



Revista Humanidades
ISSN: 2215-3934
humanidades@ucr.ac.cr
Universidad de Costa Rica
Costa Rica

Una lectura filosófica a *La Marquesa de Gange* (1813) del Marqués de Sade

Solano-Fallas, Mgtr. Andrés

Una lectura filosófica a *La Marquesa de Gange* (1813) del Marqués de Sade

Revista Humanidades, vol. 12, núm. 2, e50728, 2022

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498070446001>

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v12i2.50728>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 3.0 Internacional.

Una lectura filosófica a *La Marquesa de Gange* (1813) del Marqués de Sade

A Philosophical Reading of *The Marquise De Gange* (1813) by The Marquis De Sade

Mgtr. Andrés Solano-Fallas *
Universidad Estatal a Distancia (UNED), Puntarenas,
Costa Rica
asolanof@uned.ac.cr

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v12i2.50728>
Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498070446001>

 <https://orcid.org/0000-0003-1763-861X>

Recepción: 21 Febrero 2022
Aprobación: 23 Marzo 2022

RESUMEN:

El presente artículo emprende un abordaje descriptivo-analítico que el Marqués de Sade realizó sobre cuatro temas de orden filosófico, o que pueden ser de interés para el quehacer filosófico, contenidos en la novela *La Marquesa de Gange* (1813). Los temas a tratar son: consideraciones sobre los conceptos de naturaleza, religión y Dios, como también sobre asuntos vinculados al matrimonio y al supuesto rol de sumisión femenina. En cada uno de ellos, se hace hincapié en los postulados o ideas que guiaron su reflexión, así como de críticas que se desprenden de estos. En lo concerniente a lo metódico, el artículo se encauza en un abordaje propio de la filosofía analítica, en que se escudriña con atención el texto de Sade, brindando las debidas evidencias textuales, en aras de la sistematización, claridad y precisión de los temas en cuestión. Se concluye que el abordaje de estos cuatro temas no es un mero recurso narrativo en su novela, sino que la propia novela es un espacio en que permite observar la reflexión crítica que sostuvo el Marqués con temas que estaban en boga durante su época.

PALABRAS CLAVE: Filosofía, naturaleza, religión, matrimonio, mujer(es).

ABSTRACT:

This text undertakes a descriptive-analytical approach that the Marquis de Sade made on four philosophical issues, or that may be of interest for philosophical work, contained in the novel *The Marquise de Gange* (1813). The topics to be discussed are: considerations on the concepts of nature, religion and God, as well as on matters related to marriage and the supposed role of female submission. In each of them, emphasis is placed on the postulates or ideas that guided their reflection, as well as the criticisms that emerge from them. Regarding the methodical, the article is channeled into an approach typical of analytical philosophy, in which Sade's text is carefully scrutinized, providing the proper textual evidence, for the sake of systematization, clarity and precision of the topics in question. It is concluded that the approach to these four themes is not a mere narrative resource in his novel, but that the novel itself is a space in which it is possible to observe the critical reflection that the Marquis sustained with themes that were in vogue at the time.

KEYWORDS: Philosophy, nature, religion, marriage, woman.

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene por finalidad realizar un abordaje descriptivo-analítico de cuatro temas filosóficos que aparecen con relevancia en *La Marquesa de Gange* (1813 [Sade, 2009b]) del infame y divino Donatien Alphonse François, Marqués de Sade (1740-1814)¹, a saber, la naturaleza como creadora de bondad y belleza por un lado, y maldad por el otro; nociones en torno a la religión y Dios; el matrimonio como un pacto y sus implicaciones; y el cuestionamiento a la representación del rol sumiso de las mujeres. Desde un punto de

NOTAS DE AUTOR

* El correo electrónico personal del autor es: sadsunsea@gmail.com

vista metódico, se seleccionaron escenas y pasajes textuales que fueran afines y pertinentes a los cuatro temas, en aras de su sistematización, claridad y precisión.

La novela que se estudia resulta particular por cuanto fue una de las pocas obras para las cuales el Marqués reconoció su autoría, razón por la cual el lenguaje soez que a veces lo caracteriza –como en el caso de *Las 120 jornadas de Sodoma* (1785 [Sade, 2009c]) o *La Historia de Juliette o las prosperidades del vicio* (1799 [Sade, 2009a])– es eliminado, como también su erotismo y representaciones vívidas. De ahí el alto recato en su expresividad escriturística; hecho que el lector puede apreciar si ha tenido la oportunidad de familiarizarse previamente con los mencionados, o el más conocido y popularizado *Filosofía en el Tocado* (1795 [Sade, 2003]).

Es una novela, como muchas otras del Marqués, que de antemano se sabe que conducirá a un final trágico e infeliz (por lo menos para la víctima/protagonista), no porque ya el lector sepa la clase de obras que escribía este autor, sino porque el mismo Sade lo anuncia casi de primera entrada. Expresa que se trata de una historia trágica, de manera que la novela es el género literario idóneo para narrar esta historia, debido a que “así lo requieren los hechos; la trágica historia que sucedió realmente resultó novelesca hasta un extremo y la hubiéramos desfigurado, si le hubiéramos disminuido este aspecto” (Sade, 2009b, p. 23). Según afirma el Marqués, se basa en el asesinato de una mujer a manos de sus cuñados, esto durante el reinado de Louis XIV (Rey Sol), es decir, en algún momento entre 1638 y 1715. De ser cierto, habría que concordar con Gorer (1969, p. 84), cuando dice que “Sade parece haber sido un precursor” de lo que hoy se conoce como novela histórica, por cuanto acudió a fuentes para informarse de cómo ocurrieron los hechos.

Sea discutible o no, sea un pretexto narrativo o no, lo cierto es que es una novela interesante por el manejo literario que realiza de conceptos que estaban en boga en la filosofía del momento, por ejemplo: naturaleza, Dios, pacto, entre otros. También cabe incluir otros temas que están en relación con dichos conceptos, como lo es la religión y la representación de la feminidad sumisa: temas que eran igualmente tratados en la época, pero que desde Sade pasan por una crítica. A estos temas es que se aboca el presente trabajo.

Finalmente, debe tenerse en cuenta el contexto del año en que fue publicado el texto. En primer lugar, es un texto post-revolucionario, por lo que en un lapso breve han acaecido fuertes cambios políticos y culturales que de alguna u otra forma impactaron al Marqués. En segundo lugar, se halla enmarcado en el período napoleónico, lo cual puede –parcialmente– explicar el tono recatado de *La Marquesa de Gange*, ya que fue escrito en el manicomio-cárcel Charenton: lugar al que Napoleón lo había hecho encerrar hasta su muerte en 1814.

Al tomar en consideración que en la novela se encuentran los cuatro temas en distintas partes, según la propia dinámica narrativa de la historia que utiliza Sade, se optó hacer su abordaje por bloques temáticos. Por ello, se inicia con las consideraciones que tenía sobre ciertos conceptos, importantes para él y que estaban en boga en su época, a saber, naturaleza, religión y Dios; luego se pasa a otros bloques en que el Marqués efectúa un análisis de dos asuntos: el matrimonio como pacto y la feminidad sumisa, que para el Marqués tenían un peso considerable en su *pensum*.

