

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

CRÍTICA AL CONTRATO SEXUAL IMPLÍCITO EN
EL CONTRACTUALISMO CLÁSICO DESDE LA
FILOSOFÍA DEL MARQUÉS DE SADE

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del
Programa de Estudios de Posgrado de Filosofía para
optar al grado y título de Maestría Académica en
Filosofía

ANDRÉS SOLANO FALLAS

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2019

Dedicatoria

Debido a que duré varios años redactando esta tesis, será una dedicatoria larga, por lo que conviene seguir el método geométrico del modelo hobbesiano, es decir, realizar una agrupación de entes según parámetros de afectividad y grados de parentesco.

Familia humana. Siendo así, primeramente se la dedico a mi joven madre, Francella, por el apoyo, amor, comprensión, guía y paciencia, entre otras más; quien además posibilitó mis estudios teológicos y filosóficos, entre otros. En segundo lugar lo comparten mis hermanos: mi hermana Franciny, por la paciencia de tener que soportar la levedad de mi ser; a mi hermano Toño, quien es casi como mi hijo. En tercer lugar, a mi única abuela, Julieta, que es como una segunda madre, quién siempre estuvo pendiente del avance de esta tesis. En cuarto lugar –no porque sea menos importante, sino en este orden fue como llegó a mi vida–, está la colocha, Karol, quien ha sabido existir con el producto histórico de mi existencia.

Familia no-humana. Sé que no tienen la capacidad para leer esto, pero igual quiero hacer constar el apoyo que su afecto me brindó. En primer lugar a los únicos amos y señores/señoras del universo, al cual todo mísero humano debe pleitesía, ya que no somos más que sus esclavos... mis gatos: el veterano de **Chaos**, fiel amigo y compañero desde mis tiempos de estudiante hasta docente, cuya enfermedad me obligó a darle fin a sus gratos días de compañía y amor; la Señora **Machi Ávila** (cc. Muñeca; más peligrosa que el Sr. Ávila), quien con su mirada matadora aniquilaba a cualquiera; mis gemelos **Korn y Peyi III, hijos de Ela** que vinieron a llenar un vacío que tenía; las hermanas cocaleñas **Juliette y Justine De Sade**, quienes me vinieron a dar más calor en el Puerto; y mi amado **Copelio Bodoque** cuya partida en mis brazos todavía lloro. También a las gatas de mi hermana: la dulce y pegostre **Geminy**; **La Osiris** que ya no nos acompaña; y la nueva miembro de las montañas de Aserri, **Xibalbá**. Y para hacerla aún más larga, a diosito **Muri** cuyo cáncer le ganó, y a las lamentablemente jamás encontradas **Peyi II** y **Smoockey**.

En segundo, debo mencionar a los seres que son una ternura de cuatro patas con este esclavo... mis perros: a mí querida **Mafalda** por su sobreprotección y cariño; a **Lúcia Lucrecia** (c.c. Lulu) que me dio más de un abrazo perruno cuando lo ocupé... y a la pequeña gran máquina de guerra que tantos años de servicio dio: **Aquiles Epicuro** el pincher, a quien también lloro, pero que me alegra saber que descansa debajo del palo de mango del Cocal, cuyos frutos adoraba comer. Finalmente, a los últimos nuevos integrantes, que son una dulzura pero igualmente unas mini-máquinas de guerra, los hermanos pincher, **Aquila Behemoth y Leviatán Cuzco Aquiles II** (c.c. Cuzco).

Agradecimientos

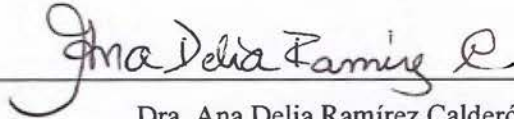
Con especial mención a Álvaro por su gran amistad, apoyo y paciencia, tanto cuando fui su estudiante y asistente en el Posgrado de Filosofía, como después de que me hice colega. Gracias por guiarme en esta tesis, como también en otros temas.

En segundo lugar, a mis asesores, Leticia y Manuel, por haber tenido la amabilidad de ser parte de este proceso académico. En el caso de Manuel, nuevamente gracias, dado que está es la segunda vez que es parte de mi comité asesor.

En tercer lugar, a Juan Diego por creer en mí, y motivarme constantemente a publicar artículos, como también por sus enriquecedoras y elocuentes clases magistrales.

En cuarto lugar, a Giovanni Ramírez Salas, compañero de luchas sindicales. Esta tesis se produjo en algunos momentos duros y difíciles; su apoyo y amistad fueron incondicionales.

“Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Maestría Académica en Filosofía.”



Dra. Ana Delia Ramirez Calderón

Representante del Decano Sistema de Estudios de Posgrado



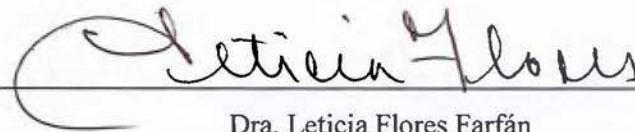
Dr. Álvaro Carvajal Villaplana

Director de Tesis



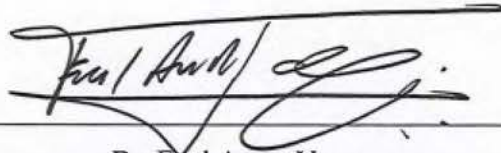
Dr. Manuel Triana Ortiz

Asesor



Dra. Leticia Flores Farfán

Asesora



Dr. Eval Araya Vega

Representante del Director del Programa de Posgrado de Filosofía



Andrés Solano Fallas

Candidato

Tabla de contenidos

Hoja de título	i
Dedicatoria	ii
Agradecimientos	iv
Hoja de aprobación	v
Tabla de contenido	vi
Resumen en español	viii
Resumen en lengua inglesa (Abstract)	ix
Lista de abreviaturas y siglas	x
Introducción	1
Preludio	1
Breves apuntes formales sobre la investigación	2
1. Conceptualización del Contrato Sexual	7
2. Sobre el contractualismo clásico y la valoración de Sade	13
2.1. Breves antecedentes histórico-filosóficos del contractualismo clásico	13
2.2. Síntesis del contractualismo y comentarios desde el contrato sexual	15
2.3. Valoración negativa sadeana del modelo contractual	21
3. Antropologías contractuales y Sade	27
3.1. Concepciones lockeanas sobre los hombres y mujeres	28
3.2. Concepciones rousseauianas del <i>Discurso</i> sobre los hombres y mujeres	31
3.3. Concepciones rousseauianas de <i>El Contrato Social</i> sobre los hombres y mujeres	34
3.4. Problematización desde el concepto de “naturaleza física” de Sade	35
4. Cuestionamiento al matrimonio y a la maternidad como mecanismos de exclusión y sumisión del contrato sexual	48
4.1. Aspectos generales de los mecanismos de exclusión y sumisión	49
4.1.1. Matrimonio como mecanismo de exclusión y sumisión	53
4.1.2. Maternidad como mecanismo de exclusión y sumisión	56
4.2. Matrimonio en Locke	57
4.3. Maternidad en Locke	61
4.4. Matrimonio en Rousseau del <i>Discurso</i>	63
4.5. Maternidad en Rousseau del <i>Discurso</i>	65
4.6. Matrimonio y maternidad en Rousseau de <i>El Contrato Social</i>	66
4.7. Matrimonio desde Sade	69
4.8. Maternidad desde Sade	79

5. Sinsentido de los presupuestos del contrato sexual del contractualismo	89
5.1. Primer presupuesto: Esencialismo	89
5.2. Segundo presupuesto: Dicotomía Público-Privado	92
5.3. Sinsentido del esencialismo lockeano y rousseauniano desde Sade	96
5.4. Sinsentido de la dicotomía público-privado lockeana y rousseauniana desde Sade	103
Conclusión	115
Referencia bibliográfica	118

RESUMEN EN ESPAÑOL

El objetivo de la presente tesis, consiste en criticar aspectos de la teoría del contrato sexual que se encuentran implícitos en los planteamientos filosóficos del contractualismo clásico, particularmente el de Locke y Rousseau, desde la filosofía del Marqués de Sade.

La teoría del contrato sexual fue concebida por Carole Pateman, quien argumenta que en el contractualismo clásico existen unos puntos teóricos que conducen no solamente a la exclusión de las mujeres del pacto fundante, sino también a su sumisión. Dichos puntos son las concepciones antropológicas que sostenían los contractualistas respecto de los hombres y mujeres; como también de una serie de mecanismos de exclusión y sumisión, y presupuestos que de algún modo u otro, se encuentran en sus planteamientos.

En esta tesis, se procede a explicar en qué consisten teóricamente los planteamientos, a la vez que se muestra cómo se hallan presentes en las obras seleccionadas de Locke y Rousseau, en orden a emprender la crítica desde Sade. Esta crítica inicia con una problematización de las concepciones de hombre y mujer, desde el concepto de “naturaleza física”; seguida de un cuestionamiento a los mecanismos de exclusión y sumisión utilizados por Locke y Rousseau, a saber, el matrimonio y la maternidad; para finalizar con el sinsentido que tienen, desde Sade, los presupuestos del Esencialismo y de la Dicotomía Público-Privada.

RESUMEN EN LENGUA INGLESA
(ABSTRACT)

The objective of this thesis is to criticize aspects of the theory of the sexual contract that are implicit in the philosophical approaches of classical contractualism, particularly that of Locke and Rousseau, from the philosophy of the Marquis de Sade.

The theory of the sexual contract was conceived by Carole Pateman, who argues that in classical contractualism there are some theoretical points that lead not only to the exclusion of women from the founding pact, but also to their submission. These points are the anthropological conceptions that contractualists held about men and women; as well as a series of mechanisms of exclusion and submission, and assumptions that in some way or another, are in their approaches.

In this thesis, we proceed to explain the sexual contract aspects, while showing how they are present in the selected works of Locke and Rousseau, in order to undertake criticism from Sade. This criticism begins with a problematization of the conceptions of man and woman, from the concept of "physical nature"; followed by a questioning of the mechanisms of exclusion and submission used by Locke and Rousseau, namely, marriage and motherhood; to end with the nonsense that, from Sade, have the assumptions of Essentialism and the Public-Private Dichotomy.

