, —para servirme de mi vocabulario, es *el instinto de rebaño* el que con esa antítesis dice por fin su palabra (e incluso sus *palabras*). Pero aun entonces ha de pasar largo tiempo hasta que de tal manera predomine ese instinto, que la apreciación de los valores morales quede realmente prendida y atascada en dicha antítesis (como ocurre, por ejemplo, en la Europa actual: hoy el prejuicio que considera que «moral», «no egoísta», «*désintéressé*» son conceptos equivalentes domina ya con la violencia de una «idea fija» y de una enfermedad mental).»<sup>601</sup>

---

<sup>601</sup> *Ibid.* p.38

Y sin embargo, como ya hemos señalado, no existe algo así como el *instinto de rebaño* o el *instinto gregario de obediencia* –como le llama Nietzsche antes–, sino una incapacidad del arte de mandar, misma que debe consistir no sólo en estar a la altura de la insaciabilidad del sadismo de los vencedores cuyo poder se hereda, sino sobre todo y principalmente en superarlo, es por ello que desde el punto de vista de la arqueología del sadismo, todo arte de mandar implica por sí mismo una superación de la moral; es decir que la arqueología del sadismo como ciencia de la moral implica el arte de mandar, el arte vivir y el arte de pensar, como una superación del infinito sadismo de la historia a través de un perfeccionamiento permanente de *nuestro sadismo*, aquí y ahora.

La *nobleza*, por ello mismo –es decir la *cualidad de vencedores*–, no puede ser de ninguna manera aquella capaz de sentir mayor dolor, de alcanzar mayores dosis de asimilación del sufrimiento, como insinúa Nietzsche, sino por el contrario aquella capaz de alcanzar el máximo perfeccionamiento del placer de su sadismo en un estado de absoluta indiferencia respecto de las consecuencias de ello sobre *el sufrimiento humano*, es decir, indiferente respecto de la proporción entre el placer y el sufrimiento que lo proporciona.

Es cierto, desde luego, que si aquellos *nobles* querían precisamente *vencer* debían arriesgar su propia muerte y el mayor de los sufrimientos, *la muerte del sadismo*, pero esa muerte y ese dolor *debían ser* estrictamente proporcionales a la infinitud del placer de su sadismo, que es lo que precisamente explica su victoria.

Por todo lo anterior, es evidente que entre los homínidos es arqueológicamente primero el robo y sólo muy posteriormente aparece la relación contractual, incluso pensamos que es posible sostener que la mayor de las exacciones es precisamente la condición de toda relación contractual, es decir que siempre existe como condición para toda transacción la presentación desfavorable de una de las partes: un vencido es el *a priori* de todo contrato, un *necesitado*, lo que finalmente significa que siempre existe una rendición como fundamento: toda relación contractual es en realidad un armisticio, producto de una lucha, de una cacería. Sin embargo, Nietzsche escribe:

«Compra y venta, junto con todos sus accesorios psicológicos, son más antiguos que los mismos comienzos de cualesquiera formas de organización social y que cualesquiera asociaciones: el germinante sentimiento de intercambio, contrato, deuda, derecho, obligación, compensación fue *traspasado*, antes bien, desde la forma más rudimentaria del derecho personal a los más rudimentarios e iniciales complejos comunitarios (en la relación de éstos con complejos similares), juntamente con el hábito de comparar, de medir, de tasar poder con poder. El ojo estaba ya adaptado a esa perspectiva: y con aquella burda consecuencia lógica que es característica del pensamiento de la humanidad más antigua, pensamiento que se pone en movimiento con dificultad, pero que luego continúa avanzando inexorablemente en la misma dirección, pronto se llegó, mediante una gran generalización, al «toda cosa tiene su precio; *todo* puede ser pagado» —el más antiguo e ingenuo canon moral de la *justicia*, el comienzo de toda «bondad de ánimo», de toda «equidad», de toda «buena voluntad», de toda «objetividad» en la tierra. La justicia, en este primer nivel, es la buena voluntad, entre hombres de poder aproximadamente igual, de ponerse de acuerdo entre sí, de volver a «entenderse» mediante un compromiso— y, con relación a los menos poderosos, de forzar a un compromiso a esos hombres situados por debajo de uno mismo.»<sup>602</sup>

Como vemos, al igual que para Bataille, para Nietzsche la cacería no es propiamente algo primordial en la humanidad, sino la medida y la compraventa, que es el sustrato de toda moralidad, de *todo pensar* incluso, como dice anteriormente<sup>603</sup>. Pero si seguimos nuestra tesis, y antes de todas las relaciones humanas está el *a priori* del sadismo, debemos considerar por lo tanto que anterior a esa conciencia mercantil, evidentemente muy posterior a la humanidad primitiva, hay otra conciencia del *precio*, pues ésa humanidad se decía por el contrario a sí misma, «*todo puede ser robado*, sólo hay que *arriesgar un precio*, que puede

---

<sup>602</sup> *Ibid.* pp.91-92

<sup>603</sup> «Fijar precios, tasar valores, imaginar equivalentes, cambiar —esto preocupó de tal manera al más antiguo pensamiento del hombre, que constituye, en cierto sentido, *el pensar...*» *Supra.* p.361

ser incluso el de la vida, pero que puede ser también *ninguno*»; éste es el verdadero origen del *precio formal* de las cosas, emitido sólo muy posteriormente y *como un armisticio*, en sociedades ampliamente organizadas. Es decir que en principio el *precio* de las cosas no está fijo, no depende nunca de ellas mismas, sino que está sujeto al azar y la fuerza de las armas y la guerra, que aspiran esencialmente a la «gratuidad» que da la caza siempre que sea *buena caza*, siempre que *no se pague un precio*, «gratuidad» que en realidad es siempre el *techo mínimo* en toda puja, lo que significa nuevamente la aparición del robo como movimiento primigenio: el robo es siempre el fundamento de toda compraventa, de todo contrato, mismo que es en realidad un “tratado de paz”, un armisticio, es decir una declaración de victoria por parte de uno de los contendientes y una cesión de derechos por parte del otro. Así pues, toda sociedad *pacífica* descansa sobre su exacción, sobre el latrocinio permanente de sí misma para perfeccionamiento del sadismo que la venció. El *precio real* es la valentía.

Por eso mismo pensamos que Nietzsche no mide «las cosas con el metro de la prehistoria» cuando dice después:

«Midiendo siempre las cosas con el metro de la prehistoria (prehistoria que, por lo demás, existe o puede existir de nuevo en todo tiempo): también la comunidad mantiene con sus miembros esa importante relación fundamental, la relación del acreedor con su deudor. Uno vive en una comunidad, disfruta las ventajas de ésta (¡oh, qué ventajas!, hoy nosotros las infravaloramos a veces), vive protegido, bien tratado, en paz y confianza, tranquilo respecto a ciertos perjuicios y ciertas hostilidades a que está expuesto el hombre *de fuera*, el «proscrito» –un alemán entiende lo que quiere significar originariamente la «miseria» (*Elend, élend*)–, pero uno también se ha empeñado y obligado con la comunidad en lo que respecta precisamente a esos perjuicios y hostilidades. ¿Qué ocurrirá *en otro caso*? La comunidad, el acreedor engañado, se hará pagar lo mejor que pueda, con esto puede contarse. Lo que menos importa aquí es el daño inmediato que el damnificador ha causado: prescindiendo por el momento del daño, el delincuente es ante todo un «infractor», alguien que ha quebrantado, *frente a*