2. LA NATURALEZA: BONDAD, BELLEZA, Y MALDAD

El concepto de naturaleza ha sido una constante en varias de sus obras, ya sea que lo trate explícitamente o que se pueda inferir a partir de sus personajes. En esta ocasión, Sade introduce problemas interesantes: ¿cuál es el rol que tiene la naturaleza?, ¿se le puede imputar a ella la existencia de seres humanos malos?, ¿cómo concebirla? En los capítulos I-V y VII-XII, el Marqués presenta el concepto de naturaleza de manera genésica, es decir, como creadora. ¿Creadora de qué? Por un lado, es creadora de belleza, ternura, amor, entre otros términos. Esta creación se encuentra básicamente encarnada en Euphrasie de Châteaublanc (esposa de Alphonse, Marqués de Gange), quien es descrita como una persona siempre atenta a otros y no a sí misma, fiel y dedicada esposa. Es decir, es todo un ejemplo de la más excelsa moralidad de la sociedad francesa. Esta

naturaleza es igualmente la razón de ser de la belleza de Mademoiselle Ambrosine de Roquefeuille, hija de Madame de Roquefeuille, joven de dieciocho años, llena de candor y con todo lo que requiere para triunfar en sociedad.

Parecería, en una primera instancia, que la naturaleza solo crea –parafraseando a Platón– lo bello y la bondad. No obstante, Sade introduce otros personajes de una moral altamente cuestionable, a saber, Théodore, el abate, hermano del Marqués de Gange, quien siente fuertes deseos sexuales por su cuñada, por lo que lleva a cabo todo lo posible para separarla de su hermano, en orden a seducirla; el amigo y confidente del abate, el vicario de la capilla del castillo del Marqués de Gange, Laurent Perret, igual de pervertido que el abate; el Conde de Villefranche, joven lujurioso que no podía resistirse al sexo (género) opuesto; el otro hermano del Marqués de Gange, llamado “el caballero”, quien igualmente desea a su cuñada; el duque de Caderousse y el Marqués de Valbelle, amigos libertinos del abate; y Madame Donis, libertina como los anteriores y examante del abate; entre otros.

Todos estos personajes (o bien, sus conductas) en modo alguno son clasificados por Sade como errores de la naturaleza. Por el contrario, el Marqués de Sade los presenta como productos de la propia naturaleza: no existe nada anti-natural en ellos. Sintomático de lo presente es cuando el abate de Gange le declara a Perret que sus planes para seducir a Euphrasie, mediante la turbación y surgimiento de contrariedades en su matrimonio, “concuerdá[n] maravillosamente con la dosis de perversidad con la que la naturaleza se ha complicado en componer mi constitución” (Sade, 2009b, p. 48). La perversidad en el abate –la cual puede ser extrapolada a los otros personajes– es completamente natural, y no tiene por qué encajar o supeditarse a la belleza y a la bondad. No existe en estos capítulos ninguna supeditación de carácter subordinativo ontológico respecto de la maldad: no consiste en ser una especie de instrumento que de alguna u otra forma sirva para el bien.

Incluso, Sade pone de manifiesto el “cálculo abominable” (Sade, 2009b, p. 62), donde presenta que la razón sirve para realizar cualquier tipo de perversidad sin que se implique una contradicción a la naturaleza. Planear actos malos es, según esta perspectiva, enteramente natural. En todo el texto, el Marqués ofrece múltiples ejemplos, como cuando el abate menciona para sí mismo en un monólogo todo el esquema de su plan perverso para arruinar el matrimonio de su cuñada y hermano. En este esquema hace mención de que el Conde de Villefranche será un “peón”, sin que este tenga conocimiento de que será vil e instrumentalmente utilizado, hasta ser muerto por un disparo de Alphonse. Este cálculo, como se puede notar, no tiene restricciones: acabar con una vida (para poner en desgracia a otra) no resulta en ningún impedimento. Y en caso de que se llegase a fallar la consecución del objetivo, bastaría por lo menos con haber creado una mentira de tal magnitud que igualmente tendrá sus repercusiones serias. De una manera muy maquiavélica, el Marqués dice, a través del duque de Caderousse –dirigiéndose al Caballero, después de enterarse que Euphrasie logró escapar de su cautiverio en el castillo del duque– “¿qué importa que hayamos deshonrado o no a esta mujer, con tal que la envuelvan las apariencias del deshonor?” (Sade, 2009b, p. 207). Por tanto, si el cálculo llega a fallar en su objetivo, puede bastar con crear la ilusión de su efecto frustrado; por lo que dicha ilusión tampoco ha de tener reparos algunos.

De este modo, la escogencia de la palabra *cálculo* no es gratuita. En primera instancia, representa, de la manera más fría, un equilibrio de pros y contras con sus respectivas consecuencias. Este punto está en sintonía con Hobbes cuando define, en el capítulo V de *El Leviatán*, la razón como un cálculo. La razón no es algo especial que caracterice al ser humano sobre el resto de los animales, es una sumatoria, resta, división, y multiplicación de consideraciones. En segunda instancia, el cálculo no posee ninguna moralidad intrínseca, entendiéndolo por ello una moralina eclesial católica que supusiese al ser humano como bueno, aunque pecador, en obligación natural a hacer buen uso de su razón, siempre siguiendo los lineamientos que la Iglesia dictase.

Por tanto, la naturaleza simplemente crea ambas clases de seres humanos. ¿Con qué finalidad? No dice, ni mucho menos se induce al lector a considerar que deba existir una. Estos capítulos de *La Marquesa de Gange* se ubican en la línea de *Los infortunios de la virtud* (1787 [Sade, 1995]) y de su segunda edición de

Justine o Los infortunios de la virtud (1791 [Sade, 2008a]), en donde aparece una naturaleza que balancea los elementos “buenos” y “malos”. Existen seres humanos, y sus respectivas conductas buenas o malas, que a la larga pueden conllevar a la conformación de climas de paz o de guerra, o por lo menos de tensiones fuertes. Todavía Sade fue más explícito en estos otros textos al señalar que a la naturaleza le es indiferente si los seres buenos sufren a causa de los malos, sino que es parte de su dinámica genésica, la que en modo alguno acarrea alevosía. En el texto que nos incumbe, la naturaleza crea tanto bondad y belleza como maldad.

3. CONCEPCIÓN DE LA RELIGIÓN Y DIOS

Ante esta naturaleza que crea indistintamente la bondad, la belleza y la maldad, cabe preguntarse cuál es el rol que juega la religión y Dios. De acuerdo con el Marqués, la inclinación religiosa conduce a creer que todo lo que parezca sobrenatural proviene de Dios, sin tomar en consideración una explicación naturalista. Un religioso, como lo es el personaje de Euphrasie, la Marquesa de Gange, se deja llevar por sueños y presentimientos para tratar de explicar diversos asuntos. Por ejemplo, Euphrasie recurre a ellos para darle sentido a la tristeza repentina que siente ante la gran calamidad que se le avecina (Sade, 2009b, p. 32). De igual modo, se deja encomendar en la idea de un Dios que todo lo ha creado, y que preserve a cada persona de los infortunios de su propia contumacia (Sade, 2009b, p. 51).