Lista de Abreviaturas y Siglas

Obras de Locke y Rousseau

Locke, §	<i>Segundo tratado sobre el gobierno civil</i> Dado que se está utilizando solo una fuente principal de Locke, el propio apellido funge como sinónimo del título de la obra en cuestión; a veces seguido del símbolo de “parágrafo” para indicar un número de algún parágrafo en cuestión
Discurso	<i>Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres</i>
C.S.	<i>El Contrato Social</i>

Obras de Sade

CHF	<i>Cuentos, Historietas y Fábulas</i>
Las 120	<i>Las 120 jornadas de Sodoma</i>
1er Justine*	<i>Los infortunios de la virtud</i>
2da Justine*	<i>Justine o los infortunios de la virtud</i>
N. Justine*	<i>La Nueva Justine o las desgracias de la virtud</i> *Debido a que estas tres obras son básicamente una versión ampliada de la misma trama, se tiende utilizar <i>1er</i> y <i>2da Justine</i> cuando se hace referencia conjuntamente a las dos primeras versiones; o indicar “tres versiones de Justine” cuando se remita a las tres
F. Tocador	<i>Filosofía en el tocador</i>
Notas	<i>Notas a “Los días en Florbelle”</i>
Msa. Gange	<i>La Marquesa de Gange</i>

Introducción

Preludio

Esta investigación es producto de una admiración a una corriente filosófica, aunado a un doble interés, uno temático y otro por un literato particular, y quizá como una forma de llenar un vacío académico. Con esto quiero decir, que en mis años de estudiante de grado quede carente de mayor conocimiento de las filosofías feministas, ya que solo hay un curso sobre estas filosofías, “Seminario sobre temas feministas”, impartido por la docente Karla Vargas, el cual generó en mi la preocupación y cuestionamiento de porqué mi formación filosófica no tuvo como eje transversal las corrientes filosóficas feministas. Uno de mis intereses temáticos de aquel momento era la corriente contractual, particularmente Hobbes, Locke y Rousseau, cuyas ideas igualmente me impresionaron, por conservar todavía cierto grado de vigencia y adaptabilidad. El otro interés respecto del literato, es indudablemente Sade, cuyos primeros textos que leí fueron *Filosofía en el Tocado* y *Las 120 jornadas de Sodoma*, que no solamente me sorprendieron por su agudeza descriptiva sexual, sino también por las ideas materialistas e ilustradas que contenían, el grado de fluidez con que las expresa por medio de sus personajes. En cuanto al vacío académico, este consistiría en que consideraba, por un lado, inaudito que no se estudiase temas como el contractualismo incorporando (de manera medular, y no auxiliar dispensables) las críticas y aportes feministas, y por otro, que Sade no fuese incluido como filósofo indispensable por estudiar en los cursos de filosofía moderna.

Tiempo después, tuve la oportunidad de ensayar, en una breve investigación (inédita), una primera “mezcla” de todo lo anterior en un curso de posgrado, “Filosofía Moderna: epistemología y dominio”, impartido por el ex Vicerrector de Docencia, Bernal Herrera. Sin embargo, lo que actualmente se leerá y analizará es producto de una profundización mayor –que claramente incluye más que las dos obras del Marqués antes citadas– de aquella primera versión inédita, y por consiguiente, fruto de reflexiones que se remontan a los años de grado, pero que se enriquecieron con el pasar de los años, a medida que se tenía mayor contacto con

textos feministas, entre otros. Finalmente, a este nuevo producto, cabe añadir la influencia que ejerció sobre mí los temas de diversidad sexual, mediante el aporte y conversaciones que sostenía, tanto en los años de grado como de posgrado, con el docente (y ExDirector del Posgrado de Filosofía) Álvaro Carvajal.

Breves apuntes formales sobre la investigación

Tanto a partir del título de este trabajo de graduación, como de lo expresado en el preludio, el tema a exponer versa sobre la crítica a los planteamientos antropológicos, presupuestos teóricos y mecanismos contractuales lockeanos y rousseauianos que conducen a la sumisión-exclusión de las mujeres, de acuerdo a la teoría feminista del contrato sexual, desde la filosofía contenida en la obra literaria del Marqués de Sade.

En este sentido, el problema principal de la investigación se enuncia en los siguientes términos: ¿Cuál es la crítica que se entabla desde la filosofía del Marqués de Sade, a los temas centrales del “contrato sexual” implícitos en los planteamientos antropológicos, presupuestos teóricos y mecanismos contractuales en Locke y Rousseau que conducen a la sumisión-exclusión de las mujeres, y construcciones fijistas de sexo-género?

Por consiguiente, el objetivo general de la investigación consiste en criticar los temas centrales del “contrato sexual” implícitos en los planteamientos antropológicos, presupuestos teóricos y mecanismos contractuales de las versiones de Locke y Rousseau, utilizando como punto de referencia la filosofía del Marqués de Sade, con lo cual se evidenciará las fallas argumentativas lockeanas y rousseauianas respecto de la sumisión-exclusión de la mujeres y las construcciones sexo-genéricas fijistas.

Para efectuar lo anterior, este trabajo se enmarca bajo una metodología descriptiva-analítica, de fuentes primarias y secundarias. De manera general, en primer lugar, se describen y analizan conceptos claves 1) de la teoría del contrato sexual, 2) de los planteamientos antropológicos contractuales, y sus respectivos presupuestos y

mecanismos, y 3) de la filosofía del Marqués de Sade. En segundo lugar, se procede a analizar los presupuestos teóricos, antropológicos y los mecanismos del contrato sexual, según se presentan en los planteamientos contractuales de Locke y Rousseau, a través de las críticas, cuestionamientos y oposiciones que se encuentran en la obra de Sade.

De esta manera, se procede primeramente a conceptualizar la categoría de “contrato sexual”, para la comprensión de la sumisión y exclusión de la mujer, dado que es el punto temático a criticar en Locke y Rousseau desde Sade. Seguidamente se expone una síntesis del contractualismo clásico, junto a la valoración negativa que poseía Sade al respecto. En tercer lugar, se problematiza desde la filosofía sadeana las concepciones antropológicas de Locke y Rousseau; previamente se desarrolla una explicación de las mismas. Luego, se continúa con el cuestionamiento desde Sade al matrimonio y a la maternidad, dos mecanismos de exclusión y sumisión de la teoría del contrato sexual, que encuentran presentes en las obras lockeanas y rousseauianas. Por último, se aborda el sinsentido que tendría desde el Marqués, dos presupuestos del contrato sexual en Locke y Rousseau, a saber, el esencialismo y la dicotomía público-privada.

En lo que concierne a las fuentes primarias, estas se pueden catalogar en dos tipos: las principales y las complementarias. Dentro de las principales, se seleccionaron tomando en consideración la importancia histórica y la significatividad que tienen en el pensamiento filosófico (por lo menos occidental); mientras que las complementarias –como su catalogación indica– se escogieron por el grado de aportación a la temática en cuestión, ya fuese que supliere algún elemento teórico, o que mejorase la comprensión de lo que se estuviese tratando.

Para la teoría del contrato sexual, la fuente principal ha sido la obra pionera de Carole Pateman, *El Contrato Sexual* (1988), ya que este texto fue el que dio inicio, por un lado, a la reflexión feminista de que en Sade se encuentra no solamente una crítica de carácter feminista, sino que su filosofía es útil para cuestionar a los contractualistas. Por otro lado, a que la filosofía contractual no puede estudiarse sin tener como eje transversal el feminismo. De manera complementaria se utilizó obras

de Calvo (2013), Lagarde y de los Ríos (2005), Molina-Petit (1994), Amorós (1997), Cavana y Cobo-Bedia (en Amorós, 2000), Puleo (1992), Foucault (1990b), entre otras más, que de algún modo u otro, permitieron perfilar mejor la teoría del contrato sexual en general, o bien de críticas puntuales a Locke y Rousseau.

Con la corriente contractual, las fuentes primarias para la investigación son dos textos de Rousseau y uno de Locke; los tres de gran transcendencia para la historia de la filosofía moderna. De Rousseau, se ha utilizado el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1754) y *El Contrato Social* (1762); y de manera complementaria el *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), el *Emilio o de la educación* (1762), y *Julia o la Nueva Eloísa* (1760). Se ha escogido el *Discurso* de 1754 y *El Contrato Social* como fuentes primarias principales debido, en primer lugar, a su resonancia histórico-filosófica, y en segundo lugar, por exponer en ellos sus teorías contractuales de la manera más precisa y acabada. Los otros textos complementarios no son objeto de análisis en la presente investigación, no obstante, se les toma en consideración según el aporte que pueden brindar para la comprensión de la teoría contractual en Rousseau. Con Locke, dado que su pensamiento ha trascendido histórico-filosóficamente gracias a su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690), y es en este en el que se halla su exposición sobre presupuestos teóricos y antropológicos contractuales, dicho texto es la fuente primaria principal. Se complementa con otras series de textos (algunos fragmentarios, otros de carácter de borradores) contenidos en *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil* (Locke, 2011; edición de Rodríguez-López y Fernández-Peychaux). En suma, se escogieron los tres textos contractuales como fuentes primarias principales (los dos de Rousseau y el de Locke) por considerar que estos son representativos de los presupuestos teóricos, antropológicos y mecanismos, tanto de la corriente contractual en general, como en particular de los pensamientos de cada autor. En cuanto a Hobbes, a pesar de que su planteamiento contractual no es objeto directo de análisis en la investigación, por constituir una excepción al contrato sexual, cabe indicar que en la medida que resulte necesario, la obra que se ha tomado como representación de su pensamiento es *El Leviatán. o de la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*.

En lo que respecta a Sade, solamente se cuenta con obras primarias principales, debido a que se realizó una selección de su *corpus* literario-filosófico. Las obras seleccionadas abarcan mínimo unas dos décadas y media de producción. Algunas fueron reconocidos como propias y publicadas en vida, otras publicadas clandestinamente en su tiempo pero sin reconocer su autoría, así como otras cuya autoría es reconocida pero que se conocieron póstumamente, ya sea porque se le perdió al Marqués o bien porque le fue decomisada. Esta selección tiene la finalidad de mostrar y comprender el desarrollo de los conceptos y temas, que servirán para la posterior crítica a los contractualistas respecto del contrato sexual implícito en sus planteamientos. Se presentan a continuación los nombres de las obras ordenados cronológicamente, según su posible redacción y/o publicación en vida: *Cuentos, Historietas y Fábulas* (1785), *Las 120 jornadas de Sodoma* (1785), *Los infortunios de la virtud* (1787), *Justine o los infortunios de la virtud* (1791), *Filosofía en el tocador* (1795), *La Nueva Justine o las desgracias de la virtud* (1797), *Notas a "Los días en Florbelle"* (1806-1807), y *La Marquesa de Gange* (1813). Como puede observarse, en la selección también se ha procurado incluir no solamente textos que hicieron su resonancia histórico-filosófico-literaria, sino también otros menos conocidos.