*la totalidad*, el contrato y la palabra con respecto a todos los bienes y comodidades de la vida en común, de los que hasta ahora había participado. El delincuente es un deudor que no sólo no devuelve las ventajas y anticipos que se le dieron, sino que incluso atenta contra su acreedor: por ello a partir de ahora no solo pierde, como es justo, todos aquellos bienes y ventajas, – ahora, antes bien, se le recuerda *la importancia que tales bienes poseen*. La cólera del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelve al estado salvaje y sin ley, del que hasta ahora estaba protegido: lo expulsa fuera de sí, –y ahora puede descargar sobre él toda suerte de hostilidad. La «pena» es, en este nivel de las costumbres, sencillamente la copia, el *mimus* [reproducción] del comportamiento normal frente al enemigo odiado, desarmado, sojuzgado, el cual ha perdido no sólo todo derecho y protección, sino también toda gracia: es decir, el derecho de guerra y la fiesta de victoria del *vae victis* [¡ay de los vencidos!] en toda su inmisericordia y en toda su crueldad: –así se explica que la misma guerra (incluido el culto de los sacrificios guerreros) haya producido todas *las formas* en que la pena se presenta en la historia.»<sup>604</sup>

Pues, como ya hemos sostenido, aquellas primeras comunidades no eran de ninguna manera esas pacíficas hordas abrigadas contra las tormentas y los grandes carnívoros sino por el contrario un crisol de nuestro sadismo más feroz y primitivo; lo anterior es negar la existencia de aquellos *Sillings prototípicos* en que alcanzó los mayores límites nuestro sadismo y nuestro triunfo absoluto en *ferocia* sobre toda la vida conocida, y sobre todo significa asimismo asegurar que la fuente de los principales sufrimientos de la humanidad provienen de un exterior esencial, de la naturaleza de la cual nos abriga esa comunidad, de otro modo no se explica el carácter de *deudor* de todo ciudadano, pues esa deuda universal implica la asunción de que efectivamente hay una menesterosidad inherente a todo ser humano, y por lo tanto también un fatalismo del trabajo, una obligación primordial derivada de condiciones *naturales*; sin embargo, como hemos señalado anteriormente, el carácter de menesterosidad como *culpa* impuesta por el sadismo es arqueológicamente primero que el *tripalium* del

---

<sup>604</sup> *Ibid.* pp.92-93

trabajo y por tanto primero que la función de la deuda, misma que implica, según Nietzsche, precisamente un *faltar al trabajo*, pues sólo así entendemos aquellas actividades a las que se ve obligado alguien para comprender la *importancia de los bienes*. En efecto, ese trabajador, ese *ciudadano*, no está empeñado por un contrato primordial y fatídico de las sociedades humanas, sino que está empeñado al sadismo de sus vencedores, y es de ese sadismo de donde provienen muy exactamente tanto el armisticio que funda la rendición del vencido primordial, es decir, las condiciones de su esclavización, así como evidentemente todo el resto de pequeñas torturas a que será sometido gratuitamente, una de las cuales es la deuda. Por ello mismo, como también hemos señalado antes, el delincuente, el transgresor primitivo, no es un deudor incumplido, sino alguien que declara conscientemente la guerra ante sus vencedores, es decir, ante aquellos que establecen los términos de sus *obligaciones sociales*, de sus cadenas, y por ello se rebela primeramente contra el *tripalium*. Ésa es la razón de que, como dice Nietzsche, sea tratado *como* un enemigo, pues es precisamente tal; por tanto, esa *penalidad* no es una copia de la guerra, una mímica belicista, sino exacta y precisamente su derivación, es la conclusión precisa de toda guerra e incluso su objetivo: descargar el más infinito sadismo sobre el vencido. La penalidad es la ritualización del sadismo vencedor sobre los vencidos como máximo símbolo de su victoria, y forma parte de su perfeccionamiento refrendar permanentemente esa victoria mediante la aplicación cada vez más minuciosa de las penas: todas las penas primordiales de una sociedad son derivaciones de torturas aplicadas por sus vencedores en guerras primitivas para maximizar el placer imperioso de las victorias de su sadismo.

De la misma forma, no tiene razón Nietzsche cuando dice que «si el poder y la autoconciencia de una comunidad crecen, entonces el derecho penal se suaviza también siempre», pues las cosas son enteramente al revés, mientras mayor poder y mayor *conciencia* tiene un grupo vencedor, su derecho penal crece exponencialmente, se multiplica, se extiende por todos los resquicios de la vida social, ataca cada intersticio de dolor y placer, explota cada partícula de posible sadismo en el cuerpo vencido y encuentra siempre *la ciencia* para someter al resto más radicalmente, para perfeccionar el profundo placer de su sadismo. Por ello, ese más allá del derecho del poderoso es exactamente su divinidad, es decir, su *derecho a todo*, pero no esa *justicia* de la que habla Nietzsche:

«Cuando su poder se acrecienta, la comunidad deja de conceder tanta importancia a las infracciones del individuo, pues ya no le es lícito considerarlas tan peligrosas y tan subversivas para la existencia del todo como antes: el malhechor ya no es «proscrito» y expulsado, a la cólera general ya no le es lícito descargarse en él con tanto desenfreno como antes, sino que a partir de ahora el malhechor es defendido y protegido con cuidado, por parte del todo, contra esa cólera y, en especial, contra la de los inmediatos perjudicados. El compromiso con la cólera de los principalmente afectados por la mala acción; un esfuerzo por localizar el caso y evitar una participación e inquietud más amplias o incluso generales; intentos de encontrar equivalentes y de solventar el asunto entero (la *compositio* [arreglo]); sobre todo la voluntad, que aparece en forma cada vez más decidida, de considerar que todo delito es pagable en algún sentido, es decir, la voluntad de *separar*, al menos hasta un cierto grado, una cosa de otra, el delincuente de su acción —éstos son los rasgos que se han impreso cada vez más claramente en el ulterior desarrollo del derecho penal. Si el poder y la autoconciencia de una comunidad crecen, entonces el derecho penal se suaviza también siempre; todo debilitamiento y todo peligro un poco grave de aquélla vuelven a hacer aparecer formas más duras de éste. El «acreedor» se ha vuelto siempre más humano en la medida en que más se ha enriquecido; al final, incluso, la medida de su riqueza viene dada por la cantidad de perjuicios que puede soportar sin padecer por ello. No sería impensable una *conciencia de poder* de la sociedad en la que a ésta le fuese lícito permitirse el lujo más noble que para ella existe, —*dejar impunes* a quienes la han dañado. «¿Qué me importan a mí propiamente mis parásitos?, podría decir entonces, que vivan y que prosperen: ¡soy todavía bastante fuerte para ello!...» La justicia, que comenzó con «todo es pagable, todo tiene que ser pagado», acaba por hacer la vista gorda y dejar escapar al insolvente, —acaba, como toda cosa buena en la tierra, *suprimiéndose a sí misma*. Esta autosupresión de la justicia: sabido es con qué hermoso nombre se la denomina— *gracia*; ésta continúa siendo,

como ya se entiende de suyo, el privilegio del más poderoso, mejor aún, su más-allá del derecho.»<sup>605</sup>

En efecto, además de que evidentemente ningún acreedor se vuelve “más humano” mientras más rico es, ese vencedor primordial es además incapaz de permitir ninguna «impunidad», no sólo por su riqueza, símbolo esencial de su victoria, sino también y sobre todo por su poder, pues como ya hemos dicho, aquella prohibición que dio origen a la pena es enteramente gratuita y obedece a la satisfacción primigenia del sadismo vencedor en su máximo perfeccionamiento. Por otro lado, esa *gracia* primordial del vencedor no es de ninguna manera la de la misericordia, sino la mayúscula sofisticación de la pena; es decir que no es más que la máxima ostentación de la gloria de su victoria, a ello se debe la parsimonia de los métodos de la justicia, su serenidad, a la estricta confianza en su victoria, una parsimonia que Nietzsche confunde incluso con una *excepción de la voluntad de poder*, como si el derecho fuera una especie de autosupresión de la humanidad misma, de su sadismo:

«Hablar *en sí* de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no pueden ser naturalmente «injustos desde el momento en que la vida actúa *esencialmente*, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter. Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que *situaciones de excepción*, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder, y que están subordinadas a la finalidad global de aquella voluntad como medios particulares: es decir, como medios para crear unidades *mayores* de poder.»<sup>606</sup>

Sin embargo, el derecho no es de ninguna manera una excepción del sadismo victorioso, sino precisamente su perfeccionamiento; es decir que el sadismo nunca abandona una oportunidad

---

<sup>605</sup> *Ibid.* pp.93-95

<sup>606</sup> *Ibid.* p.98

de ejercerse en aras de adquirir mayor *poder*, sino que se ejerce inmediatamente; *el poder nunca se ahorra*, nunca se *guarda* para satisfacción de sí mismo sino únicamente del sadismo que le da sentido.

El sadismo es él mismo la condición de existencia del poder, sin su movimiento primordial el poder carece de sentido; un poder sin sadismo es simplemente un “poder natural” como el de las tormentas, es decir, no es un poder; por ello, resulta imposible comprender un poder que simplemente está *ahorrado*, contenido, ¿y en todo caso contenido en dónde?, ¿acaso en *las instituciones* que ese *derecho* sostendría? Sin embargo ese *poder* está muerto, ese poder, si existe, es precisamente *lo sádico*; pues sólo un poder que no es soberano, que desconfía de sí mismo, se ahorra a sí mismo para un después, para un poder *mayor*, para ser más grande; ese poder no puede hacerse cargo de sí mismo, está depositado, empeñado, a cargo de nadie, nadie lo goza; ese poder se considera indigno todavía de los placeres que son precisamente su *único sentido*; ese poder, en suma, no es realmente un poder victorioso y desde este punto de vista podemos considerar a *ese derecho*, que es un *ahorro de poder* para solidificación de las instituciones, únicamente como *la derivación sádica* de un derecho primordial, muy anterior a este derecho descrito por Nietzsche. Esto no significa, desde luego, que todas las instituciones son sádicas, sino únicamente que aquellas instituciones cuyo poder no es *absolutamente gozado por la vida* son esencialmente la manifestación de un sadismo muerto, es decir, de lo sádico.

A este principio fatalista del sufrimiento humano podemos oponer tres tesis fundamentales: 1) detrás de toda voluntad de poder está el íncubo de su sadismo; 2) detrás de todo sufrimiento humano hay un placer gozándolo, por más mínimo que sea: tenemos el monopolio de nuestro sufrimiento; 4) no hay principio de proporcionalidad entre el sufrimiento humano y el placer del sadismo que lo causa. Estas tesis determinan lo que podríamos llamar el *principio monopolístico del sufrimiento*, el monopolio del ser humano sobre su sufrimiento a través de su sadismo, lo cual significa al mismo tiempo su superación, pues nos deja ante la evidencia de *la muerte libre*: el sadismo monopoliza todo *pathos* humano.

Parece que para Nietzsche el sufrimiento es sustancial y mayoritariamente una *fatalidad* – nosotros consideramos que aquí triunfa su lado sádico–, sin embargo, pensamos según lo anterior que *ya no* puede haber esa asunción fatalista de *ningún sufrimiento humano* en una auténtica ciencia de la moral, pues desde ese momento se deja de explicar ese mismo sufrimiento, se deja de considerar el sadismo de su origen, es decir, el placer que, por más ínfimo que sea, lo explica a cabalidad. Así este fatalismo obvia el sadismo que funda la inmensa mayoría del sufrimiento humano, pues como dice el propio Nietzsche:

«En verdad, los hombres se han dado a sí mismos todo su bien y todo su mal. En verdad, no los tomaron de otra parte, no los encontraron, éstos no cayeron sobre ellos como una voz del cielo.»<sup>607</sup>

O como dice Zeus en voz de Homero:

«¡Ay, ay! Cómo, cierto, a los dioses los hombres inculpan; de nosotros, dicen, llega su mal; mas también ellos mismos, por sus propias locuras, *allende el destino tienen dolores...*»<sup>608</sup>

#### **§49 La valentía como superación de la mala conciencia**

Este *fatalismo del sufrimiento* está también muy presente en Nietzsche en sus consideraciones sobre el origen de la «mala conciencia»:

«En este punto no es posible esquivar ya el dar una primera expresión provisional a mi hipótesis propia sobre el origen de la «mala conciencia»: tal hipótesis no es fácil hacerla oír, y desea ser largo tiempo meditada, custodiada, consultada con la almohada. Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión

---

<sup>607</sup> *Op. cit. Así habló Zaratustra*. p.100

<sup>608</sup> *Op. cit. Odisea*. p.2 (las cursivas son nuestras)

de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz. Lo mismo que tuvo que ocurrirles a los animales marinos cuando se vieron forzados, o bien a convertirse en animales terrestres, o bien a perecer, eso mismo les ocurrió a estos semianimales felizmente adaptados a la selva, a la guerra, al vagabundaje, a la aventura, —de un golpe todos sus instintos quedaron desvalorizados y «en suspenso». A partir de ahora debían caminar sobre los pies y «llevarse a cuestras a sí mismos», cuando hasta ese momento habían sido llevados por el agua: una espantosa pesadez gravitaba sobre ellos. Se sentían ineptos para las funciones más simples, no tenían ya, para este nuevo mundo desconocido, sus viejos guías, los instintos reguladores e inconscientemente infalibles, —¡estaban reducidos, estos infelices, a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, a su «conciencia», a su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse! Yo creo que no ha habido nunca en la tierra tal sentimiento de miseria, tal plúmbeo malestar, — ¡y, además, aquellos viejos instintos no habían dejado, de golpe, de reclamar sus exigencias! Sólo que resultaba difícil, y pocas veces posible, darles satisfacción: en lo principal, hubo que buscar apaciguamientos nuevos y, por así decirlo, subterráneos. Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* —esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma». Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad— las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones— hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volvieran *contra el hombre mismo*. La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la

agresión, en el cambio, en la destrucción —todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la «mala conciencia».»<sup>609</sup>

Y es que, como se observa, para Nietzsche el hombre se vio «forzado» a la constitución de su sociedad y de su «paz», y se vio forzado a ello por la naturaleza misma, nada menos que como los animales marinos se vieron forzados a ser terrestres; pero con ello se escamotea fundamentalmente el sentido de las sociedades humanas, que según nuestra tesis sólo puede ser encontrado en el placer del sadismo y nunca, de ninguna manera, en el sufrimiento como fatalidad, como *naturaleza*, lo que significa aquí que Nietzsche no hace sino ratificar indirectamente nuestra tesis sobre los *Sillings primordiales* de la humanidad, pues efectivamente nunca ha habido en la tierra un sentimiento de tan plúmbea miseria como aquél que padece el vencido una vez conducido al espacio de su sacrificio, pero la explicación de todo ese sufrimiento es el placer del vencedor, es él quien crea esas condiciones deliberadamente, él administra todos esos «instintos» dominados, todo ese sadismo que no deja de agitarse en el alma del esclavo, y lo hace para volverlo contra él mismo, gozando infinitamente con ello. Además, debemos recordar que no existe ningún principio de proporcionalidad entre el sufrimiento provocado y el placer sentido, lo que hace infinitamente más difícil descubrir la hebra de placeres que puede llegar a jalonar toda una maquinaria de sufrimiento milenario.