Asimismo, a través del personaje de Madame de Roquefeuille, pone de manifiesto cómo la religión funge como instrumento que los débiles utilizan para darse a sí mismos consuelo ante la avenencias que la vida puede presentar, como el trato injusto. Madame pregunta –al abate, hermano del Marqués de Gange– lo siguiente: “¿Cómo no va a temblar el débil ante la amenaza del fuerte sin el consuelo de la idea de un Dios de justicia vengará un día u otro las fechorías de su perseguidor?” (Sade, 2009b, p. 52). Si la vida ya es suficientemente dura, bajo el yugo amenazante del considerado más fuerte, la vida sería peor si no existiese un consuelo que sirva de mecanismo para canalizar la frustración de impotencia. Incluso, esta idea de Dios permite que la amenaza del fuerte pueda ser aguantable, siempre y cuando se cuente con la creencia/esperanza de que algún día se le realizará justicia, y el victimario jamás quedará impune. Entonces, dado el estado de vulnerabilidad en el que se encuentra una persona débil, Sade señala que quitarle a Dios constituiría –desde la perspectiva del débil– un acto de barbarie, por cuanto lo hundiría más en su miseria. Le arrancarían lo único que lo logra mantener relativamente a flote. En boca de Madame de Roquefeuille expresa: “¡No privéis a los desdichados de este último consuelo, único que les resta, ay, y que sería propio de bárbaros arrebatárselo!” (Sade, 2009b, p. 52).

La víctima principal del texto, Euphrasie, recurre a tal consuelo con el fin de hallar el valor necesario para soportar el castigo al cual la somete Alphonse, su esposo, cuando la encierra en una torre del castillo donde habitan, por motivo de las calumniosas instigaciones del abate. Euphrasie pasa de una vida de amor, felicidad y lujos a una vida de miseria, y solo logra encontrar el consuelo en Dios y en los libros “piadosos” que tenía a su disposición. Estos libros fueron un instrumento que le “ofrecieron paz, sosiego y felicidad” (Sade, 2009b, p. 128) al menos por un momento, mientras el abate no la acechase.

Si de acuerdo con lo anterior, la religión es un instrumento de carácter analgésico, qué puede decirse de Dios: ¿quién es?, ¿qué hace? Hasta este punto, Dios es el fundamento último de la religión, por lo que podría ser considerado como la fuente del analgésico. Pero además de esto, ¿qué más dice el Marqués? Sade como ateo que es, reniega de Dios en otros escritos de manera explícita y hasta insultante. Curiosamente, en vez de presentar lo que él cree que es Dios, ofrece en *La Marquesa de Gange* una descripción teológica de su época, que podría considerarse como circunscrita al género teológico-filosófico de la teodicea.

Dios es presentado según el discurso teológico de su época como el creador omnipotente de toda la realidad. Todo lo que existe se debe a él. Si esto es así, se tendría que concluir forzosamente que Dios no solamente engendra belleza y bondad, sino también maldad, por cuanto que él sería el artífice último de la naturaleza. Lo que la naturaleza sea, no tendría más responsable que el autor divino. Sin duda alguna lo presente sería

altamente contradictorio, ya que se tendría una suerte de Dios dualista que por un lado es el instrumento de consuelo de víctimas de la maldad, y por el otro, sería el propiciador mismo de tales desgracias. Sade, reproduce mediante el narrador lo siguiente: “[S]ería tanto como sostener que Dios, que es su motor primero [de la naturaleza], quiere a la vez el bien y el mal, lo que no es posible en un Ser perfecto. Mas, objetan los ateos, si Dios es todopoderoso, ¿por qué permite el mal?” (Sade, 2009b, p. 119). Como puede apreciarse, es inconcebible que Dios sea autor de ambas. Es más –y aquí introduce un nuevo elemento–, tal suposición atenta contra la perfección de Dios. El narrador le hace atribución de tal rasgo, lo cual implica que la obra genésica se encuentra directamente circunscrita y limitada a crear bien y belleza. En el texto no se explica más respecto de la perfección, pero es suficiente para denotar que el poder de Dios posee una privación, que en modo alguno es vista como algo negativo, sino como constitutivo de su ser.

Ante flamante contradicción, Sade reproduce en el capítulo VI una réplica teológica de su época en la que se pretende excusar a Dios de cualquier vínculo con la maldad, ya que “el mal no está en la naturaleza; está en la depravación del hombre, que olvida sus leyes o se extravía sobre su significado”; y en segundo lugar que “es un accidente de la naturaleza, pero no una necesidad” (Sade, 2009b, p. 119). Iniciemos por el primer punto. El mal no es visto como algo natural, lo cual implica la siguiente consideración: la naturaleza es primordialmente genésica de bondad y belleza; no es, por lo menos, productora directa de la maldad. Si bien crea a las personas, no se le puede imputar haberlas hecho malas. La maldad es resultado, como señala el capítulo VI, del olvido de las leyes. El individuo malo olvida lo que la naturaleza ha establecido, por lo que en vez de actuar acorde a sus leyes, lo hace acorde a sus pasiones, las cuales son consideradas como un elemento externo al corazón bondadoso: “El corazón es, pues, presa de impulsos que nada tienen de naturales, ya que provienen de una causa extraña” (Sade, 2009b, p. 118).

El ser humano acomete contra la naturaleza y sus leyes cuando sigue sus impulsos externos, los cuales son pasiones ajenas a su naturaleza. Es significativo visibilizar la posición iusnaturalista presente en este texto. Sade muestra como punto de partida de la réplica teológica para negar la naturalidad del mal, la tesis pilar del iusnaturalismo que planteaba la existencia de Leyes de la Naturaleza, las que a su vez servían como fundamento moral. Piénsese, por ejemplo, en Hobbes (2001) en los capítulos XIV y XV de *El Leviatán*, en el que lleva a cabo todo un inventario de leyes naturales –19 leyes en total–, con la finalidad de constreñir el accionar moral político de las personas. Otro tanto, supone Locke (1823) en su *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, en donde, constantemente, alude a la existencia de leyes naturales que dan cuenta de la naturaleza humana.

Dicha posición iusnaturalista es lo que le sirve de fundamento para no imputar, por lo menos, de manera directa a la naturaleza. La culpa recaería casi en su totalidad en el ser humano, por cuanto es quien no sigue las leyes. O bien, cuando cree seguir tales leyes, pero sin haber comprendido plenamente su significado. De ahí lo que haya querido dar a entender cuando dice que se “extravía en su significado”. Habría personas, entonces, que podrían estar convencidas de que son fieles devotas de la naturaleza, cuando en realidad estarían cometiendo maldades por su ignorancia o mala comprensión.

Ahora bien, el Marqués no cae en ingenuidades al presentar en esta réplica a una naturaleza *libre de culpa*, lo cual conduce al segundo punto. Sade sabe, por la experiencia cotidiana, tanto la de su época como la del contexto que ha esbozado en *La Marquesa de Gange*, que estos actos malos a veces son considerados como productos naturales, ya que surge una pregunta obvia –bajo el supuesto de la existencia de leyes–: ¿cómo puede existir la maldad, si la naturaleza tiene leyes? La respuesta de la réplica es que la maldad es un accidente, no una necesidad, con lo que quiere decir, en primera instancia, que no existe una suerte de mandato que haga imperiosa la existencia de la maldad. La maldad no sucede por razón de algún teleologismo. Ciertamente se da, pero entendida de una manera tal que lo haga ver como contingente, fortuito, algo no querido. Los seres humanos son productos de la naturaleza, pero su maldad no es un producto directo, sino un accidente que ocurrió en ellos(as) por no seguir las leyes naturales.