En relación a las fuentes secundarias, *grosso modo*, se han utilizado (en la medida de lo posible) análisis filosóficos vinculados al feminismo, al contractualismo y al Marqués de Sade. Del feminismo, cabe mencionar con principal énfasis a las feministas españolas, gracias a que sus textos han sido valiosos para comprender cómo en el contractualismo clásico se evidencia los presupuestos y mecanismos de la teoría del contrato sexual. En cuanto al contractualismo, se ha valido de textos tanto generales como específicos que aborasen alguna temática o concepto clave del contractualismo en general o de manera particular en Locke y Rousseau. Para Sade, se ha utilizado tanto biografías que muestren posicionamientos filosóficos, como textos que tratasen aspectos importantes de su pensamiento, tales como lo erótico, lo político, lo natural, entre otros, e igualmente, otros que hiciesen hincapié a su concepción de la mujer.

Por último, valga indicar que cuando se haga mención del contractualismo clásico, se referirá particularmente a las posturas de Locke y Rousseau, debido a que —como señala la misma Pateman, y también Molina Petit (1994), Amorós (1997) y otras (en Amorós, 2000)— son los que reproducen la sumisión y exclusión femenina que Pateman critica al hacer uso de su categoría “contrato sexual”. En el caso de Thomas Hobbes, su filosofía no deja entrever un contrato sexual subyacente, según se explica ampliamente en Solano-Fallas (2017). No obstante, se le tomará en cuenta de manera limitada, según convenga en la investigación.

1. Conceptualización del Contrato Sexual

La investigación versa sobre una crítica desde el pensamiento del Marqués a los planteamientos del contrato sexual en los contractualistas Locke y Rousseau, por lo que resulta comprensible e importante, abordar en qué consiste el contrato sexual. Para ello, se toma por texto base el trabajo pionero de Carole Pateman, *El Contrato Sexual*, publicado originalmente en 1988, en el cual acuña la categoría de “contrato sexual”.

Expresando lo anterior, el “contrato sexual” es una categoría que expone una relación que, ubicada dentro del contractualismo clásico, establece una diferenciación supuestamente natural basada en la división sexual, cuyo carácter es subordinativo. Su objetivo primordial es explicar y justificar teóricamente el sometimiento de las mujeres al dominio de los hombres (Pateman, 1995, p. 11). Esta relación plantea que las mujeres no tienen libertad dentro de la sociedad, puesto que ellas fueron excluidas de los míticos pactos originales que los contractualistas idearon como nuevo discurso para fundamentar el orden social. Cabe señalar que tampoco tuvieron libertad en el estado de la naturaleza o estado natural, debido a que su supuesta naturaleza no las dotó como seres capaces de libertad (Pateman, 1995, p. 15).

Lo anterior permite apreciar que hasta cierto punto el término “contrato” en la categoría “contrato sexual” resulta ser un oxímoron, dado que las mujeres no pueden pactar sobre su condición de subordinación y subyugación, en tanto que “naturalmente” se suponen que son inferiores y por consiguiente, incapaces de pactar. Como afirma Pateman, “[e]l contrato social es una historia de libertad, el contrato sexual es una historia de sujeción. [...] La libertad civil es un atributo masculino y depende del derecho patriarcal” (1995, p. 10 y 11 respectivamente). A ellas les es dado un “sitio” que, como se expondrá en el desarrollo de la investigación, corresponde supuestamente con “su” naturaleza. En determinadas circunstancias, lo único en que se les permite supuestamente “pactar” es sobre asuntos sexuales, empero, el presupuesto de fondo es que lo sexual no es político y

lo político es asexual; por consiguiente, no estarían entablando —en sentido estricto— un contrato, ya que para hacerlo se requiere ser contractante.

Ello no significa que en los asuntos sexuales (a pesar de no ser políticos) se le confiriera a la mujer un espacio real, aunque reducido, para pactar. En los asuntos sexuales, las mujeres tendían a ser desposeídas, en términos reales, de la potestad para pactar, aunque formalmente se esperaba que firmasen lo que se pactara. Tómese de ejemplo el matrimonio. Muchas mujeres europeas de los siglos XVII y XVIII, particularmente las de clase noble o de un alto *status* económico, eran casadas sin tener mucha opción sobre quién sería su futuro cónyuge de por vida. Como comenta Calvo (2013, p. 11), “[e]l amor o la inclinación personal no contaba para nada en el establecimiento del matrimonio: se trataba de un contrato en el cual la opinión de los interesados no entraba en juego”. Ésta decisión que marcaría el futuro de sus vidas, era tomada usualmente por el padre de familia, es decir, por alguien que efectivamente era considerado contractante, que pactaba sobre la vida de un ser que no podía contractar por ser “naturalmente” incapaz (en el caso de la mujer), o bien sobre la vida de un ser que si bien poseía las facultades necesarias para hacer un contrato, dependía de la autoridad ajena (el caso de un hombre, como un hijo) (cf. Pateman 1995, p. 79). Un ejemplo de esto se puede encontrar en la esposa del Marqués de Sade: el matrimonio entre él y Renée-Pélagie Cordier de Launay de Montreuil fue concertado entre los padres de las familias respectivas (Armiño en Sade, 2003b, p. xxiii-xxiv; Bloch, 2013, p. 139; Gorer, 1969, p. 25-26; Phillips, 2005, p. 3-4).

Siendo así, en principio la mujer no podría pactar, aunque a veces había ciertos contratos matrimoniales que podían depender de una mujer por dos vías, siempre y cuando fuese considerada bajo el rol de la madre¹. La primera vía es la influencia

¹ Lagarde y de los Ríos (2005, p. 386) comenta que parte de la definición patriarcal de la mujer, ha consistido en considerarla madre, es decir, la mujer es la que es madre, ya que por medio de la maternidad ocupa funcionalmente un lugar en el orden social —desde el contrato sexual, este lugar se halla en la esfera privada, como se verá más adelante—; debido a que la mujer (pensada como categoría) es “una institución histórica, clave en la reproducción de la sociedad, de la cultura y de la hegemonía” (2005, p. 376). En el caso que nos ocupa, se anotó que la mujer en general no podía pactar, ya que por su mero ser no posee la potestad; aunque existía ocasiones, como las que se explicarán en el texto, en que podía hacerlo, para lo cual era necesario que —utilizando terminología aristotélica— que pasase de ser mujer en potencia a mujer en acto, ya que de esta manera se le otorga algún tipo de visibilización social (aunque siempre subordinada).

que la madre pudiese tener sobre el padre, y la disposición de éste a seguir los consejos de su esposa. La segunda vía era directa, cuando el padre había fallecido, y no había ninguna figura masculina que pudiese hacerse cargo. Con estas dos vías brevemente esbozadas, puede apreciarse que es una mujer la que pacta el matrimonio, pero no es la mujer que va a ser afectada directamente. Por ejemplo, como retrata la película *The Duchess* (2008) –inspirada en una historia real–, en el caso de Lady Georgina Spencer su matrimonio fue arreglado entre el Quinto Duque de Devonshire, William Cavendish, (con quién se desposa) y la madre de Georgina, Margaret Georgina Poyntz, condesa Spencer. Los ejemplos de éste tipo abundan, mostrando una realidad de la época, a saber, que las mujeres a veces eran la mercancía, más no las contratantes: eran otras mujeres las que decidían sobre su breve mercantilización. Empero, por más que se basase en principios contractuales, el matrimonio quedaba fuera de ser un asunto político, por ende público. Ciertamente podía influir en la esfera pública, como en el caso de los matrimonios de la nobleza, pero en última instancia era un asunto que competía a la esfera privada.

A este respecto Amorós (1997, p. 267-280), con base en Pateman, realiza un interesante comentario. Las mujeres efectivamente no podían pactar asuntos políticos y públicos, ni mucho menos los sexuales; aunque se daban casos en que una mujer podía pactar el matrimonio de otra. Se esperaba que la mujer-no contractuante firmase el contrato de matrimonio, a pesar de que fue otra persona quien entabló la negociación familiar. La pregunta que se formula Amorós es la siguiente:

Por un lado, en virtud del contrato sexual, las mujeres nacen bajo sujeción natural: son seres subordinados «por naturaleza» ¿Por qué entonces, nos preguntamos con Pateman, es preciso que firmen el contrato de matrimonio? (Amorós, 1997, p. 273).

Es decir, si la mujer se supone subordinada, no le correspondería más que acatar las reglas de la persona contractuante, por lo que carecería de sentido la farsa de hacerla firmar un contrato matrimonial, en la que se cree la ilusión de que accede por voluntad, y no porque no tenía otra opción.

Según Amorós, con Pateman, esto se debe a que, en un nivel formal, la teoría del contrato se supone ser universal, ya que ningún individuo no podía carecer de derechos para pactar, por cuestiones estamentales. Recuérdese que el contractualismo cuestiona y critica los derechos –que más bien eran privilegios nobiliarios– basados y otorgados por vínculos estamentales, ya que implicaba que una persona que no naciera dentro determinada clase, no tuviera derechos (Fernández-García, 1983, p. 62). Por lo que a un nivel formal, fundamentado desde una perspectiva iusnaturalista que fomenta “la conciencia de que los individuos tienen unos derechos naturales que les son innatos” (Fernández-García 1983, p. 76), se tenía que postular que todos poseían tales derechos naturales – independientemente de cuáles fuesen–, para contrarrestar los derechos/privilegios cimentados en los regímenes monárquicos. De ahí que resulta imperioso que la mujer no-contractuante aparente ser contractuante en el matrimonio al poner su firma, a pesar de que sean otros que se encarguen de los arreglos, ya que todos deben ser contractuantes, aunque en distintos niveles y asuntos.