Esa «mala conciencia», por lo tanto, no es más que obra del sadismo vencedor, es otra forma de sus torturas, es la introducción de la conciencia de que se es culpable porque se será sacrificado, pero no al revés, y se introduce esa conciencia para incrementar el sufrimiento del vencido, para ocupar todas las plazas de su espíritu, de su alma, para que contemple la desaparición de su *ipsum*. Por ello, es precisamente el rechazo a esa mala conciencia lo que hace a este guerrero iroqués a punto de ser asesinado declarar a sus vencedores:

«He exhorted those who tortured him to remember his death, in order that they may display similar courage when those of his nation should avenge his

---

<sup>609</sup> *Op. cit. La genealogía de la moral*. pp.108-109

murder on them. And when a Savage, weary of his harangues, gave him some cuts of a knife: "I thank thee," he said, "but thou oughtest rather complete my death by fire. Learn French dogs! And ye Savages, their Allies, who are dogs of dogs, remember what you have to do when you will occupy a position similar to mine.»<sup>610</sup>

La mala conciencia es por lo tanto el sentimiento de culpabilidad de la víctima, es la idea introducida directamente por el vencedor de que el vencido es el único culpable de ser vencido, de que su derrota es absoluta y totalmente evidencia de una culpabilidad inherente a él mismo, misma que evidentemente debe ser expiada con la mayor de las torturas y la muerte más terrible, pues en efecto, recordemos el destino de los guerreros iroqueses a manos de tribus enemigas, en este caso los hurones:

«One cut off a foot, another a hand, and almost at the same time, a third severed the head from the shoulders, throwing it into the crowd, where someone caught it to carry it to Captain Ondessone, for whom it had been reserved, in order to make a feast there with. As for the trunk, it remained at Arontaen, where a feast was made of it the same day. [...] On the way, we encountered a Savage who was carrying upon a skewer one of his half-roasted hands.»<sup>611</sup>

Pero, como vemos en este caso, *la valentía es la única condición para la superación de la mala conciencia.*

## §50 El consumo de Dios

---

<sup>610</sup> Abler, Thomas S. "Scalping, Torture, Cannibalism and Rape: An Ethnohistorical Analysis of Conflicting Cultural Values in War." *Anthropologica*. Vol. 34, no. 1, 1992, p. 12. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/25605630>

<sup>611</sup> Abler, Thomas S. "Iroquois Cannibalism: Fact Not Fiction." *Ethnohistory*. Vol. 27, no. 4, 1980, p. 313. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/481728>

Así pues, esa «mala conciencia» es un sentimiento de derrota que se exagera, que se inmiscuye en todos los resquicios del alma condenándola, preguntándole *¿qué hiciste mal?* En tal sentido, el Dios cristiano no es el acreedor que se sacrifica por su deudor, como escribe Nietzsche<sup>612</sup>, pues ese Dios es aquél que *sacrifica a su hijo* para salvar al hombre. Sin embargo, aquí hay que comprender primordialmente a los homínidos. ¿Qué es esencialmente el sacrificio? ¿Cuál es el sacrificio primordial? Es aquél que ocurre cuando el grupo deja a uno de los suyos a merced de las fieras para que cese la persecución de que es víctima, es la decisión consciente y colectiva de entregar a uno de los suyos a la muerte para bien del resto, con lo que significa también esencialmente *el primer acto político de la humanidad*. Ahora bien, desde luego, ese primer acto político fue posteriormente asumido por el sadismo del vencedor, que se transformó desde ese momento él mismo en fiera o presa de otras fieras humanas.

¿Qué significa entonces que Dios sacrifique a su hijo por la humanidad *a causa de la humanidad*? Significa la ratificación religiosa de que la fiera misma ha pasado a ser el hombre, significa que el hombre mismo es el *summum* de todos los males, el epítome del mal, el mal en sí. Es en ese momento cuando surge propiamente esa mala conciencia como asunción metafísica de toda vida.

*¿Soy culpable de ser la víctima? ¿Ante quién perdí? ¿Acaso ante mí mismo?* Dice desde entonces el hombre, y eso es lo que cabalmente significa esa conciencia culpable. Desde luego, hay que colegir de todo esto que los dioses primitivos eran esencialmente percibidos como fuerzas primordiales que igualmente acosan y destruyen al hombre, que exigen de él un sacrificio; así era visto en efecto el *cazador primordial*, ese autodeclarado dios primigenio

---

<sup>612</sup> Cfr. «Esto es lo que provisionalmente hay que decir, con brevedad y a grandes rasgos, sobre la conexión de los conceptos «culpa», «deber», con presupuestos religiosos: de propósito he dejado de lado hasta ahora la auténtica moralización de tales conceptos (el repliegue de los mismos a la conciencia, o, más precisamente, el entrelazamiento de la *mala* conciencia con el concepto de Dios), e incluso he hablado, al final del número anterior, como si no existiese en absoluto tal moralización, y, por tanto, como si estos conceptos tuvieran que quedar necesariamente eliminados ahora que ha desaparecido su presupuesto, la fe en nuestro «acreedor», en Dios.» *Op. cit. La genealogía de la moral*. p.117

que saqueaba, violaba y asesinada con la máxima crueldad y por su solo placer, envuelto siempre en la gloria de una bestia magnífica y desconocida, pues eso es lo que significaban los disfraces primigenios del cazador, el mensaje de que se es un animal superior, un animal divino, aquél que puede cazar al rey de los cazadores, pero sobre todo, aquél que tiene derecho a hacerlo porque tiene derecho a todo, porque es él mismo un dios.

Así surge *el amor divino*, que no es más que esa predilección de esas «fuerzas desconocidas» para consumirnos, es decir, el hecho de que a los dioses *les gusten los hombres* como a las águilas los corderos, por lo que surge así también un sentimiento de autocomplacencia, de autoelevación paradójica a partir de ese mundo de sacrificios, es decir, la idea de que somos *tan buenos* que nos persiguen los dioses: éramos la delicia de los dioses, su bocado predilecto, y ése era nuestro *paraíso*.

Al mismo tiempo, el hecho de que *ya nadie nos persiga* puesto que Dios ha sacrificado a su hijo *por nosotros y contra nosotros*, significa también capitalmente el surgimiento de la vigilancia y el castigo *culpables*, la culpabilidad metafísica, es decir, el hecho de que *debemos perseguirnos, cazarnos a nosotros mismos* por el hecho único de ser hombres. Así el cristianismo intenta restaurar para perfección de su sadismo la guerra perpetua, así se salda el *nuevo amor divino*, que es en realidad absolutamente sádico, pues ese amor que se entrega, que *ya no quiere nada más de los hombres*, utiliza todos aquellos sentimientos primordiales de la humanidad para exigir por el contrario que el hombre se autodespedace, se castigue y lacere permanentemente.

Esto significa que aquel antiguo *amor divino*, que si bien resultaba escalofriante y aterrador, es infinitamente menos perverso que este nuevo amor cristiano del Dios que sacrifica a su hijo. Es así como el cristianismo ha alcanzado en la Tierra el máximo perfeccionamiento del sadismo humano, es así como *ha seducido*, invocando las fibras más íntimas de nuestro sadismo primordial. Todo esto es lo que significa el hecho cabal de que *ahora nosotros nos comemos al dios*.