Según esta exposición, la naturaleza no produce *directamente* la maldad, por lo que Dios, al ser su autor, tampoco sería el productor *directo*. Dios en modo alguno genera directamente mal, sino la desviación o mala interpretación que hacen las personas de las leyes de la naturaleza. Aún así queda por responder la interrogante del ateo: ¿cómo es posible, entonces, que permita el mal? El narrador contesta: “Para darnos la posibilidad del mérito de resistirnos a él [el mal], lo que siempre podemos conseguir con la ayuda de la gracia divina” (Sade, 2009b, p. 119).

Por alguna extraña incongruencia en la perfección de Dios, a Él le agrada que la persona, antes de congraciarse ante sus ojos, primero muestre resistencia al mal. Se trataría como una especie de prueba que a Dios le encanta ofrecer a sus creaturas, o bien si se quiere, una especie de examen final para ver si la persona es apta para obtener la salvación. Estar con Dios o en Dios –cuestiones teológicas que Sade no discute– no es gratuito. No obstante, el ser humano no se encuentra solo ante la difícil prueba. Por el contrario, Dios le ayuda mediante su gracia divina. En este punto el Marqués reproduce la argumentación básica de la teología de la gracia², la cual propone que el ser humano no puede escapar del mal, dada su naturaleza pecadora, por lo que requiere que Dios le conceda su gracia: el ser humano es incapaz de salvarse a sí mismo (Comby, 2006, p. 33). La voz narradora de *La Marquesa de Gange*, si bien no hace referencia a una naturaleza pecadora, es enfática al apuntar que tal mérito siempre será posible adquirirlo con la ayuda de Dios, lo cual implica que cualquiera puede caer en el mal y ser incapaz de resistirlo, si no cuenta de antemano con la gracia.

Volviendo a la prueba del mal, debe tenerse cuidado en no identificar la gracia que Dios otorga para vencer el mal con la atribución de que la maldad es creada por Dios, “pues si existe un sofisma bien probado, es sin duda el de quien osa considerar al Creador y Ser Perfecto como autor del bien y el mal” (Sade, 2009b, p. 119). Por lo que se puede apreciar, Dios no es imputable de la maldad, a pesar de que la permita. Incluso, cuando Dios realiza su “venganza celeste” (Sade, 2009b, p. 250) contra todos aquellos injustos –en el caso de la novela, los personajes principales que hicieron miserable la vida de Euphrasie–, esta venganza no es en modo alguno una maldad. Dios no está creando ni cayendo en maldad, sino que está –por decirlo de esta manera– saldando cuentas pasadas: “¡Ah! Si algún consuelo tiene el desdichado, es la certidumbre de que la mano que le abate no tardará en correr su misma suerte” (Sade, 2009b, p. 250). De este modo, Dios no ejecuta mal alguno, ni mucho menos por mero capricho; sino que su actuación es una reacción a las malas acciones de los seres humanos fuertes contra los desdichados.

Nótese cómo el Marqués reproduce, mediante el narrador del texto, una apología de Dios, específicamente del género literario teológico-filosófico de teodicea, cuyo término fue acuñado por G. W. Leibniz³. Leibniz pretendía con tal término “designar toda investigación destinada a explicar la existencia del mal y a justificar la bondad de Dios” (Ferrater-Mora, 1965, p. 773, tomo II). Dios, en modo alguno podía ser titular de maldad, por cuanto que implicaría una contradicción con lo que se supone ser Dios. Por lo explicado anteriormente, Sade estaría reproduciendo esta línea argumentativa básica de la teodicea: Dios tiene que ser defendido a toda costa, ya que al ser el ser supremo, es imposible que un aspecto tan negativo y causante de desdichas sea atribución suya.

Presentada esta reproducción, cabe preguntarse cuál era su finalidad. Tomando a Sade como un todo –es decir, teniendo en cuenta su obra literaria– podría interpretarse que de algún modo estaba realizando una crítica burlesca subliminal, solo que en vez de exponer abiertamente su opinión, prefirió que el lector dedujese sus propias conclusiones, ya que implícitamente muestra las contradicciones de un Dios que es un ser supremo y perfecto que no quiere la maldad –razón por la cual no la crea–, pero que la permite y la utiliza como instrumento para que la persona se haga merecedora de su gloria. De manera muy sutil, hace resaltar la contradicción inherente a Dios: odia el mal, lo permite, y no hizo nada por evitar que sus creaturas se desviasen. A lo sumo, les ofrece leyes mediante la naturaleza, pero estas no son tan fuertes. Son unas leyes permisivas, debido a que pueden ser violadas sin ser sancionadas, o al menos no seriamente.

De igual modo, se repite la burla con la religión. Adelantándose a Nietzsche (véase *La genealogía de la moral*, §14, 1975, pp. 53-55 y *Crepúsculo de los ídolos*, §4, 1986, p. 75), ya Sade la hizo ver como algo propio

de los débiles: aquellos seres que no tienen voluntad, y por ende, que no tienen poder, no les queda más que inventarse un mecanismo que les cree la ilusión de sentirse esperanzados con un nuevo mañana, en donde las injusticias cometidas serán resarcidas. Como se mencionó anteriormente, es un analgésico que permite lidiar con las desdichas cotidianas de la maldad, que irónicamente el mismo Dios permite. De este modo, la religión es un paliativo que los seres humanos se inventan para lidiar con la ineficacia de Dios de no permitir realmente el mal, o bien, del sadismo de Dios de ponerlos ante semejante prueba.

4. MATRIMONIO COMO PACTO

Uno de los tópicos constantes en la obra literaria de Sade lo constituye su crítica al matrimonio, a veces llevada a cabo de una manera muy jocosa, como lo es en *Cuentos, Historietas y Fábulas* (1787-1788 [Sade, 2011])⁴; otras de un modo más crítico, como en la novela en estudio. En esta se detiene en el capítulo VII a explicar el carácter contractual del matrimonio. Se puede iniciar señalando cómo concibe el Marqués un pacto. Dice que “[u]n pacto solo puede ser condicional; si deja de serlo, degenera en abuso y tiranía” (Sade, 2009b, p. 139). Un pacto, apunta Sade, como cualquier otro, solo tiene un período limitado de validez, el cual depende de los términos establecidos por ambas partes. Es decir, no se puede esperar concertar determinado asunto sin prever una expiración. Todo pacto cesará en algún momento, por lo que el cese *no* es una cuestión opcional a ciertos pactos. Sea el que fuese, existe un punto final, ya sea preconcebido en las propias cláusulas, o bien, por diversos motivos ajenos al pacto.

Incluso el gran pacto hobbesiano expresa, en el capítulo XXI de *El Leviatán*, que el deber de los súbditos llega a su fin si el soberano es incapaz de protegerlos, por cuanto no cumplió con su parte. Además, “el derecho que por naturaleza tienen los hombres de protegerse a sí mismos cuando nadie más puede protegerlos, es un derecho al que no puede renunciarse mediante convenio alguno” (Hobbes, 2001, p. 195). Locke, de manera similar, comenta en el capítulo VIII del *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, §116, que nadie está obligado a respetar *indefinidamente* contra su voluntad cualquier tipo de compromiso. Ciertamente cada individuo debe cumplir con el compromiso que haya hecho, pero de ahí no se sigue una incondicionalidad.