En otras palabras, lo que realmente importaba era que la mujer pusiese la firma en el documento matrimonial, y no cómo se dio el proceso por el cual llegaba a firmar. Puede notarse que esta es una cuestión eminentemente formal, por cuanto que la mujer está excluida de los asuntos políticos y públicos, como también de los sexuales. Esta formalidad, a su vez, explica aquellos casos, como el de Lady Georgina Spencer, en la que la madre (una mujer) es la que realiza la negociación con el Duque de Devonshire; por cuanto que una mujer contractuante no tendría que ser presentada como una anomalía a la teoría del contrato, ya que a nivel formal se concibe la posibilidad para que pueda hacerlo, aunque en términos prácticos no posea potestad real para pactar.

Esta formalidad, también permite otras situaciones en que las mujeres podían pactar, y que no tenían que ver con asuntos sexuales, tales como encargarse de los asuntos propiamente domésticos. Sin embargo, requería contar con la autorización del marido, ya sea que él estuviese o no. De ahí que no se contrariase la formalidad, aunque en su verdadera efectividad requiriese permiso, es decir, en términos reales no poseía tampoco potestad para pactar por su propia voluntad. Pero a veces

sucedía cuando el padre de familia moría, y no quedaba ningún otro varón que se encargase, por lo que la responsabilidad y bienestar de la familia recaía sobre la mujer-viuda, que en este caso la formalidad antes mencionada permite y justifica que suceda. Obsérvese lo que acaecía en estas otras situaciones: 1) no eran anormales, pero tampoco eran típicamente cotidianas; 2) al tratarse de asuntos propiamente domésticos, no eran considerados políticos, por lo que no ocurría un pacto real; y 3) a pesar de la formalidad del contrato, realmente no poseían la potestad para pactar.

Aun cuando el mismo contrato sexual, siguiendo la lógica de la universalidad del contrato, considere a las mujeres formalmente contractuantes, en términos reales el que pacta es el individuo que efectivamente es libre de hacerlo, ya que según el contractualismo, los únicos que poseen libertad son los individuos. Empero, las mujeres carecen de las características que hacen a un individuo, ya que “no tienen entre ellas que *distribuire*, puesto que nada hay que *tribuere*” (Amorós, 1997, p. 213). Tales características consisten básicamente en poseer una razón (lo que faculta a los individuos a emprender proyectos, ya sean para que solo remitan a sí mismos, o bien, –utilizando un lenguaje hegeliano– para que puedan universalizarse) y ser autónomos. Los únicos seres que pueden calificar para ser portadores del título de individualidad son los hombres, dado que las mujeres son como una especie de masa amorfa llena de pasiones: amorfa en cuanto a que todas han de cumplir con su misma naturaleza y son seres dependientes, por lo que teóricamente ninguna mujer podría distinguirse de otra; en cuanto a pasionales, porque no están guiadas primordialmente por la razón, debido a que son más “intuitivas”, “sensibles”, y más allegadas a la naturaleza. De ahí que solo se les otorgase en un plano meramente formal la potestad de pactar, porque serían incapaces de hacerlo, o siquiera de hacerlo adecuadamente, ya que en sentido estricto no son individuos dada su supuesta naturaleza. Como afirma Pateman (1995, p. 15):

[L]as mujeres no han nacido libres, las mujeres no tienen libertad natural. El cuadro clásico del estado de naturaleza incluye también un orden de sujeción entre hombres y mujeres. Con la excepción de Hobbes, los teóricos clásicos sostienen que la mujer carece naturalmente de los atributos y de las capacidades de los <<individuos>>.

Por tanto, el contrato sexual explica por qué las mujeres son sistemáticamente excluidas de casi todas las decisiones contractuales, especialmente aquellas que determinan sus vidas. A partir de la diferenciación natural sexual se comprende por qué distintas series de políticas benefician y privilegian, por lo general, a los hombres (tomados como un conjunto siempre y cuando se les compare con las mujeres tomadas como conjunto; puesto que la diferenciación no significa que todos los hombres reciban los mismos beneficios y privilegios²).

² A este respecto, Amorós realiza un apuntamiento interesante que da cuenta de que “el patriarcado, en cierto sentido es interclasista” (1991, p. 25). debido que realiza una hipostasis “de los atributos-prerrogativas del género masculino como si todos los varones los poseyeran por igual” (1991, p. 26), independientemente de su clase social. Como señala la autora, ciertamente no se puede afirmar que todos los hombres sean iguales, debido a que entre ellos el sistema social también tiene sus mecanismos y justificaciones de discriminación social, pero parte del discurso patriarcal, y de su ideología sexista, consiste en presentar a todos los hombres como privilegiados sobre las mujeres, lo cual presenta a su vez una percepción distorsionada del hombre (1991, p. 27).

2. Sobre el contractualismo clásico y la valoración de Sade

Una vez expuesto en qué consiste la categoría de contrato sexual, y dando atisbos sobre cómo se encuentra inmersa en la teoría contractual, conviene explicar con algún detenimiento el contractualismo clásico, acorde a Locke y Rousseau. Por ello, se procede a brindar unas líneas básicas sobre sus antecedentes, antes de efectuar una síntesis del mismo. Cabe señalar que dicha síntesis se enfoca en aquellos elementos que de alguna manera u otra versen sobre, o conduzcan a los elementos del contrato sexual presentes en el contractualismo clásico, por lo que aquí no pretende realizarse un resumen exhaustivo de sus múltiples puntos. Asimismo, esta síntesis es de relevancia, dado que fungirá como el contexto referencial necesario para comprender la valoración que Sade llevó a cabo al respecto, la cual se presenta posteriormente.

2.1. Breves antecedentes histórico-filosóficos del contractualismo clásico

El contractualismo clásico es una corriente filosófica que tuvo su auge en los siglos XVII y XVIII, en la que por momentos interseca con líneas de pensamiento político y jurídico, dando como resultado no solamente una manera de argumentar sobre el Estado, sino incluso convertirse en una manera de fundamentar intereses político-económico-jurídicos. En sus trazos generales, el contractualismo consiste en que la legitimidad de un gobierno tiene que tener como punto de partida el consenso de sus gobernados; por lo que el contractualismo postula, como punto medular, el contrato –o pacto o convenio, según se refiera algunos autores– como único medio racional para obtenerlo. Esto implica que la legitimidad debe ser de orden laico, es decir, no apelar más a la existencia de un naturalismo teológico que justificase estamentos jerarquizados en la que unos mandaban sobre otros, por el mero hecho de estar en una posición privilegiada que les correspondía por naturaleza, y que era avalado por el orden religioso.

Asimismo, el contrato, como medio válido de legitimación, supone otro punto importante, a saber, la existencia de unos derechos naturales a todo hombre; lo cual claramente es una suposición que trasgredía el orden estamental de la época. La

suposición de tales derechos –independientemente de cuáles sean en cada autor– es el terreno que permite la posibilidad teórica de que todos los hombres puedan pactar, y no los de un determinado estamento.

Siguiendo a Fernández-García (1983), el contractualismo es producto y heredero de por lo menos de tres factores:

[El contractualismo es] fruto de la filosofía del individualismo (el hombre como realidad fundante, el individualismo como presupuesto religioso, filosófico, político, social y económico del mundo moderno), del proceso de secularización, iniciado con el humanismo renacentista y la Reforma y mantenido y desarrollado por el racionalismo, el empirismo y la filosofía de la Ilustración (al deshacerse la unidad religiosa, que había servido de elemento integrador del mundo medieval, se destruirán también las bases teóricas que permitan una justificación teológica del orden social y política) y de los intereses sociales, políticos y económicos de esa nueva clase social en acelerado proceso de consecución de un papel predominante en el desarrollo de los hechos históricos a partir del Renacimiento: la burguesía (Fernández-García, 1983, p. 63-64).

Sin pretender ahondar, se puede notar cómo, a grandes rasgos, los antecedentes (individualista, racionalista y burgués) están presentes. Respecto del individualismo, el contractualismo plantea la existencia de hombres que están cada uno por su cuenta tratando de sobrevivir a lo que el mundo natural les presenta. Son hombres que se valen por sí mismos, según las características que les dotó la naturaleza; ninguno se preocupa altruistamente por el bienestar del otro, si tal preocupación no les trae beneficios propios. Son hombres que no tienen a Dios como referente, sino la Razón; lo que lleva al antecedente racionalista. El proceso de secularización y el empoderamiento del racionalismo, si bien no logra borrar a Dios del mapa filosófico, si consigue –en ciertos casos– aislarlo o por lo menos no mencionarlo demasiado, mostrando la posibilidad de que un mundo puede ser regido por los dictámenes de la propia razón, y no más por la autoridad eclesial. Finalmente, las nuevas condiciones económico-sociales que estaban surgiendo con la incipiente burguesía, tienen como efecto paulatino que las relaciones contractuales, que en principio eran un asunto meramente comercial, sean consideradas no solamente

como modelo para realizar transacciones y otros tipos de vinculaciones sociales, sino también como el medio idóneo de legitimación política; ya que la idea del contrato, “[d]urante la revolución burguesa adquirió la consistencia de «un hecho» a través de las declaraciones de derechos que en ella se inspiraron” (Casini, citado por Fernández-García, 1983, p. 70).

2.2. Síntesis del contractualismo y comentarios desde el contrato sexual

Las distintas versiones contractuales de Locke y Rousseau, tienen su origen en lo que Bobbio y Bovero (1986) denominan el modelo “hobbesiano”, por cuanto que la versión primigenia del contrato social de la filosofía moderna parte del contractualismo desarrollado por Hobbes³. En el modelo que se desprende de la filosofía política contractual del Malmesburiense, se establece que la legitimidad de cualquier tipo de gobierno –sea que estén a la cabeza una sola persona o un colectivo– no puede justificarse en un derecho natural de corte teológico que suponga que una persona o grupo estaba “predeterminado” o “preseleccionado” a gobernar por gracia y obra de un ente divino que lo avalaba. Como se indicó, el contractualismo postula que el gobierno legítimo tiene su asidero en el consenso de sus gobernados, por lo que el gobierno (de uno o varios dirigentes) se debe a una decisión humana, hecha en condiciones de libertad e igualdad de sus gobernados, para que ninguno pueda aducir que fue forzado a dar su consentimiento. Es decir, la decisión humana de establecer un gobierno no puede provenir de la violencia, aunque la situación que los haya llevado a ese punto fuese un ambiente hostil.