## §51 Los veinte principios del sadismo

Finalmente, podemos resumir así los veinte principios del sadismo que pueden ser utilizados para arriesgar sus posibilidades arqueológicas según el siguiente esquema que deriva a su vez todos del *principio dionisiaco del sadismo*:

1. *Principio dionisiaco*: la raíz indestructible de la vida es la proporción de la infinitud del perfeccionamiento del sadismo, su imposible.
  - 1.1. *Principio de perfeccionamiento*: el sadismo siempre se perfecciona para máxima satisfacción de la violencia de su placer.
    - 1.1.1. *Principio sadista del trabajo*: ante toda actividad laboriosa podemos asumir la existencia de un sadismo que la impuso para mantenerse más allá del anatema de la necesidad: *el trabajo no es una fatalidad sino un principio fundamental del sadismo*.
    - 1.1.2. *Principio de acumulación*: el sadismo siempre se incrementa, nunca se pierde o gasta.
    - 1.1.3. *Principio de ritualización*: el sadismo exige siempre un *ritual*.
      - 1.1.3.1. *Principio de historicidad*: el sadismo busca siempre la máxima ostensibilidad a través del medio paradójico del ejercicio del secreto y el ocultamiento, en pocas palabras, *el sadismo hace la historia para esconder sus secretos*.
    - 1.1.4. *Principio de insaciabilidad*: el sadismo nunca se sacia, siempre quiere más.
    - 1.1.5. *Principio de diferenciación*: el sadismo siempre busca la sexualidad de la diferencia, siempre una forma nueva de alimentar su erotismo, nuevos objetos de deseo, nuevos rituales, eso es precisamente lo que implica que no exista propiamente *un sadismo*, sino que haya siempre una multiplicidad de sadismos: el sadismo siempre *es* diferencia.
    - 1.1.6. *Principio aristocrático*: hay un *pathos de la distancia* del sadismo, una primigenia aristocracia sexual, es la del vencedor, es la de aquél que busca permanentemente perfeccionarse en la diferencia y volver ostensible esa

perfección para humillación del vencido, éste es el origen de la θήραν τε ἀνθρώπων.

- 1.1.7. *Principio de complicidad*: una *amistad* es la mutua complicidad en el perfeccionamiento del propio sadismo, lo que determina la *pertenencia* o no a una facción humana en función del *distinto sadismo mutuo*.
- 1.1.8. *Principio sacrificial*: el sadismo se ama a sí mismo más allá de la vida y se santifica en la muerte.
- 1.1.9. *Principio de prioridad epistémica*: el sadismo es *lo que debemos conocer*, sólo en él se sacia nuestra ciencia; sólo el sadismo es la verdadera fuente y objetivo del conocimiento: el sadismo es la *causa sui* de la ciencia, pues la ciencia *es* sadismo.
- 1.1.10. *Principio estético*: todos los juicios estéticos contribuyen al perfeccionamiento y la acumulación del sadismo a través de una ritualización: *¿es bello?* significa siempre *¿perfecciona mi sadismo?*
- 1.1.11. *Principio de eternidad*: el sadismo busca incesantemente reinar más allá de los cuerpos en que nace.
- 1.1.12. *Principio de plenitud*: la capacidad de la vida de alcanzar un sadismo proporcional al que implicaría su destrucción definitiva exige la parresía de ese sadismo en esa misma proporción, como única condición para su máximo perfeccionamiento: el sadismo pleno reclama la soberanía sobre *todas las muertes*.
- 1.1.13. *Principio de irracionalidad*: el sadismo es el origen de la razón pero busca su suspensión, como el cazador busca suspender el arco para gozar de la presa.
- 1.1.14. *Principio hermenéutico*: todo *sentido* es sadismo: el *valor* del mundo, su *sentido*, reside totalmente en el sadismo.
- 1.1.15. *Principio fatídico del sadismo*: nuestro sadismo es nuestro *démon*, nuestro único *fatum*.
- 1.1.16. *Principio monopolístico del sufrimiento*: el sadismo monopoliza todo *pathos* humano.
- 1.2. *Principio de inmanencia*: nunca se sale del sadismo, todas las expresiones corporales y espirituales están destinadas a exponenciarlo, el sadismo es su *a priori*.

## §52 La gran pregunta

Ahora bien, ¿qué significa el hecho de que el sadismo *funcione* así de poderosamente en el registro de nuestro propio pensamiento, en el *archivo* de nuestra *biblioteca* –pues ésa es en el fondo *la gran pregunta*–? Significa la constancia del *acontecimiento del sadismo*, del hecho palmario de que *el sadismo es la historia secreta de la filosofía* puesto que, como decíamos desde un principio, el sadismo es nuestro balbuceo primordial, nuestro ἀρχῆς λόγος y ya no podemos dejar de dar su testimonio, pues el sadismo *somos nosotros*, aquí y ahora, lo que significa también que el sadismo es nuestro único *Kampfplatz*, nuestra última gran batalla como hombres modernos y nuestra única ágora posible como hombres del futuro.

## «CONCLUSIONES»

Como conclusiones fundamentales podemos enumerar tres, primera, que hay una omnipresencia del sadismo en el discurso actual, que el sadismo es una práctica discursiva que se dispersa por todos los territorios del saber sin ningún orden ni ascendencia epistemológica clara, sino siempre acusando el vacío del sujeto que viste ese discurso, que precisamente por estar vacío acude al sadismo, de la misma forma que la *episteme* de nuestra actualidad acude a él, como un simple superlativo lógico, pues ese su «murmullo primordial» ha sido vaciado, borrado de su andadura histórica.

En segundo lugar, quisimos demostrar que ese sadismo como práctica discursiva se dispersa marginalmente en nuestra cultura, lo que evidencia no que sea un saber *esencialmente* condenado o sometido, mera parte maldita de nuestra Biblioteca e *Index* de la modernidad, sino que las ciencias humanas son acaso esencialmente incapaces de nombrar el sadismo según sus propios estatutos epistémicos, científicos, con lo que el sadismo les desborda en tanto que *saber*, en tanto que práctica; todas ellas intentan ir a él y son desplazadas por él, y ello por dos razones principales, y es que el sadismo crea una abertura en el lenguaje, es un acontecimiento que ocurre estrictamente en el interior de nuestro lenguaje, y que significa el vaciamiento paradójico de todo deseo como voluntad de un sujeto, pues en él reina el deseo puro, todas las posibilidades del deseo son desplegadas por el sadismo; y en segundo lugar, porque lo anterior significa la anulación total tanto del autor como del lector, el lenguaje corre solitario, desplegándose a través del deseo sin ningún límite, más allá de las posibilidades del reino de la representación, lo que significa la anulación del sujeto como centro del lenguaje y hace imposible su aprehensión científica según el estatuto de las ciencias humanas, que tiene precisamente a la figura histórica del *hombre* como fundamento; es esa figura la que el sadismo desborda desde el principio, desde el nacimiento mismo de nuestra modernidad ya estaba subvertida la figura del hombre a través del sadismo, en suma, todo esto significa que el sadismo es la subversión general de la *ratio* occidental.

En tercer lugar, podemos decir que sólo es posible poner un orden en el discurso general del sadismo en la actualidad si distinguimos claramente que existen dos formaciones discursivas esencialmente distintas, opuestas entre sí, dentro del sadismo, y que podemos llamar a una la de *lo sádico*, y a otra la de *lo sadiano*.