Así como el contractualismo clásico pone coto a pactos de inmensa magnitud, que a la larga son el modelo por excelencia de los demás pactos, no cabe entonces un pacto sin límites. Esto es un hecho que Sade tiene muy presente, porque de lo contrario se estaría doblegando las voluntades de los pactantes a continuar más allá de lo deseado y/o de lo que las circunstancias permitan. Si se obligase a cumplir más allá, los pactantes, o por lo menos uno de ellos, no lo estarían realizando a voluntad: no estaría “respetando”, sino que se encontraría en una situación que lo coaccionaría de manera tiránica, ya que impediría el abandono. Sade tiene claro que una cosa es exhortar a una persona a que cumpla con lo comprometido, pero otra muy distinta a que lo mantenga ligado indefinidamente, negándole su voluntad. Por consiguiente, el pacto, en vez de beneficiar, se transmutaría en un abuso.

En el caso del matrimonio, este tampoco debía ser una excepción a la regla. Un matrimonio, en especial entre nobles, antes de la Revolución Francesa, era un asunto de sumo cuidado, porque constituía el instrumento para que dos familias obtuviesen diversos beneficios. La finalidad matrimonial era, en la mayoría de los casos, de carácter utilitarista. Un matrimonio tenía que servir para algún determinado asunto, por ejemplo, un ascenso social y/o económico; o reforzar lazos políticos, como fue el caso de Napoleón Bonaparte con María Luisa de Austria, en 1810. En el caso del Marqués, su matrimonio con Renée Péagie Cordier de Lunay, concertado por su padre en 1763, se debió por motivos económicos y políticos; con lo cual se puede notar sin dificultad alguna que Sade fue –si se quiere decir de esta manera– “víctima” del pacto matrimonial, ya que una vez casado, el divorcio era virtualmente imposible, salvo una anulación papal. De ahí la importancia de concertar correcta y/o útilmente el ligamen, por cuanto que sería prácticamente para una sola vez en la vida.

Aún a pesar de la finalidad utilitarista, donde la familia de ambas partes se vería beneficiada, también se esperaba que independientemente de la relación (cariñosa o fría) que mantuviesen el esposo y la esposa⁵, estos cumplieren con lo que Dibia (1999, p. 95) denomina “la deuda sexual”, la cual consiste en que tanto el esposo como la esposa deben satisfacer al otro, cuando así lo fuese requerido por uno de los dos: en el caso de la mujer, no hacía falta que la esposa lo exigiese verbalmente, dado que era considerada un ser tímido y débil, bastando con que hiciese miradas, o bien actitudes, que denotasen deseo sexual; en cambio, el hombre tenía que manifestarlo de manera verbal.

Esta “deuda sexual” no parece tampoco tener término, porque al ser el matrimonio prácticamente indisoluble, tenía que ser “pagada”, sin importar el ánimo o la falta de deseo de uno de los dos. De este modo, el matrimonio obligaba a uno de los dos cónyuges a ser prácticamente un esclavo sexual, lo que sin duda alguna impedía el libre desarrollo de la sexualidad y de la voluntad de determinarse como autoregirse.

No obstante, durante la Revolución Francesa acaece un lapso corto durante el cual el divorcio es permitido. Según el artículo 7 de la Constitución de 1791, se expresaba que “[d]e acuerdo con la ley, el matrimonio no es más que un contrato civil” (citado por Hunt en Ariès y Duby, 2005, p. 37). Tanto el hombre como la mujer podían solicitar un divorcio⁶. Entre los argumentos que se adujeron para permitirlo sobresalió el liberar a parejas desgraciadas de un lazo infeliz, como también a la liberación, propiamente, de mujeres del poder despótico de su marido. Lamentablemente, con la promulgación del Código Civil en 1804, el trámite de divorcio sufrió mayores restricciones que, si bien ya no se requería una anulación papal, hacían casi igualmente imposible divorciarse⁷. Además, benefició altamente a los hombres en detrimento de las mujeres. Finalmente, en 1816 el divorcio fue abolido, y no volvería a ver la luz hasta 1884.

Teniendo en cuenta que *La Marquesa de Gange* fue publicada en 1813, no es de extrañar su ataque directo contra esta práctica contractual que originalmente carecía de términos definitivos para su cese, estando, por tanto, en consonancia con el actuar revolucionario del momento; y que a pesar de que fuese permitido bajo ciertas condiciones altamente restrictivas por el Código Civil, resultaba igualmente difícil de disolverlo, por lo que prácticamente era como si no existiesen dichas condiciones. Comenta que el pacto matrimonial “solo conserva su fuerza en tanto los cónyuges tengan a bien mantenerlo” (Sade, 2009b, pp. 138-139). Si los cónyuges, o sea, los pactantes, no desean continuar en unión, no debería existir ninguna limitación al deseo de separación, porque a la larga por lo menos uno de los dos termina siendo la víctima. Además, por más forzada sea la unión, esta pierde su fuerza previa. Mantener a dos personas ligadas por esta clase de pacto no garantiza de ninguna manera el éxito de dicho pacto, debido a que este ya habría perdido su razón de ser en el momento en que las partes contractantes no se hallan activamente involucradas. Con un tono ardidado, a través del abate, dice lo siguiente: “La obligación de permanecer bajo el yugo matrimonial cuando no nos ofrece sino espinas me parece tan criminal como los vicios que diezman la población” (Sade, 2009b, p. 139).

En este texto, el Marqués no se ciñe contra el matrimonio en sí mismo, como ya lo ha hecho en *La Filosofía en el Tocador* (1795), donde verborrea, a través de la Señora de Saint-Anges –dirigiéndose a Eugenia–, que es una institución artificial cuya única finalidad es mantener sometido el cuerpo de la esposa, señalando que “tu cuerpo te pertenece solo a ti, y solo tú tienes el derecho de gozarlo y hacer gozar con él a quien se te antoje” (Sade, 2003, p. 53). Su objetivo, en el presente texto, es cuestionar el momento en que un matrimonio se convierte en un abuso y tiranía: en un yugo del cual no se puede escapar.

Ya previamente en el capítulo V había realizado una sátira del pacto marital. Euphrasie es secuestrada por una banda, y su líder, Deschamps, la obliga a firmar un acuerdo en el cual se somete al líder con tal de no ser asesinada (Sade, 2009b, p. 95). En el resto del texto, Sade ridiculiza el uso del acuerdo, ya que este es usado por el abate para supuestamente mostrar la infidelidad de la protagonista, sin tomar en cuenta que una de las partes estaba siendo forzada contra su voluntad a aceptar. A pesar de semejante coacción, se esperaba que Euphrasie siguiese a pie de letra lo “pactado”. Con esto, y en conexión con lo anterior, no puede esperarse que el contenido de un acuerdo impere sobre la voluntad.