Lo anterior permite comentar otros elementos que instaura el modelo hobbesiano o contractual, a saber, la existencia de dos estados o ambientes de convivencia básicamente antagónicos. En términos generales, se parte de que en algún momento previo al pacto fundacional del gobierno, existía un estado de la naturaleza que no era propicio para la vida humana, ya que se trataba de un mundo sin leyes civiles y

³ Cabe recordar que esta corriente filosófica tuvo su primer exponente en el contractualismo de Thomas Hobbes, quien a mediados del siglo XVII, a raíz del convulso contexto de Inglaterra, ofrece una manera distinta de argumentar y justificar la conformación y legitimidad del Estado. Bobbio y Bovero (1986, p. 47-55) comentan que si bien no todos aceptaron el contenido de las tesis, premisas y conclusiones hobbesianas. Locke y Rousseau, como también otros, extrajeron del Malmesburiense los elementos primordiales que caracterizan a todo contractualista clásico, lo que derivó que su planteamiento sirviese de modelo referencial argumentativo de la nueva corriente.

sin instituciones, en el cual no habían más leyes que las propias aportadas por la naturaleza, sin que tuviesen el poder suficiente de ser ejercidas. La falta de gobierno (civil) permitía que los seres humanos se destruyesen entre sí mismos, con mayor o menor brutalidad dependiendo de la versión contractual. Dicho estado natural será el escenario ideal en el cual todos los hombres buscarán hacer un pacto para garantizarse una mejor vida.

En el caso de Locke, se tiene que por algún tiempo (no-definido) dicho estado natural era relativamente “bueno”, a pesar de alguno que otro incidente que ocurriese, pero sin explicitar cómo, luego indica que devino en un estado de guerra⁴. En cuanto a Rousseau, a pesar de las diferencias evidentes de sus dos obras, el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* y *El Contrato Social*, lo cual básicamente genera dos versiones contractuales en su pensamiento, ambas coinciden en postular el peligro de la existencia humana si se continúa en el estado natural⁵. En el *Discurso* alude que gracias al paulatino surgimiento de la propiedad, aunado a la metalurgia y la agricultura, se generaron pasiones negativas y división desigual del trabajo, lo que provocó que el estado natural se convirtiera en un lugar inhóspito y corrupto, porque a pesar de tener gobernadores, estos se hacían despóticamente con el poder⁶. Por su parte, en la versión contractual de *El Contrato*

⁴ En el capítulo II, “De estado natural”, de su famoso *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Locke señala que los hombres se encuentran en “un estado de completa libertad para ordenar sus actos” (§4), como también de igualdad (§5). Sin embargo, da a entender que no era plenamente armonioso dado que ocurren transgresiones en que unos hombres atropellan los derechos de los otros (§6-8), sin que ello implicase una violencia desmedida. Es en el capítulo III, “Del estado de guerra”, en que presenta dicho estado como bárbarico –básicamente tal cual Hobbes lo describía– cuando lo define como “un estado de odio y destrucción” (§16), cambiándole el nombre a estado de guerra. Sobre este abrupto cambio, Salas (1995) comenta que Locke introduce la discordia entre los hombres, la cual básicamente es la que conduce a que el estado natural se torne violento e inhóspito; empero, la discordia “no calza en el contexto de la explicación del estado de naturaleza; pues ahí se nos ha descrito la naturaleza del tal modo que no resulta explicable por qué esta no es armoniosa” (Salas, 1995, p. 190).

⁵ En Rousseau existe una diferenciación en sus planteamientos que es muy notoria al punto de que son irreconciliables, a pesar de que mantiene la estructura básica dicotómica del modelo hobbesiano, como también el punto medular del contractualismo, a saber, el convenio o contrato (según el término del Ginebrino). Por ejemplo, en el *Discurso* se busca comprender como se había legitimado el orden social desigual e injusto, a partir de la propiedad; mientras que en *El Contrato Social* se elimina desde un inicio toda apreciación negativa, no solamente por hacer una referencia breve a la propiedad, sino también por no hacerla el centro de su discusión. En sentido estricto no se estaría hablando del mismo estado natural –ni posteriormente de la misma sociedad civil–, como tampoco los motivos del contrato serían los mismos. Por este motivo, se será explícito cuando se haga mención del Rousseau del *Discurso*, y al Rousseau de *El Contrato Social*.

⁶ Siguiendo la línea argumentativa de Locke, el Ginebrino realiza un cambio cualitativo del estado natural, aunque, a diferencia de Locke, Rousseau explica la transición. Inicia mostrando un estado

Social, Rousseau sigue la línea de Locke, señalando que en algún momento el estado natural era sostenible para la vida humana, aun cuando acaecían algunos altercados, pero súbitamente –sin indicar por qué– cambió en un estado de guerra por lo que los hombres no pueden continuar su conservación por una serie de obstáculos que el Ginebrino no identifica⁷.

Estas versiones, a pesar de sus diferencias, toman como punto de partida el modelo hobbesiano que indica que dicho estado natural era un atentado no solamente contra la vida individual de cada ser humano, sino de la especie, por lo que resulta imperioso “salir”. La manera cómo se concibió el abandono de la conflictiva y precaria situación existencial, fue la de convenir, lo que conduce al pacto como medio legitimador del gobierno. Se plantea que la única vía para garantizar la existencia como especie, y –en menor o mayor medida, dependiendo del contractualista– de la vida propia, era establecer un gobierno en el que supuestamente todas las partes se verían beneficiadas si renunciaban a ciertos

idílico, marcado por la tranquilidad. “donde todas las cosas marchan de una forma muy uniforme y donde la faz de la tierra no está sometida a los cambios bruscos y continuos que causan las pasiones y (*sic*) inconstancia en los pueblos reunidos” (Rousseau, 2001, p. 64). No obstante, la idea de la propiedad llegó lentamente a superponerse al derecho natural de que la tierra no es de nadie y sus frutos son de todos, trayendo consigo crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores (Rousseau, 2001, p. 100). Esta idea se fue fortaleciendo a medida que los hombres, que antes vivían aislados, se agrupaban, por lo que se puede afirmar que la convivencia en el estado natural fue una condicionante que contribuyó a que cada hombre buscara conservar lo suyo en un espacio que cada vez se iba reduciendo por el surgimiento de asentamientos. Esta situación se empeoró con el invento de la metalurgia y la agricultura (Rousseau, 2001, p. 110), dado que ponía a unos hombres en ventaja sobre otros, tanto por poseer el talento como las herramientas y el campo para la siembra.

⁷ En el Libro I, capítulo IV (“De la esclavitud”), comenta que este estado natural no es un estado de guerra, porque “[l]a relación de las cosas y no la de los hombres es la que constituye la guerra, y este estado no puede nacer de simples relaciones personales, sino únicamente de relaciones reales”, es decir, “[l]a guerra no es una relación de hombre a hombre, sino de Estado a Estado” (C.S., Libro I, cap. IV/ 1998, p. 42). Esto no significa que sea un estado meramente paradisiaco, debido a que efectivamente ocurren conflictos entre los hombres, pero que en modo alguno llega a generalizarse. Cómo sea la dinámica en el estado natural, es un asunto que el Ginebrino no detalla, a diferencia de como lo hizo en el *Discurso*. A lo sumo, da indicios de que es un estado tranquilo, por cuanto que ningún hombre está por encima de otro. Todos los hombres son iguales (cf. C.S., Libro I, cap. VI/ 1998, p. 48) y libres (cf. C.S., Libro I, cap. II/ 1998, p. 40-41) por naturaleza, por lo que aun habiendo algunos hombres más fuertes que otros, no pueden apelar a tener mayor preponderancia ante sus semejantes en razón de su fuerza. Sin embargo, es el capítulo VI (“Del pacto social”), del mismo Libro I, en el que efectúa el cambio, sin precisar qué tan invivible e inhabitable se había convertido, ni mucho menos puntualizar el grado de violencia que alcanzó: “Supongo a los hombres llegados al punto en que los obstáculos que impiden su conservación en el estado natural, superan las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en él. Entonces este estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiaba su manera de ser” (C.S., Libro I, cap. VI/ 1998, p. 46-47).

derechos⁸. Cuáles sean estos, dependerá de la versión contractual; en todo caso, lo que interesa es que el modelo contractual supone que hay que ceder algo para obtener un mayor beneficio⁹. Una vez que se establece el gobierno, se entra a una nueva situación existencial conocida genéricamente como sociedad civil o Estado¹⁰, en la que la vida de sus habitantes pasa a estar regida por leyes, lo que quiere decir, que los hombres ya no pueden hacerse con la justicia en sus propias manos, sino que será el ente estatal que delimitará y limitará el accionar humano. De igual modo,

⁸ Para Locke, la única manera de salvaguardarse a sí mismo, y la propiedad que logró adquirir, es saliendo de este estado natural: “Concedo sin dificultad que el poder civil es el remedio apropiado para los inconvenientes que ofrece el estado de Naturaleza” (§13). Por consiguiente, el convenio será lo único que permita remediar los inconvenientes naturales, ya que ningún hombre estaría siendo obligado a abandonar el estado natural, ni estaría cayendo en esclavitud a un poder ajeno. Por el contrario, sería una decisión acorde a su voluntad en la que cada hombre caería en cuenta que es lo más racional por hacer.

Para el Ginebrino del *Discurso*, el asunto es complejo, debido a que el contrato tiene dos momentos, separados por algún lapso. El primero es un *pactum societatis*, en el que se busca que los hombres que ya vivían grupalmente en el estado natural, oficialicen su coexistencia en una sociedad civil. Esto se debe a que las desigualdades que trajo la tenencia de la propiedad, como también la metalurgia y la agricultura, conllevó a que se crearan grupos de hombres ricos y hombres pobres; por lo que los ricos, en orden a protegerse de los pobres, como también de otros ricos ambiciosos, concibieron el plan “de emplear a favor suyo las fuerzas mismas de aquellos que le atacaban, de hacer de sus adversarios sus defensores, de inspirarles otras máximas y de darles otras instituciones que le fueran tan favorables como el derecho natural le era contrario” (Rousseau, 2001, p. 118). Dado que el mero establecimiento de la sociedad civil no fue suficiente para mantener a salvo las propiedades y la vida, ya que no había un poder supremo que estableciera realmente orden, acaece el segundo momento del contrato, a saber, el *pactum subietionis*, en el que todos se someten bajo la autoridad de un gobierno (Rousseau, 2001, p. 122). Por consiguiente, el contrato en el *Discurso* no es más que una charada, por cuanto que sirve como un instrumento malintencionado de los ricos para mantenerse a salvo y garantizar el *status quo*.