## BIBLIOGRAFÍA

### ABREVIATURAS DE LAS PRINCIPALES OBRAS DE MICHEL FOUCAULT

- AS* *La arqueología del saber*. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 2013.
- HL* *Historia de la locura en la época clásica*. Volumen I. Traducido por Juan José Utrilla. México: Siglo XXI, 2015. [edición electrónica] *Historia de la locura en la época clásica*. Volumen II. Traducido por Juan José Utrilla. México: Siglo XXI, 2015. [edición electrónica]
- NC* *El nacimiento de la clínica*. Traducido por Francisca Perujo. México: Siglo XXI, 2006.
- OD* *El orden del discurso*. Traducido por Alberto González Troyano. México: Tusquets, 2016.
- PC* *Las palabras y las cosas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI, 2010.
- UP* *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad 2*. Traducido por Martí Soler. México: Siglo XXI, 2013.
- VC* *Vigilar y castigar*. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 2010.
- VS* *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad 1*. Traducido por Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI, 2013.

### OTRAS OBRAS

- Abler, Thomas S. "Iroquois Cannibalism: Fact Not Fiction." *Ethnohistory*. Vol. 27, no. 4, 1980. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/481728>

- Abler, Thomas S. “Scalping, Torture, Cannibalism and Rape: An Ethnohistorical Analysis of Conflicting Cultural Values in War.” *Anthropologica*. Vol. 34, no. 1, 1992. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/25605630>
- Abraham, Tomás. *El último Foucault*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003.
- Althusser, Louis. *Pour Marx*. París: La Découverte/Poche, 2005.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders, DSM-5*. Washington: American Psychiatric Publishing, 2013.
- Apollinaire, Guillaume. *L'œuvre du Marquis de Sade*. París: Bibliothèque des curieux, 1909.
- Arista, Lidia. “En el México actual, un desaparecido cada hora.” *Expansión Política*. 2 de agosto de 2023. Disponible en: <https://politica.expansion.mx/mexico/2023/08/02/en-el-mexico-actual-un-desaparecido-cada-hora>
- Aristóteles. *Poética de Aristóteles*. Traducido por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1999.
- Aristóteles. *Política*. Traducido por Pedro López Barja de Quiroga y Estela García Fernández. Madrid: Istmo, 2005.
- Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Traducido por Alicia Martorell. Madrid: Cátedra, 2010.
- Bataille, Georges. *El erotismo*. Traducido por Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin. México: Tusquets, 2013.
- Bataille, Georges. *La experiencia interior*. Traducido por Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1986.
- Bataille, Georges. *La literatura y el mal*. Traducido por Lourdes Ortiz. Barcelona: Nortésur, 2010.
- Bataille, Georges. *La parte maldita, precedida de La noción de gasto*. Traducido por Francisco Muñoz de Escalona. Barcelona: Icaria, 1987.
- Bataille, Georges. *Las lágrimas de Eros*. Traducido por David Fernández. Barcelona: Tusquets, 2002.
- Bataille, Georges. *Obras escogidas*. Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Barral Editores, 1974.

- Bataille, Georges. *Para leer a Georges Bataille*. Traducido por Glenn Gallardo. México: FCE, 2012.
- Battock, Gregory (Ed.). *La idea como arte. Documentos sobre el arte conceptual*. Traducido por Francesc Parcerisas. Barcelona: Gustavo Gili, 1977.
- Beauvoir, Simone. *¿Hay que quemar a Sade?* Traducido por Francisco Sampedro. Madrid: Visor Dis, 2000.
- Beckett, Samuel. *Relatos*. Traducido por Ana María Moix. México: Tusquets, 2009.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducido por Bolívar Echeverría. México: Ítaca, 2008.
- Blake, William. *Antología bilingüe*. Traducido por Enrique Caracciolo Trejo. Madrid: Alianza, 2005.
- Blanchot, Maurice. *De Kafka a Kafka*. Traducido por Jorge Ferreiro Santana. México: FCE, 2006. [edición electrónica]
- Blanchot, Maurice. *El espacio literario*. Traducido por Vicky Palant y Jorge Jinkis. Madrid: Editora Nacional, 2002.
- Blanchot, Maurice. *La amistad*. Traducido por J. A. Doval Liz. Madrid: Trotta, 2007.
- Blanchot, Maurice. *Lautréamont y Sade*. Traducido por Enrique Lombera Pallares. México: FCE, 2014.
- Blanchot, Maurice. *La conversación infinita*. Traducido por Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, 2008.
- Blanchot, Maurice. *Thomas el oscuro*. Traducido por Manuel Arranz. Madrid: Pretextos, 2002. [edición electrónica]
- Borchgrevink, Aage. “What Made Anders Behring Breivik a Mass Killer in Norway?” *The Daily Beast*. 24 de noviembre de 2013. Disponible en: <https://www.thedailybeast.com/what-made-anders-behring-breivik-a-mass-killer-in-norway>
- Brandes, Georg. *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Traducido por José Lieberman. Madrid: Sexto Piso, 2008.
- Buchanan, Sarah. “Cannibal murderer chopped off gay lover’s penis and they ate it TOGETHER.” *Daily Star*. 10 de febrero de 2016. Disponible en: <https://www.dailystar.co.uk/real-life/493660/Armin-Meiwes-Bernd-Brandes-murder-ate-Docs-Interview-with-Cannibal>

- Buren, Daniel. *Konzeption/Conception*. Traducido por Charles Harrison y Peter Townsend. Leverkusen: Städtisches Museum, 1969. Disponible en: <https://bortolamigallery.com/artist/daniel-buren/writings/>
- Buren, Daniel. *Position Proposition*. Mönchengladbach: Musée de Mönchengladbach, 1971. Disponible en: <https://2012.monumenta.com/fr/node/356/>
- Burkert, Walter. *El origen salvaje*. Traducido por Luis Andrés Bredlow. Barcelona: Acantilado, 2011.
- Burnett, Victoria. “Museo Jumex en México es criticado por cancelar muestra de controversial pintor austriaco.” *The New York Times*. 26 de febrero de 2015. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2015/02/25/universal/es/museo-jumex-en-mexico-es-criticado-por-cancelar-muestra-de-hermann-nitsch.html>
- Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Traducido por Luis Echávarri. Buenos Aires: Losada, 1978.
- Carbonell, Eudald, et al. “Cultural Cannibalism as a Paleoeconomic System in the European Lower Pleistocene: The Case of Level TD6 of Gran Dolina (Sierra de Atapuerca, Burgos, Spain).” *Current Anthropology*. Vol. 51, no. 4, 2010. Disponible en: <https://doi.org/10.1086/653807>
- Chomsky, Noam y Pappé, Ilan. *Gaza in crisis*. Chicago: Haymarket Books, 2010.
- Chomsky, Noam. “Pesadilla en Gaza.” *La Jornada*. 03 de agosto de 2014. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2014/08/03/mundo/024a1mun>
- Clarín. “Los Zetas se renuevan en violencia y sadismo con la llegada de su nuevo líder.” *Clarín*. 15 de octubre de 2012. Disponible en: [https://www.clarin.com/mundo/zetas-renuevan-violencia-sadismo-llegada\\_0\\_H1PIJoAov7x.html](https://www.clarin.com/mundo/zetas-renuevan-violencia-sadismo-llegada_0_H1PIJoAov7x.html)
- Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Traducido por Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Colli, Giorgio. *Filosofía de la expresión*. Traducido por Miguel Morey. Madrid: Siruela, 2004.
- Colli, Giorgio. *Filósofos sobrehumanos*. Traducido por Miguel Morey. Madrid: Siruela, 2011.