5. REPRESENTACIÓN DE LA FEMINIDAD SUMISA

En la Francia Revolucionaria –e incluso antes y en otros lugares geográficos de Europa– la mujer era representada, por la mayoría de grupos intelectuales, como un ser sumiso. De acuerdo con Hunt (en Ariès y Duby, 2005, pp. 49 y ss.), el texto que sirvió de referencia obligatoria para caracterizar a las mujeres fue el tratado intitulado *Del sistema moral y físico de la mujer*, publicado primeramente en el año 1775, y posteriormente en 1783, de Pierre Roussel, médico francés que se inscribía en la línea de –lo que actualmente se podría llamar– la diferenciación de sexo-género, la cual establecía diferencias esenciales constituyentes a cada sexo-género. Es relevante citar una condensación que realiza Hunt:

Estas [diferencias] eran representadas como el reverso del hombre: a las primeras [a las mujeres] se les identificaba por su sexualidad y su cuerpo, mientras que la identidad de los hombres dependía de su mente y energía. El útero definía a la mujer y determinaba su comportamiento emocional y moral. Se creía que el sistema reproductivo femenino era particularmente sensible, y a la mayor debilidad de la materia cerebral sólo aumentaba esta sensibilidad (en Ariès y Duby, 2005, p. 49).

Luego, como indica Hunt (en Ariès y Duby, 2005, p. 50), e igualmente Puleo (1992, pp. 28-29), este discurso científico (y filosófico) continuó siendo reproducido por otros médicos, tales como Pierre Cabanis, colega de Roussel, con su *Relaciones de lo físico y lo moral en el hombre* (1802); Jaques Moreau de la Sarthe, discípulo de Cabanis, con *Historia natural de la mujer* (1803); y G. Jouard con *Nuevo Ensayo sobre la mujer considerada comparativamente al hombre, principalmente en sus aspectos moral, físico, filosófico, etc.* (1804). Como puede notarse, en los años previos a *La Marquesa de Gange*, la mujer era representada de una manera inferior, y por consiguiente sumisa. Su supuesta naturaleza la hacía incapaz de desenvolverse como el hombre. De ahí que en modo alguno sea gratuito el abordaje que el Marqués lleva a cabo en distintas partes del texto. Responde a un momento histórico que negaba darles el mismo espacio a las mujeres en la vida pública, a pesar de los nuevos cambios políticos que había traído consigo la Revolución.

En primer lugar, Sade, mediante una especie de caracterización emocional de las mujeres, alude a que son más sentimentales que los hombres, lo que las coloca en una situación de vulnerabilidad, debido a que se entregan a un hombre sin mayor recato. Una mujer no es capaz de pensar “fríamente” en las consecuencias que pueda tener entregarse a un hombre, sino que actúan de un modo impulsivo. Nótese que estas características no se refieren a un grupo de mujeres, por ejemplo, las de alta sociedad, sino que están siendo consideradas como constitutivas del “ser femenino”.

De modo indirecto se infiere que el hombre no puede ser igualmente sensible, o por lo menos no debería serlo, ya que son descritos como fríos (Sade, 2009b, p. 80). Y esta frialdad es esencial en orden a que los hombres logren mantenerse controlados de sí mismos, y no caer sumisos ante un “ser débil”. El Marqués estaría de acuerdo con Puleo (1992, p. 29) cuando la autora señala que mientras la mujer es definida por el útero en vez del cerebro, el hombre tiene mayor influencia de este último órgano, en detrimento de sus órganos sexuales.

Lo interesante de este abordaje es la internalización de esa supuesta condición a la que se ven sometidas las mujeres. En este texto, salvo una excepción que se verá más adelante, aceptan ser inferiores y vulnerables. Sintomático de lo presente consiste en que el Marqués utiliza como portavoz de esta representación a Madame de Roquefeuille. Es ella la que trae el tema con una gran naturalidad y aceptación, mientras Euphrasie concuerda con ella sin dar alguna oposición (Sade, 2009b, p. 80). E incluso, en otra parte del texto, cuando Alphonse, por instigaciones de su hermano el abate, hace encerrar a su esposa en una torre de su castillo, Euphrasie acepta con tristeza la situación, sin ofrecer mayor resistencia. Y su madre, Madame de Châteaublanc, es encerrada igualmente en otra torre por el abate, sin dar el mayor signo de protesta (Sade, 2009b, p. 146). Solo cuando la vida de Euphrasie llega a correr peligro en el castillo del duque de Caderousse, quien la secuestró, es que la protagonista se niega a respetar la sumisión –en este caso particular– al duque, aunque siempre tratando de llegar, de un modo sumiso, a los brazos de su amado esposo. E igualmente, solo

después de la muerte de Euphrasie, Madame de Châteaublanc se encargó de cuidar a su nieto y perseguir a los asesinos de su hija.

A pesar de que Sade hace uso de unos cuantos personajes femeninos, sus caracterizaciones pretenden ser universales. Responden al discurso médico de la época, por lo que, en buena teoría, ninguna mujer podía ser una excepción. No obstante, como es común en el Marqués, tiende a haber por lo menos un personaje femenino que no encaja con la regla. En el texto es Madame de Donis, examante del abate, depravada, libertina que encubre su ser bajo el recato moral que se esperaba de la mujer (Sade, 2009b, pp. 180 y ss.). En el caso de Madame de Donis, si bien podría ser considerada (desde el discurso médico y desde la reproducción teológica que da cuenta de la maldad en la naturaleza) como un accidente de la naturaleza, o bien como un producto natural (según la concepción de naturaleza del Marqués), lo llamativo consiste en la conveniencia de la presentación de la feminidad sumisa: en orden a mantener su estilo de vida libertino y depravado, ella debe exteriorizar sumisión. Muy pragmáticamente accede a encubrirse con tal velo, lo que de alguna manera u otra refuerza el discurso médico de Roussel.

Lo anterior no significa que el Marqués estuviese a favor de tal representación, ni mucho menos que su reproducción fuese una apología al discurso médico. Por el contrario, es una crítica a cómo eran concebidas las mujeres, ya que sus voluntades como seres autónomos eran negadas. Sade se opone de manera más explícita en otros textos como en *Filosofía en el Tocador*, donde expone que tales concepciones no son más que yugos ideados por la sociedad patriarcal (Sade, 2003, p. 163) para –al modo de Rousseau (1985) en el Libro V de *El Emilio o de la Educación*– asegurarse una sirvienta de por vida en el hogar. El mero hecho de que presente a Madame de Donis ya es un indicador de su crítica. Si se le tomase como un accidente, es un accidente bastante fuerte, porque nada garantiza que no habrá más excepciones al discurso médico. Si se le toma como algo natural, es todavía peor, porque deja entrever que el discurso científico no es universal. De hecho, el Marqués apunta de manera rápida y fugaz que además de la Madame de Donis, “[l]as mujeres de esta especie abundan más de lo que se cree” (Sade, 2009b, p. 180)⁸.