En cuanto a su otra versión, Rousseau expresa en *El Contrato Social*, que mediante el contrato se logra reunir todas las fuerzas que antes estaban dispersas en una sola, creando así una voluntad general que buscará el bien común, y obligará, cuando deba hacerlo, a aquellos que debido a sus voluntades particulares no quieren hacerlo: “Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo” (C.S., Libro I, cap. VI/ 1998, p. 48).

⁹ En el caso del *Discurso*, es evidente que los pobres no obtienen ningún beneficio, por lo que la trampa consiste en hacerles creer que obtendrán algo, que en este caso, sería una supuesta garantía de protección de propiedad, si alguna vez llegasen a adquirirla. De manera similar ocurre con Locke, ya que los no-propietarios no obtenían ningún beneficio sobre propiedades materiales, porque no las tenían, salvo conservar sus vidas; por lo que la misma trampa aplica con el filósofo inglés: convencer a los no-propietarios que si llegasen a tener bienes materiales, se les protegería (cf. Gallardo 2005, p. 194).

¹⁰ Respecto al término “Estado”, lo utilizo de modo genérico, debido a que cada contractualista usará su propio término. Por ejemplo, etimológicamente *L'Etat* de Rousseau hace referencia a algo que es o que permanece con cierta estabilidad; mientras la *Commonwealth* de Locke –término que también utiliza Hobbes– remite a una idea de riqueza o bienestar que es común a sus habitantes. Aunque *L'Etat* y la *Commonwealth* no sean estrictamente sinónimos, son equivalentes filosófico-políticos que, para sus autores, se proyectan como la asociación civil-política de mayor envergadura. Si bien el término español de “Estado” está en la misma línea de *L'Etat*, se utilizará de manera genérica para hacer alusión a los términos francés e inglés. Esto permite presentar de manera general los puntos en común de las versiones contractuales Locke y Rousseau, y también por economía de lenguaje para no estar citando “*L'Etat* o la *Commonwealth*”.

cada versión contractual tiene sus diferencias sobre la relación entre los poderes ejecutivos y legislativos, en la extensión real sobre las vidas de los gobernados, y otros asuntos. En todo caso, el estado civil se concibe como un producto racional, debido a que no fue el acaecimiento de alguna evolución política, sino que es artificial; es un segundo momento que únicamente puede emerger por la legitimidad que se desprende del consenso del contrato. De esta manera, el contractualismo plantea un disocie entre lo natural y lo artificial/político: un estado natural y otro político.

Desde la teoría del contrato sexual (Pateman, 1995; Ámoros, 1991; Molina-Petit, 1994), como también desde el feminismo español en general (Ámoros, 1997; Cavana y Cobo-Bedia (ambas en Ámoros, 2000); De Miguel, 2008; Molina-Petit, 1994; Puleo, 1993; Posada-Kubisa, 2008; entre otras), la anterior síntesis resulta llamativa, por cuanto que se desvela un aspecto que en la tradición oficial de las historias de las filosofías no se tienden a comentar, a saber, las dos esferas implícitas en la sociedad civil.

Como se indicó, la vida en la sociedad civil se rige por el nuevo orden que surgió a raíz del pacto fundante, empero, no explica abiertamente que es un espacio político-civil de actuación concretamente de hombres, que legislan y ejecutan las respectivas leyes para mantener la cohesión y el orden sociales, entre otras funciones. Préstese atención a que no todo el Estado o sociedad civil se dedica a esto, por la sencilla razón de que tales hombres gubernamentales también descansan, pero no en el Estado o Parlamento, sino en sus casas, es decir, habitan otro espacio que no está supuestamente relacionado con lo público, a saber lo privado. Esto quiere decir, que el contractualismo presupone la existencia de dos espacios de actuación humana claramente definidos: la esfera pública y la esfera privada. La primera remite a asuntos que podrían calificarse de “gobierno”, es decir, legislativos y ejecutivos: mientras que la segunda esfera consigna todo aquellos que no es considerado “político”, o sea, lo que tiene que ver con la satisfacción de la necesidades fisiológicas, de higiene y recreativas, que en otras palabras, puede decirse, lo propiamente “cotidiano”.

Por ejemplo, cuando Locke se refiere a la familia (§78-79), implícitamente está reconociendo una esfera no-política en la sociedad civil, ya que se refiere a funciones que en principio –para él– no corresponde a asuntos propiamente “gubernamentales”, como la procreación y la crianza de los niños. En lo que respecta a la mujer, expresamente afirma que es un ser con capacidades mentales y físicas menores que el hombre: “siendo necesario que el derecho de decidir en último término (es decir, de gobernar) esté colocado en una sola persona, va a parar, naturalmente, al hombre, como más capaz y más fuerte” (§82). En el caso de Rousseau es notorio en el *Emilio* cuando califica a la mujer como inferior, y en un estado de perpetuo servilismo: “se sigue que la mujer está hecha especialmente para complacer al hombre” (Rousseau, 1985, p. 412). Incluso en la dedicatoria del *Discurso*, “A la República de Ginebra”, concebía que la mujer solo es digna para el Estado si está en la unión conyugal, como también si guía y orienta a la juventud hacia las buenas costumbres, por cuanto que a ellas les “corresponde el mantener siempre, merced a vuestro amable e inocente imperio y vuestro espíritu insinuante, el amor a las leyes del Estado y la concordia entre los ciudadanos” (Rousseau, 2001, p. 45).

Como puede notarse, el problema que presentan estas esferas radica en que las versiones contractuales lockeana y las dos rousseauianas consignan que en cada esfera se ubica un determinado sexo-género, no por un “capricho”, sino porque la naturaleza sexual de cada persona supuestamente implica funciones y limitantes muy particulares que hace imposible que hombres y mujeres trasgredan sus respectivos espacios de actuación¹¹. Por lo que extrañamente, a pesar de que el Estado es concebido expresamente como producto artificial, entraña en sí un sesgo de naturalidad que vincula a las mujeres a una esfera de actuación dentro de la misma sociedad civil, mientras que dicha naturalidad no aplica para los hombres.

¹¹ Sobre la existencia (no explícita) de las esferas, cabe señalar que no son un aporte original de Locke y Rousseau. Por el contrario, se encuentran en la obra de Hobbes, por lo que pasaron a formar parte del modelo hobbesiano. No obstante, la diferencia yace en que él mismo Hobbes no las utilizó como argumento a favor de la sumisión y exclusión de las mujeres, como si es el caso de Locke y Rousseau. A este respecto, Pateman comenta que Hobbes fue una excepción: “La doctrina del contrato supone que hay solo un origen, convencional, del derecho político, aún así, con la excepción de la teoría de Hobbes donde los dos sexos son descritos como naturalmente libres e iguales, los teóricos del contrato insisten en que el derecho del varón sobre la mujer tiene base natural” (Pateman, 1995, p. 60).

dato que estos lograron sobrepasarla al valorar racionalmente los beneficios que traía pactar la salida del estado natural.

2.3. Valoración negativa sadeana del modelo contractual

En términos generales, el Marqués se refirió en su obra a la corriente contractual, concretamente en *2da Justine* y *N. Justine*. Su interés radica en criticar las supuestas ventajas que implicaba el ceder derechos o intereses¹². La valoración que ofrece es, de primera entrada, negativa, debido a que escoge a Justine para exponerlo, siendo este personaje la representación máxima de la insensatez social y moral; mientras que elige a Corazón de Hierro para explicar su postura.

Justine indica que el pacto es necesario para garantizar la felicidad y la tranquilidad de todos. Pero el vivir feliz y tranquilo solamente son estados que se pueden alcanzar si cada uno cede una parte de sus intereses, siendo el pacto la única manera de hacerlo; de lo contrario la muerte será inevitable:

Y el individuo que se aísla, ¿puede luchar contra todos?, ¿puede vanagloriarse de vivir feliz y tranquilo si, por no aceptar el pacto social, no consciente en ceder una

¹² Cabe apuntar que en estas versiones de Justine, Sade no se pregunta si realmente acació o no, un pacto fundacional en algún momento de la historia. Su personaje Corazón de Hierro, expresa “Yo no censuro en absoluto la existencia de este pacto” (Sade, 2008a, p. 61; 2003b, p. 65). lo que permite inferir que no le interesa argumentar sobre la posibilidad histórica del pacto.

El motivo por el cual hago alusión a esto, se debe que en las discusiones filosóficas del momento epocal de Sade, darle respuesta a dicha pregunta, era un tópico común. Las respuestas se tendían a dividir en dos posturas: unos que apelaban a su historicidad, otros a que se trataba de un recurso hipotético racional. Recuérdese que el Marqués no era ajeno a la versión rousseauiana (Cano-Lawrynowic, 2005; Phillips, 2005; Roche, 2004, entre otros), y que la versión lockeana también abordaba este punto. Bobbio y Bovero (1986) sintetizan las posturas de Locke y Rousseau: ambos creían en su historicidad, o por lo menos su potencial historicidad, en algún momento olvidado de la historia, por lo que resulta curioso que, Sade, al entrar en discusión sobre esta temática, haya preferido hacer caso omiso de la interrogante, y se adentrarse directamente en las consecuencias del pacto fundante.

En otros filósofos, que no se consideran tradicionalmente (por las Historias de las Filosofías) como “contractualistas”, aunque sí apelaban a sus filas, se tiene que la pregunta por el origen histórico no fue una preocupación argumentativa. Por ejemplo, Hume (1994), en su ensayo “Del Contrato Social”, comenta que no tiene el interés de partir de ningún supuesto fundamento de la sociedad, ya que lo que le interesa es la sociedad tal y como se encuentra en su momento para analizar la relación individuo-Estado. Kant (2005), por su parte, en el “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, afirma que el estado de la naturaleza no es más que un principio moral, es decir, un principio del cual no se ha de pretender que tenga veracidad, sino más un principio que tiene como fin guiar la actividad humana. A pesar de que no existe relación entre Sade y Hume/Kant, llama la atención que el Marqués, a su manera, prácticamente se ubica en la misma línea expositiva.

pequeña parte de su felicidad para garantizar al restante? (Sade, 2008a, p. 59; 2003b, p. 64).