- Colli, Giorgio. *La sabiduría griega III*. Traducido por Dionisio Mínguez Fernández. Madrid: Trotta, 2010.
- Crossland, David. “German man eater on trial again.” *Spiegel Online*. 12 de enero de 2006. Disponible en: <http://www.spiegel.de/international/perversion-and-cannibalism-german-man-eater-on-trial-again-a-394887.html>
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Traducido por José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Traducido por José Vázquez Pérez. México: Paidós, 2016.
- Deleuze, G., Morey, M., Dreyfus, H.L., et.al. *Michel Foucault, filósofo*. Traducido por Alberto Luis Bixio. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Deleuze, Gilles. *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- Descartes, René. *Discurso del método. Meditaciones Metafísicas*. Traducido por Manuel García Morente. Madrid: Austral, 2013 [edición electrónica].
- Descartes. *Las pasiones del alma*. Traducido por Tomás Onaindia. Madrid: EDAF, 2005.
- Descartes. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Traducido por E. López y M. Graña. Madrid: Gredos, 1987.
- Descartes. *Tratado del hombre*. Traducido por Guillermo Quintas. Madrid: Editora Nacional, 1980.
- Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Traducido por Rogelio C. Paredes. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001.
- Droit, Roger-Pol. *Entrevistas con Michel Foucault*. Traducido por Rosa Rius y Pere Salvat. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Domínguez Michael, Christopher. *Octavio Paz en su siglo*. México: Aguilar, 2014. [edición electrónica].
- Eels, Josh. “The brutal rise of Mencho.” *Rolling Stone*. 11 de julio de 2017. Disponible en: <https://www.rollingstone.com/culture/culture-features/the-brutal-rise-of-el-mencho-196980/>
- Ehringfeld, Klaus. “Mexiko nimmt einen der mächtigsten Drogenbosse fest.” *Der Spiegel*. 16 de julio de 2013. Disponible en:

<http://www.spiegel.de/panorama/justiz/mexiko-schnappt-gefuehrteten-drogenboss-des-zeta-kartells-a-911285.html>

- Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Traducido por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2004.
- Excélsior. “Narcos y caníbales... ritos sádicos de Zetas y el CJNG.” *Excélsior*. 20 de julio de 2017. Disponible en:  
<https://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/07/20/1176841>
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Traducido por Horacio Pons. México: FCE, 2006.
- Foucault, Michel. *Discurso y verdad*. Traducido por Horacio Pons. México: Siglo XXI, 2017.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits I (1954-1975)*. París: Gallimard, 2017.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits III (1976-1979)*. París: Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits IV (1980-1988)*. París: Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Traducido por Víctor Goldstein. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- Foucault, Michel. *El poder, una bestia magnífica*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012. [edición electrónica]
- Foucault, Michel. *La gran extranjera*. Traducido por Horacio Pons. México: Siglo XXI, 2013. [edición electrónica]
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Traducido por Horacio Pons. México: FCE, 2002.
- Foucault, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Foucault, Michel. *Obras esenciales*. Traducido por Miguel Morey, Julia Varela, Fernando Álvarez Uría y Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 2009.
- Foucault, Michel. *Obrar mal, decir la verdad*. Traducido por Horacio Pons. México: Siglo XXI, 2014 [edición electrónica].
- Foucault, Michel. *¿Qué es usted, profesor Foucault?* Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.

- Foucault, Michel. *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*. Traducido por Soledad Nívoli. Viña del Mar: Catálogo, 2017.
- Foucault, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Traducido por Miguel Morey. Madrid: Alianza, 2000.
- Gamoneda, Antonio. *Esta Luz*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2010.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Aforismos*. Traducido por Juan del Solar. Barcelona: Edhasa, 1999.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Fausto*. Traducido por Helena Cortés Gabaudan. Madrid: Abada, 2010.
- Goodman, Amy. “«Sadistic & Grotesque»: Noam Chomsky on How Israel Limits Food & Medicine in Occupied Gaza.” *Democracy Now*. 11 de agosto de 2014. Disponible en: [https://www.democracynow.org/2014/8/11/sadistic\\_grotesque\\_noam\\_chomsky\\_on\\_how](https://www.democracynow.org/2014/8/11/sadistic_grotesque_noam_chomsky_on_how)
- Grayson, George W. *The Los Zetas Drug Cartel, Sadism as an Instrument of Cartel Warfare in Mexico and Central America*. Didactic Press, 2015 [edición electrónica].
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Traducido por Javier Palacio. Madrid: Siruela, 2006.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducido por Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: FCE, 1998.
- Hazard, Paul. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Traducido por Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Heródoto. *Historia III-V*. Traducido por Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 2020. [edición electrónica]
- Hersh, Seymour M. “The general’s report.” *The New Yorker*. 25 de junio de 2007. Disponible en: <https://www.newyorker.com/magazine/2007/06/25/the-generals-report>
- Hersh, Seymour. “Torture at Abu Ghraib.” *The New Yorker*. 10 de mayo de 2004. Disponible en: <https://www.newyorker.com/magazine/2004/05/10/torture-at-abu-ghraib>
- Hölderlin, Friedrich. *Empédocles*. Traducido por Feliu Formosa. Barcelona: Acantilado, 2001.
- Hofstadter, Douglas. *Yo soy un extraño bucle*. Traducido por Luis Enrique de Juan. México: Tusquets, 2009.

- Homero. *Odisea*. Traducido por Pedro C. Tapia Zúñiga. México: UNAM, 2017.
- Horacio. *Lírica horaciana*. Traducido por Aurelio Espinosa Polit. México: Jus, 1960.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica de la ilustración*. Traducido por Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2009.
- Huxley, Aldous. “In the future, I’m right.” *Daily Mail*. 7 de marzo de 2012. Disponible en: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-2111440/Aldous-Huxley-letter-George-Orwell-1984-sheds-light-different-ideas.html>
- Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?* Traducido por Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2013.
- Klossowski, Pierre. *Sade mi prójimo*, precedido por *El filósofo criminal*. Traducido por Antonio Barreda. Madrid: Arena Libros, 2005.
- Knausgård, Karl Ove. “Inside the warped mind of Anders Breivik.” *The Telegraph*. 22 de julio de 2016. Disponible en: <https://www.telegraph.co.uk/news/2016/07/22/anders-breivik-inside-the-warped-mind-of-a-mass-killer/>
- Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*. Traducido por Marie Thérèse Cevasco. Barcelona: Paidós, 1981.
- Macey, David. *Las vidas de Michel Foucault*. Traducido por Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Cátedra, 1995.
- Marginedas, F., Rodríguez-Hidalgo, A., Soto, M., Bello, S.M., Cáceres, I., Huguet, R., Saladié, P. “Making skull cups: butchering traces on cannibalised human skulls from five European archaeological sites”. *Journal of archaeological science*. Vol. 114, 2020. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.jas.2020.105076>
- Martín García, José A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen I*. Traducido por Martín García, José A. Madrid: Akal/Clásica, 2008.
- Michelstaedter, Carlo. *La persuasión y la retórica*. Traducido por Rossella Bergamashi y Antonio Castilla. Madrid: Sexto Piso, 2009.
- Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito*. Traducido por Oberdan Caletti. México: Siglo XXI, 2000.
- Montaigne, Michel de. *Los ensayos*. Traducido por J. Bayod Brau. Barcelona: Acantilado, 2007.
- Morey, Miguel. *Escritos sobre Foucault*. Madrid: Sexto Piso, 2014.