Es interesante la manera en la que el Marqués realiza la representación de la feminidad sumisa avalada por el discurso médico. Hace notorio las nefastas consecuencias que tienen en las mujeres ser catalogadas como “uterinas”, dado que las remite a un estado de dependencia total hacia los hombres. No se les permite ser dueñas de sí mismas, sino que siempre estarán bajo la sombra masculina, y “confinadas a los espacios privados debido a sus supuestos defectos biológicos” (Hunt en Ariès y Duby, 2005, p. 51). Ciertamente existen rasgos hembriles y varoniles, hechos “naturales” que el Marqués no pone en duda. Empero, lo que cuestiona es la absolutización con fines subyugantes de tales rasgos. La sexualidad concibe algunas características sexuales pertenecientes en su mayoría a uno y a otro sexo, pero no se queda solamente en estas características, sino que incluye conjuntamente las proporcionadas por el género, es decir, las construcciones culturales, sociales y psicológicas en torno al sexo. Desde una sexualidad entendida de esta manera, se tiene a un Sade consciente de las construcciones, pero que en modo alguno les llega a dar un estatuto ontológico, y por consiguiente, definitorio y validante de la incapacidad de la mujer de ser autónoma.

6. CONCLUSIÓN

A pesar de que Sade haya sido excluido de los círculos filosóficos, y condenado –hasta cierto punto de manera justa– a errar en el clandestino mundo del vicio y de la depravación, en *La Marquesa de Gange* muestra su manera de tratar algunas concepciones filosóficas que estaban en boga, tales como “naturaleza”, “Dios” y “pacto”. No son meras reproducciones ornamentales para darle algún aire de intelectualidad a su novela. Por el contrario, el Marqués las conoce y las ha reflexionado a tal punto que las ha utilizado en la presente novela de un modo crítico y sutil. No se conformó en ponerlas por escrito, sino que las sometió a un análisis, como lo es el caso del matrimonio como pacto, o bien, el uso analgésico de la religión y Dios en torno al problema del mal, lo cual implicaba tener un conocimiento de la argumentación de la teología de la gracia y de la teodicea.

Asimismo, avanzó notablemente en la crítica al esencialismo del sexo-género que tenía por apoyo un discurso médico; adelantándose a los feminismos del siglo XX que propondrán una revisión de la sexualidad, y por ende, de sus efectos en la conformación de concepciones de sexo-género.

Por tanto, la peculiaridad filosófica del Marqués de Sade consiste en la manera en que despliega tales conceptos. No lo lleva a cabo en tratados ensayísticos, ni mucho menos siguiendo orden geométrico, es decir, de axiomas, postulados, corolarios, entre otros, como lo hizo, por ejemplo, Hobbes y Locke. Sino que los maneja de una manera práctica, debido a que los relaciona con otros tópicos socialmente relevantes como la religión y el matrimonio, a través de una historia, en este caso, recatada pero trágica que es narrada en formato de novela⁹.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Codina, V. (2002). *La Eclesiología desde América Latina*. Verbo Divino.
- Comby, J. (2006). *La historia de la Iglesia. 2. Del siglo XV al siglo XX*. Verbo Divino.
- Dibie, P. (1999). *Etnología de la alcoba. El dormitorio y la gran aventura del reposo de los hombres*. Gedisa.
- Ferrater-Mora, J. (1965). *Diccionario de Filosofía* [Tomo I y Tomo II]. Sudamericana.
- Gorer, G. (1969). *Vida e ideas del Marqués de Sade*. La Pléyade.
- Hobbes, T. (2001). *Leviatán, o de la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Alianza.
- Hunt, L. (2005). La vida privada durante la Revolución Francesa. En P. Ariès y G. Duby (Dirs.), *Historia de la vida privada. Tomo 4. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*. Taurus.
- Locke, J. (1823). Two Treatises of Government. En *The Works of John Locke. A New Edition, Corrected. In Ten Volumes*. (Vol 5). Printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and Son; G. Ofor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co.
- Nietzsche, F. (1975). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza.
- Nietzsche, F. (1986). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Alianza.
- Puleo, A. H. (1992). *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*. Cátedra.
- Roudinesco, É. (2009). *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*. Anagrama.
- Rousseau, J. J. (1985). *Emilio*. EDAF.
- Sade, M. (2011). *Cuentos, Historietas y Fábulas*. EDIMAT.
- Sade, M. (2009a). *Juliette o Las prosperidades del vicio*. Tusquets.
- Sade, M. (2009b). *La Marquesa de Gange*. EDIMAT.
- Sade, M. (2009c). *Las 120 Jornadas de Sodoma*. Gradifco.
- Sade, M. (2008a). *Justine o Los infortunios de la virtud*. Tusquets.
- Sade, M. (2008b). *Los crímenes del amor. Novelas heroicas y trágicas precedidas de una "Idea sobre las novelas"*. Valdemar.
- Sade, M. (2003). *Filosofía en el tocador*. Mestas ediciones.
- Sade, M. (1995). *Los infortunios de la virtud*. Edicomunicación.
- Solano-Fallas, A (2019). *Crítica al contrato sexual implícito en el contractualismo clásico desde la filosofía del Marqués de Sade* [Tesis de Maestría en Filosofía inédita]. Universidad de Costa Rica.

NOTAS

- 1 Relevante aclarar, al menos para mi persona, que este texto fue resultado de uno de los varios materiales paralelos que escribí en el marco de mi investigación para optar al grado de maestría, la cual versaba sobre la *Crítica al Contrato Sexual implícito en el Contractualismo Clásico desde la Filosofía del Marqués de Sade*, en Posgrado de Filosofía de la Universidad de Costa Rica (Solano-Fallas, 2019).