Justine pone en balanza que premia más el interés común a la felicidad y la tranquilidad, que el interés individual a la felicidad y tranquilidad particular; por lo que resulta imperioso tener que cortar del vínculo social a aquellas personas que no cedan sus intereses, debido a que sus conductas anti-sociales ponen en riesgo la estabilidad de la totalidad: “¿Acaso la sociedad no está autorizada a no soportar jamás en su seno al que se manifiesta en contra de ella?” (Sade, 2008a, p. 59; 2003b, p. 63). Según la exposición, por medio de Justine, la ventaja que presenta este pacto, es que cada persona lograría obtener una vida feliz y tranquila, que de manera aislada le sería imposible, por cuanto que una sola persona no puede hacerle frente a los deseos de todos los demás, y porque carecería de la protección y garantía que le brinda un pacto (Sade, 2008a, p. 59; 2003b, p. 63-64). La persona que quiera continuar un estado de guerra, no tiene más garantía que sus artimañas, pero es tan temporal que resulta efímera, dados los riesgos y peligros de las otras personas que busquen hacer lo mismo; máxime cuando coincidan en intereses. Mientras que la sociedad, gracias a su pacto, brinda mayor estabilidad.

En la exposición que el Marqués realiza a través de Justine, se denota que tenía una clara comprensión del modelo contractual. Él comprende que, teóricamente, el pacto no fue hecho a la fuerza, sino de manera voluntaria, por cuanto que, desde Justine, se infiere que son seres que gozan de libertad e igualdad para ceder intereses, debido a que en principio, aparentemente, no existe ningún sometimiento. Cada persona cede, de igual manera que otros, partes de sus intereses. Esto a su vez supone que son racionales, porque sopesan la estabilidad que le brinda la sociedad, a la intemperie a la que se verían si cada uno decide ir por su cuenta.

A pesar de dicha voluntariedad, con Corazón de Hierro cuestiona el pretendido beneficio de una vida feliz y tranquila que implicaba ceder intereses (Sade, 2008a, p. 61; 2003b, p. 65). Antes de exponer este cuestionamiento, es interesante observar que Sade no pone en tela de juicio la postura filosófica de que el pacto sea considerado fundamento explicativo –independientemente si ocurrió realmente o

no— del orden social. Está consciente de que la sociedad actual (con todo y sus valores, marcados por una moralina, aunada la corrupción de unas leyes que no están apegadas a la naturaleza física) tiene un origen en un pacto, por cuanto que las leyes sociales y religiosas no tienen asidero en la naturaleza física, por ende, no pueden desprenderse ni ostentarse como objetivas desde la naturaleza humana. El problema al que se refiere Sade en *2da Justine* y *N. Justine* no es el pacto en sí mismo, sino a lo que se cedió, como también quién lo cedió; lo que vendría a expresarse en la siguiente pregunta: ¿quién resulta beneficiado de tal pacto?

Expresamente, puntualiza que “hay dos tipos de individuos que jamás debieron someterse a él [el pacto]: aquellos que, sintiéndose más fuertes, no tenían necesidad de ceder nada para ser felices, y aquellos que, siendo los más débiles, tenían que ceder infinitamente más de lo que se les otorgaba” (Sade, 2008a, p. 61; 2003b, p. 65). En el caso de los fuertes, no tenían por qué ceder algo, aun cuando la felicidad que fuesen a obtener fuese momentánea, o incluso efímera. Como señala Tindemans (2012), Sade se muestra reaccionario, porque el pacto “is based upon the possibility of liberating oneself from the law of nature, a law to be formulated as complete license to *jouissance*, to lust” (Tindemans, 2012, p. 139). El fuerte tendría que dejar su fortaleza, cuando esta le es más que suficiente para adquirir la felicidad, y quizá alguna tranquilidad, por brevísima que fuese.

En este cuestionamiento, el Marqués remarca que el modelo contractual tiene una comprensión errónea sobre la “naturaleza” (física)¹³. Para Sade, la característica esencial de la naturaleza (física) consiste en estar creando y destruyendo constantemente, sin tener alguna preferencia a alguna forma que crea, ni tener ningún ensañamiento hacía alguna otra forma en particular. En las tres versiones de *Justine*, manifiesta la consideración anterior, mediante el personaje de Bressac, con

¹³ Varios autores como Bloch (2013), Gorer (1969), Álvarez (1972), Roudinesco (2009), Vilar (2008), entre otros, se han referido a la importancia que tiene el concepto de “naturaleza” en su pensamiento. Por ejemplo, Álvarez considera que, cuando el Marqués emprende su crítica o cuestionamiento a algún asunto o tema, “Sade desconoce todo valor terrenal y reconoce un solo valor universal: la naturaleza” (Álvarez, 1972, p. 58). Lo que a su vez le sirve para fundamentar su postura. En esta misma línea, vale rescatar la valoración de Hénaff (1980), para quien dicho concepto tiene en Sade una función estratégica/polémica: “constituye el argumento de evidencia que deja al adversario sin réplica, sin recursos: es pues antes que nada, en los límites conceptuales de la época, la mejor herramienta de disección de los «prejuicios»” (Hénaff, 1980, p. 57).

el cual indica que “toda forma es igual a los ojos de la naturaleza, nada se pierde en el crisol inmenso en que sus variaciones se ejecutan, todas las proporciones de materia que a él se arrojan se renuevan incesantemente bajo otras formas” (Sade, 1995b, p. 52; muy similar en 2008a, p. 88, y 2003b, p. 118)¹⁴.

Por consiguiente, al caracterizarse como genésica y destructiva, no debería haber un inconveniente en que la fuerza sea, en primer lugar, el medio para hacerse con lo que se desea para la felicidad personal, y en segundo lugar, solo otorgue por un corto lapso la adquisición de los intereses. Así como se consigue algo hoy, en el mismo día puede perderse, a causa de que las leyes de la naturaleza ordenan el movimiento continuo: no se permite la petrificación. De esta manera, el contractualismo presenta la “fuerza” como un valor negativo, precisamente porque no conduce a una estabilidad social, dado que cada persona fuerte puede valerse por sí misma sin tener que recurrir a una protección y garantía contractual.

En cuanto a los débiles, estos tampoco tenían por qué pactar, por más que fuesen racionales, libres e iguales –por lo menos iguales en ingenio (Sade, 2008a, p. 61; 2003b, p. 65). La debilidad coloca a estos sujetos en una situación tal que solo pueden apropiarse de muy poco (siendo este el mejor de los casos), si es que de nada. Siendo así, el débil al tener poco, casi nada o nada, no tiene sentido de que pacte una supuesta garantía y protección a vivir feliz y tranquilo, cuando el precio a ello es ceder sus intereses, que en términos prácticos no logran conseguir por su misma debilidad. Ceden intereses que en el estado de guerra ni siquiera lograban concretar, por lo que el Marqués comenta que “su error ha sido mucho mayor al dar infinitamente más de lo que recibe, y en tal caso la desigualdad de la transacción debe impedir que la cumpla” (Sade, 2008a, p. 60; similar en 2003b, p. 65). De ahí que el contractualismo lo que hace es legalizar la precaria situación de debilidad, en vez ofrecerle una vida tranquila y feliz.

¹⁴ En *F. Tocado* explica que esto es posible para la naturaleza, dado que posee un movimiento que no le es infundido desde afuera de sí, sino que le es consustancial, según le expresa Dolmancé a Eugenia, “solo ella puede, en razón de su energía, crear, producir, conservar, mantener, balancear en las inmensas extensiones del espacio todas esas esferas cuya visión nos sorprende y cuyo movimiento uniforme e invariable nos llena de respeto y de admiración” (Sade, 2003a, p. 42).

Sade concibe como desventajoso el pacto, que no entrega lo que promete. Al fuerte lo limita y restringe demasiado, reduciéndole su capacidad real adquisitiva a lo que unas leyes sociales indiquen, mientras que al débil lo precariza aún más, ya que le solicita ceder intereses que no podía satisfacer en el estado de guerra: “siempre quita demasiado a uno y jamás concedía suficiente a otro” (Sade, 2008a, p. 24; 2003b, p. 65). Por ello, el Marqués se muestra disconforme con la figura del legislador, quien ante el estado de guerra, aparece diciendo: “Dejad de enfrentaros así; al ceder un poco de uno y otro lado, renacerá la tranquilidad” (Sade, 2008a, p. 61; 2003b, p. 65)¹⁵. No obstante, este legislador no advirtió cual sería el verdadero precio que el fuerte y el débil tendrían que pagar, embaucándolos en un pacto que a ninguno de los dos les beneficiaba.

En esta crítica a través de Corazón de Hierro, no aborda expresamente aspectos del contrato sexual, dado que su objetivo en *2da Justine* y *N. Justine* era explicar por qué consideraba que el pacto social no era más que un medio que trajo injusticia, como también desapego de las leyes naturales. En todo caso, resulta llamativo que Sade, al referirse a los fuertes y débiles, no reproduzca las mismas consideraciones esbozadas por los modelos contractualistas de Locke y Rousseau (particularmente de este último por ser el referente cultural filosófico del contractualismo en Francia), a saber, identificar a los hombres como los fuertes y a las mujeres como los débiles, de manera tangencial, dual, opositoria, y subordinativa. Préstese atención de que el Marqués, ni siquiera sugiere que todas las mujeres sean débiles, sin excepción alguna. Tanto las tres versiones de la historia de Justine como otras obras presentan personajes femeninos que, en primer lugar, son fuertes y sacan provecho de su astucia e incluso de los prejuicios sociales, y en segundo lugar, no son presentadas como seres excepcionales, sino como productos naturales. Ocurre lo mismo con sus personajes masculinos: la mayoría que son asesinados eran hombres débiles, sin que fuesen considerados como “irregulares”. En Sade, no hay un cuestionamiento al postulado de que existan fuertes y débiles, pero si un

¹⁵ La mención del “legislador” es un indicador de que estaba utilizando como referencia preferencial, la versión contractual de *El Contrato Social* de Rousseau, debido a que es el Ginebrino quien introduce y difunde en Francia la figura del legislador –en el capítulo VII. “Del legislador”, del Libro II–. Aunque cabe recordar que el legislador parece ser una idea que provenía de la versión contractual de Locke, cuando este teoriza sobre el poder legislativo, particularmente en el §135 del capítulo XI, “Del alcance en el poder legislativo” del *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*.

distanciamiento a calificar la fortaleza y debilidad en razón del sexo-género de la persona.