- Morey, Miguel. *Pequeñas doctrinas de la soledad*. Madrid: Sexto Piso, 2007.
- Morey, Miguel. *Vidas de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora*. Traducido por Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB). Editada por Paolo D'Iorio y basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari. Berlín/Nueva York: de Gruyter, 1967. Disponible en: <http://www.nietzschesource.org>
- Nietzsche, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1973.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *El paseante y su sombra*. Traducido por José Luis Arántegui. Madrid: Siruela, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. Traducido por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos II*. Traducido por Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos III*. Traducido por Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos IV*. Traducido por Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Los filósofos preplatónicos*. Traducido por Francesc Ballesteros Balbastre. Madrid: Trotta, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas I*. Traducido por Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca, y Luis E. Santiago de Guervós. Madrid: Tecnos, 2011.

- Nietzsche, Friedrich. *Obras completas III*. Traducido por Manuel Barrios Casares, Joan Bautista Llinares Chover, Jaime Aspiunza Elguezabal, Kilian Lavernia Biescas, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras completas IV*. Traducido por Manuel Barrios Casares, Joan Bautista Llinares Chover, Jaime Aspiunza Elguezabal, Kilian Lavernia Biescas, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducido por Luis ML. Valdés y Teresa Ortuña. Madrid: Tecnos, 1990.
- Nixey, Catherine. *La edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*. Traducido por Ramón González Ferriz. Madrid: Taurus, 2018.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). *El marco jurídico universal contra el terrorismo*. Viena, ONU: 2018. Disponible en: [https://www.unodc.org/documents/terrorism/Publications/Module%202/Module\\_2\\_Spanish.pdf](https://www.unodc.org/documents/terrorism/Publications/Module%202/Module_2_Spanish.pdf)
- Ospina-Valencia, José. “Caníbal de Rotenburgo condenado a cadena perpetua.” *Deutsche Welle*. 9 de mayo de 2006. Disponible en: <http://www.dw.com/es/can%C3%ADbal-de-rotenburgo-condenado-a-cadena-perpetua/a-2014753>
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: FCE, 2014 [edición electrónica].
- Pauvert, Jean-Jacques. *Sade vivant*. París: Le Tripode, 2013.
- Pérez Salazar, Juan Carlos. “Así es Miguel Ángel Treviño, el capturado líder de los Zetas.” *BBC Mundo*. 16 de julio de 2013. Disponible en: [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/10/121010\\_mexico\\_nuevo\\_lider\\_zetas\\_miguel\\_angel\\_trevino](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/10/121010_mexico_nuevo_lider_zetas_miguel_angel_trevino)
- Peterle, Tony J. “Hunters, Hunting, Anti-Hunting.” *Wildlife Society Bulletin (1973-2006)*. Vol. 5, no. 4, 1977. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/3781900>
- Platón. *Diálogos II*. Traducido por J. Calonge, E. Acosta, F. J. Olivieri y J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1987.
- Platón. *Diálogos IV*. Traducido por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 2000.
- Platón. *Diálogos V*. Traducido por Ma. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N. Luis Cordero. Madrid: Gredos, 2007.

- Platón. *Gorgias*. Traducido por Monique Canto. París: GF Flammarion, 1993.
- Platón. *Gorgias*. Traducido por Walter Hamilton y Chris Emlyn-Jones. Londres: Penguin Classics, 2004.
- Plutarco. *Obras morales y de costumbres III*. Traducido por Mercedes López Salvá. Madrid: Gredos, 2020. [edición electrónica]
- Rimbaud, Arthur. *Una temporada en el infierno. Iluminaciones. Cartas del vidente*. Traducido por Ramón Buenaventura. Disponible en: [http://rimbaud.rbuenaventura.com/dos\\_libros\\_cartas.zip](http://rimbaud.rbuenaventura.com/dos_libros_cartas.zip)
- Rimbaud, Arthur. *Poesía completa*. Traducido por J.F. Vidal-Jover. Barcelona: Ediciones 29, 2003.
- Sade, D.A.F. *Correspondencia*. Traducido por Menene Gras. Barcelona: Anagrama, 1975.
- Sade, D.A.F. *Histoire secrète d'Isabelle de Bavière, reine de France*. París: Jean-Jacques Pauvert, 1968.
- Sade, D.A.F. *Historia de Aline y Valcour*. Traducido por Fernando Montes. Madrid: Fundamentos, 1976.
- Sade, D.A.F. *Juliette o las prosperidades del vicio*. Traducido por Pilar Calvo. Barcelona: Tusquets, 2009.
- Sade, D.A.F. *Justina o los infortunios de la virtud*. Traducido por Isabel Brouard. Madrid: Cátedra, 2004.
- Sade, D.A.F. *La filosofía en el tocador*. Traducido por Ricardo Pochtar. Barcelona: Tusquets, 2005.
- Sade, D.A.F. *Las 120 jornadas de Sodoma*. Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Tusquets, 2006.
- Sade, D.A.F. *Los crímenes del amor*. Traducido por Mauro Armiño. Madrid: Valdemar, 2008.
- Saladié, Palmira; Rodríguez-Hidalgo, Antonio. "Archaeological Evidence for Cannibalism in Prehistoric Western Europe: From Homo Antecessor to the Bronze Age." *Journal of Archaeological Method and Theory*. Vol. 24, no. 4, 2017. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/26748351>

- Sánchez, Luis Carlos. “«Lectura errónea» canceló exposición de Nitsch en México.” *Excelsior*. 07 de febrero de 2015. Disponible en: <http://www.excelsior.com.mx/expresiones/2015/02/07/1006978>
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Traducido por Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2020. [edición electrónica]
- Seabrook, Jeremy. “The language of labouring reveals its tortured roots.” *The Guardian*. 14 de enero de 2013. Disponible en: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/jan/14/language-labouring-reveals-tortured-roots1>
- Semanario Judicial de la Federación. “Tesis aislada (penal)” *Semanario Judicial de la Federación*. Tomo CXXIV, página 953, Quinta Época, Registro 804098. Disponible en: <https://sjf2.scjn.gob.mx/detalle/tesis/804098>
- Simónides, et.al. *El ala y la cigarra*. Traducido por Juan Manuel Rodríguez Tobal. Madrid: Hiperión, 2005.
- Sloterdijk, Peter. *En el mismo barco*. Traducido por Manuel Fontán del Junco. Madrid: Siruela, 2022.
- Steels, Emmanuelle. “Le Mexique cherche encore ses 43 disparus.” *Libération*. 27 de septiembre de 2015. Disponible en: [https://www.liberation.fr/planete/2015/09/27/le-mexique-cherche-encore-ses-43-disparus\\_1392090](https://www.liberation.fr/planete/2015/09/27/le-mexique-cherche-encore-ses-43-disparus_1392090)
- Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Traducido por Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1990.
- Quignard, Pascal. *El ser del balbuceo. Ensayo sobre Sacher-Masoch*. Traducido por Silvio Mattoni. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2015.
- Quignard, Pascal. *La noche sexual*. Traducido por Paz Gómez Moreno. Madrid: Funambulista, 2014.
- Quignard, Pascal. *Retórica especulativa*. Traducido por Silvio Mattoni. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2006.
- Villamil, Jenaro. “#NoSonTresSomosTodxs, juvenicidio y sadismo informativo.” *Proceso*. 24 de abril de 2018. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/opinion/2018/4/24/nosomostressomostodxs-juvenicidio-sadismo-informativo-203790.html>

- Whitman, Walt. *¡Oh, capitán! ¡Mi capitán!* Traducido por Francisco Alexander. Madrid: Mondadori, 1998.
- Wilde, Oscar. *El arte de conversar*. Traducido por Roberto Frías. Girona: Atalanta, 2009.
- Wold, Lene. “Inside the mind of Anders Breivik.” *The Independent*. 15 de abril de 2012. Disponible en: <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/inside-the-mind-of-anders-breivik-7646637.html>