- 2 La teología de la gracia, la cual debe su origen al protestantismo, hizo su entrada en Francia de dos maneras. *A)* En un primer momento, el protestantismo llegó a Francia particularmente gracias Jean Calvin (1509-1564), que si bien compartió puntos con Lutero, en otros se separó. A lo que nos respecta, el tema de la gracia fue uno de esos puntos que tuvieron en común, y que se expandió entre los hugonotes. Si bien lo hugonotes fueron, en repetidas ocasiones, cruelmente reprimidos por los católicos (incluyendo a la monarquía francesa), sus ideas permearon el ambiente cultural religioso, a tal punto que el Concilio de Trento hace referencia a este tema, lo cual lleva al segundo momento de entrada a Francia de esta teología.
- B)* El Concilio de Trento –que se desarrolló entre 1545 y 1563 debido a constantes interrupciones– es la respuesta ante la crisis que el protestantismo estaba causando, ya que “el aspecto de reacción frente al protestantismo es el que prevalece” (Codina, 2002, p. 73). Su prioridad no fue dialogar y llegar a puntos de convergencia, sino establecer dogmáticamente sus axiomas de fe; especialmente en aquellos temas que no se prestaban tanto para polémica, puesto “que solo quiso tratar temas donde hubiera unanimidad” (Codina, 2002, p. 73). No obstante, dada la impronta protestante a nivel cultural religioso, no solo francés, sino europeo en general, hubo temas que el mismo Concilio adoptó; uno de los cuales fue la gracia: “Si alguno dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios [...] sin la gracia divina que viene de Cristo Jesús, sea anatema” (“Sobre la justificación” citado en Comby, 2006, p. 33). Si bien al inicio hubo ciertas reticencias de parte de la monarquía francesa, su aceptación acaeció oficialmente hasta el siglo XVII. De este modo, en Francia, y en Europa en general, la gracia queda –por decirlo de esta manera– católicamente justificada. De ahí que a pesar de ser de cuño protestante, halle amplia cabida en el catolicismo tridentino.
- Cuando se aviene el siglo XVIII –y principios del siglo XIX–, a pesar de los movimientos anti-religiosos consecuentes de la Revolución Francesa, esta teología ya formaba parte del ambiente cultural religioso de la Francia del Marqués.
- 3 El término fue acuñado por Leibniz en 1710 con su obra intitulada *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Posteriormente, el término *teodicea* se generalizó cuando otros filósofos intitularon sus obras que versaban sobre el mal y Dios como *teodiceas*. Además de darle tales títulos a las obras, podemos añadir con Ferrater-Mora (1965, p. 773, tomo II), que la teodicea llegó a ser una disciplina especial dentro de la teología natural, para muchos autores de tendencia neoescolástica en los siglos XIX y XX.
- 4 Estas historias originalmente formaron parte, junto con las novelas de *Los Crímenes del Amor* (Sade, 2008b), de un proyecto en el que pretendía presentar una historia alegre y/o pícara, seguida de una novela seria o trágica. Según informa Mauro Armiño (en Sade 2008b, p. 11, Prólogo), el proyecto cambia: pasa a querer ubicar en un lado a las novelas trágicas, y en otro lado las historias. Finalmente, decide quedarse con las novelas trágicas en la edición de *Los Crímenes del Amor* (1800). Será Maurice Heine quien edite, en 1926, tales historias bajo el título por el cual actualmente las conocemos. Por su parte, Roudinesco (2009, p. 78, Nota #1) argumenta que el motivo de separación de textos se debió a que con *Los Crímenes del Amor*, Sade quería públicamente desvincularse de la autoría de sus obras clandestinas. Recuérdese que *Los Crímenes del Amor* fue publicada reconociéndola como propia, por lo que quería proyectar otro Sade distinto al autor de las infames obras clandestinas.
- 5 Harto conocido es que el matrimonio, al ser por conveniencia, en modo alguno implica necesariamente que hubiese amor de parte de los contractantes; en especial si el matrimonio era concertado por las familias. Siguiendo a Dibie, la carencia de amor era un asunto que se manifestaba hasta en la disposición de las habitaciones del hogar. Al respecto comenta que “La disposición de los apartamentos separados en las residencias de la alta sociedad demuestra que las relaciones matrimoniales no implicaban por fuerza relaciones amorosas” (Dibie, 1999, p. 95).
- 6 En 1792, la Ley de divorcio establecía varias causas: “La demencia; la condenación de uno de los cónyuges a penas afflictivas e infamantes; los crímenes, sevicias o lesiones graves de uno de ellos hacia el otro; la conducta pública desordenada; el abandono al menos durante dos años; la ausencia sin noticias por lo menos durante cinco años, la emigración” (citado por Hunt en Ariès y DUBY, 2005, p. 38). Asimismo, se permitía el divorcio por mutuo acuerdo después de un período de cuatro meses máximo, o bien seis meses si se trataba de una reconciliación fallida.
- El costo del divorcio fue bajo, por lo que no se convirtió en un privilegio para los más pudientes. Conforme a las estadísticas que cita Hunt (en Ariès y DUBY, 2005, p. 39), en el período 1792-1803 se tramitaron 30 000 divorcios, siendo la primera causa principal el abandono y la ausencia; la segunda, el intento fallido de reconciliación.
- 7 Las causas del divorcio eran asimétricas: el adulterio era concedido sin mayor problema al hombre, pero la mujer solo podía solicitarlo si el marido lo cometía en el hogar. Si la mujer era hallada culpable, sería condenada a dos años de cárcel, mientras el hombre ningún año. Si el divorcio era por mutuo acuerdo, “el marido debía tener por lo menos veinticinco años; la mujer debía estar entre los veintiuno y los cuarenta y cinco; el matrimonio tenía que haber durado entre dos y veinte años; y era necesario obtener el permiso de los padres” (Hunt en Ariès y DUBY, 2005, p. 39).
- 8 Así como abundan esta clase de mujeres, también continuaron abundando tratados médicos de la misma línea después de la muerte de Sade, por ejemplo el de Julien-Joseph Virey en 1823, intitulado *Sobre la Mujer en sus aspectos fisiológico, moral y literario* (Puleo, 1992, p. 28).
- 9 En *La Marquesa de Gange*, Sade incurre en una inconsistencia, no grave, pero que podría tomarse como descuidada. Es respecto de la descripción del Marqués de Gange. Al inicio de la novela lo presenta como un hombre recto, educado,

tierno y amoroso con su esposa, aunque altamente propenso a los celos inducidos perversamente por su hermano el abate. En todo el texto es claro cómo Alphonse, sin intención malignamente concebida, se deja manipular ciegamente por las falsas instigaciones de su hermano Théodore, e incluso posteriormente también por su otro hermano, el caballero de Gange. De este modo, el Marqués de Gange es una simple pieza de peón en los 11 de los 12 capítulos de la novela.

No obstante, en el último capítulo, Sade añade un elemento que anteriormente no era previsible en la personalidad descrita de Alphonse. Estando Euphrasie en el lecho de muerte, a raíz principalmente del veneno que la obligó ingerir el abate, y en casi nulo grado por las estocadas no-mortales infligidas a su persona por el caballero, el Marqués de Gange se muestra altamente indiferente, y le solicita que revoque una confesión pública realizada por la Marquesa en Aviñón respecto de un testamento, a lo cual la protagonista se niega. En este momento Sade hace decir a su narrador lo siguiente: “El miedo a despertar sospechas impidió al marqués insistir en sus peticiones y, temiendo incluso que pudiera leerse en su alma el secreto que tenía tanto interés en ocultar, partió, no sin asegurar que su mujer no estaba tan grave como creían y que él tardaría en regresar; pero no volvió a aparecer” (Sade, 2009b, p. 245).

¿Cuál secreto? En ningún momento previo al capítulo 12, ni en lo que resta al propio capítulo 12, el Marqués hace algún tipo de aclaración sobre qué quiso decir con lo anterior. ¿Cuál sería este secreto? ¿Acaso que a pesar de ser un buen esposo, por lo menos el tiempo en que vivió feliz con Euphrasie, era igualmente un hombre malo? ¿Estaba su maldad en potencia? Si tuviese que juzgar única y exclusivamente por este párrafo, la actitud fría del Marqués de Gange parece no haberse debido, en última instancia, a la ponzoñosa actividad del abate, sino a que estaba inmerso, de alguna manera, en el juego macabro de destrozarse a Euphrasie. Sin embargo, son cuestiones que no se pueden resolver, ya que el mismo texto no lo permite. Lamentablemente pareciera que el Marqués quiso añadir algo de dramatismo al final de la historia, con el fin de alcanzar un clímax álgido, por cuanto después de la muerte de Euphrasie acaece la “venganza celeste” (Sade, 2009b, p. 250) en donde cada uno de los pérfidos hermanos muere, ya sea de un modo “kármico”, como en un accidente, o por asesinato. A pesar de este clímax, la descripción y actitud previa de Alphonse, conduce a considerar que Sade ha incurrido en una inconsistencia que no subsanó, o por lo menos que no se percató, a pesar de que fue un texto que publicó bajo su autoría, por lo que se supondría un mejor trabajo editorial de su parte, ya que no se trataba de un texto clandestino.