A pesar de que esta valoración se centra en las desventajas que implicó el pacto para hombres fuertes y débiles, puede conjeturarse la posibilidad de que el Marqués concibiese con recelo algún supuesto beneficio para las mujeres, si estas hubiesen pactado; máxime si se tiene en consideración que han realizado otros acuerdos (posteriores al pacto fundante), pero que no han sido en beneficio propio, a saber, el lazo conyugal, como se aprecia en su crítica al matrimonio en las versiones de *Justine*, como en *F. Tocador*, y *Msa. Gange*. Por tanto, al ser consideradas por los contractualistas, como seres universalmente débiles, sería un acuerdo injusto, ya que mientras al hombre débil jamás se le concedía suficiente (Sade, 2008a, p. 24; 2003b, p. 65), aun siendo hombre; menos cabría de esperar que la mujer recibiese los beneficios de la tranquilidad y la paz, debido a que se encuentra sistemáticamente excluida, estando recluida en la esfera privada.

3. Antropologías contractuales y Sade

Si bien en su valoración negativa sobre el contractualismo en general, no profundiza explícitamente en aspectos que denotan el contrato sexual del contractualismo, otros puntos de su filosofía permiten hacer una crítica. Uno de estos puntos lo constituye la problematización que se puede inferir desde su filosofía a los presupuestos antropológicos contractuales¹⁶. En orden a realizar lo indicado, primeramente se

¹⁶ Para efectos de la presente investigación, por “antropología filosófica contractual”, y cualquier expresión afín o similar, se entenderá como la concepción de ser humano, y todo lo que ello implica, que en este caso, tenían Locke y Rousseau.

Como es bien sabido, la antropología filosófica es una rama tradicional dentro de los estudios filosóficos, por cuanto que trata de dar respuesta a una de las preguntas fundamentales de la filosofía, a saber, ¿qué es el ser humano? Esta interrogante, como cualquier otra afín que pueda surgir o derivarse, siguiendo a Gevaert (2003), proviene de la propia existencia. El ser humano, en su vida concreta, puede experimentar diversas situaciones que le conduzcan a formularse dicha pregunta. De acuerdo a este autor, estas situaciones “se pueden reagrupar en torno a estos tres temas: estupor y admiración, frustración y desilusión, experiencia de lo negativo y del vacío” (Gevaert, 2003, p. 14).

Cada tema tiene múltiples variantes y causantes, por lo que sería oneroso remitirse a cada uno. La idea consiste en que el ser humano puede preguntarse quién es, a partir de distintas situaciones, ya sea algo que lo haya extasiado o afectado perjudicialmente, o bien, caer en la realización de impotencia ante algo, entre otras razones. En el caso de Locke y Rousseau, no hay duda de que estas situaciones estuvieron marcadas en alguna manera por los respectivos contextos histórico-políticos. Sin pretender ahondar –ya que se requeriría una investigación aparte–, con Locke debe tenerse en cuenta que nació en la Inglaterra del siglo XVII, la cual estuvo marcada por varias revoluciones políticas y técnicas, crisis económicas, cambios sociales, entre otros (Rodríguez-López y Fernández-Peychaux, en Locke, 2011, p. 12-20); y Rousseau, a pesar de sus constantes abandonos-y-reingresos a Francia, vivió el siglo XVIII en el cual finalmente cae el Antiguo Régimen, lo que implica que presencié distintos problemas políticos, económicos, sociales, culturales, entre otros (De Llorens, en Rousseau, 1992, p. 5-15). Asimismo, el contacto presencial y epistolar con sus contemporáneos, pudo influir en alguna manera, tanto en la formulación de la pregunta qué es el ser humano, como también en sus respuestas.

Sea la situación en que se encuentre, la antropología filosófica tiene que ver con la concepción que se plantea de ser humano. No obstante, darle respuesta a la pregunta, no se reduce a enunciar una simple y llana característica esencial, sino que implica varias cuestiones:

El significado y el propósito de la vida humana, qué sea lo que debemos hacer, y aquello que podemos esperar realizar, son cuestiones que quedan fundamentalmente afectadas por lo que pensamos que sea la naturaleza “real” o “verdadera” del hombre (Stevenson, 1978, p. 15).

En este sentido, qué es el ser humano, no solamente responde a qué idealización se tiene del mismo, sino que conlleva a desentrañar si posee alguna finalidad intrínseca, si posee o no algunos principios innatos que condicionen su actuar, e incluso, qué expectativa pueda tener del futuro. Como se explica en el desarrollo de la investigación, Locke y Rousseau tenían una noción del ser humano. En el caso del hombre, lo describen negativamente, con unas características innatas que marcan su comportamiento con otros congéneres masculinos, a la vez que lo pueden conducir casi irremediablemente a su propia destrucción. En lo que respecta a la mujer, esta es considerada de tal manera, que su finalidad última será ser madre-esposa.

Además de la caracterización, Stevenson (1978) incluye la formulación de un diagnóstico “de lo que es básicamente malo o erróneo en el género humano” (Stevenson, 1978, p. 18), como también la respectiva prescripción sobre cómo solventarlo. En los contractualistas es bastante claro lo que está mal en los hombres, a saber, su propia naturaleza, principalmente su derecho “a todo”, por lo que la solución es la renuncia de ese derecho y el establecimiento de un poder artificial que los controle.

Teniendo en consideración que el ser humano se encuentra situado en el mundo, una antropología filosófica también presupone en los postulados del ser humano, una concepción de mundo, ya sea un

explican las concepciones antropológicas, que consisten en que el hombre sea considerado como ser racional, libre, e igual. A estas tres, Locke agregará el ser propietario, mientras que Rousseau incluirá la conmisericordialidad¹⁷.

3.1. Concepciones lockeanas sobre los hombres y mujeres

En primer lugar, el hombre se caracteriza por ser racional. Locke postula que “[e]l estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieran consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones” (§6). Con lo anterior, se denota claramente que el hombre es racional, por cuanto que explica lo que supuestamente la razón enseña al hombre; y que gracias a su propia existencia, es la que le permite actuar conforme a las leyes naturales.

En segundo lugar, la libertad le confiere al hombre autonomía, tanto de sí mismo como de otras cuestiones que estén bajo su control, debido a que lo posibilita “para ordenar sus actos y para disponer sus propiedades y de sus personas [...] sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona” (§4). Aunque no es una libertad “de licencia” (§6), dado que posee límites: “esa libertad no le confiere derecho de destruirse a sí mismo, ni siquiera a alguna de las criaturas

calco más o menos fiel a la realidad, ya sea hipotético. Debido a que si el ser humano es formulado en x-términos, se puede inferir que vive en un mundo similar a su naturaleza, o bien, que el mundo le es distinto, por lo que debe proceder a adecuarlo a sí, o bien adecuarse a él. Con los contractualistas, es manifiesto que existe una noción de mundo, que es denominado “estado natural”, el cual no es un lugar óptimo para garantizar la vida humana, ya que ahí se acaece la violencia. Siguiendo a Stevenson, la idea de un mundo, conduce a que la antropología filosófica haga alusión, aunque sea someramente, a una concepción del desarrollo de la historia humana. Esto quiere decir, cómo es concebida la dinámica de la historia humana, a partir de las características que posea el ser humano; que en Locke y Rousseau no es concebida como evolutiva, debido a que el pacto fundante implicó romper con el ciclo lineal que se traía.

Como punto aparte, sobre la utilización del adjetivo “contractual”, y similares, se emplea tanto para denotar la especificidad de las nociones humanas, es decir, que no se está planteando una teoría general del ser humano, sino propiamente la de Locke y Rousseau; como también se utiliza a manera de sinónimo para referirse a las nociones lockeana y rousseauianas.

¹⁷ Valga recordar, estas características son imprescindibles para los teóricos contractuales, por cuanto que son el sustento antropológico de la sociedad civil, es decir, definen al hombre que no solamente sale del estado natural y que realiza un convenio, sino que dirige, o por lo menos elige, la forma que su vida será regida en la sociedad.

que posee, sino cuando se trata de consagrarla con ello a un uso más noble que el requerido por su simple conservación” (§6)¹⁸.

En tercer lugar, la igualdad caracteriza al hombre porque ninguno está subordinado ni sometido a alguien más (cf. §4), y particularmente en el estado natural, todos los hombres han “nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la Naturaleza y para servirse de las mismas facultades” (§4). Así, los hombres poseen, en principio, una esencia que los iguala, debido a que no existen jerarquías entre ellos¹⁹.

En cuarto lugar, y como característica propia lockeana, se define al hombre como propietario²⁰; y es imperioso que lo sea, de lo contrario sería un ser incompleto. Esta especificación se debe a que en el estado natural, el ser propietario significa serlo de su propia persona y de su trabajo –consecuentemente, también de lo que obtenga directa o indirectamente de su trabajo– (§26). Esta característica refuerza la libertad, debido a que los bienes materiales le ofrecen la oportunidad de poder gozar más de su primera propiedad, es decir, de su persona, debido a que no estaría en dependencia de otro²¹.

En lo que respecta a mujeres, las características anteriores no aplican. Estrictamente hablando, las mujeres no son definidas por Locke en cuanto mujeres, sino que

¹⁸ Si bien el estado de guerra condicionó que se tomará la decisión de pactar una salida, el hombre tuvo la libertad para haberse negado y continuar en la barbarie. La decisión que tomó la hizo siendo libre. Estando en la sociedad civil, continuando siendo esencialmente libre, solo que ahora posee las libertades civiles y políticas que dictan el gobierno de la *Commonwealth* que eligió.

¹⁹ Todos los hombres antes del convenio, son iguales. Después del convenio, en esencia el hombre continúa siendo igual, pero esta igualdad es civil y políticamente reconfigurada; tal como sucede con su libertad.

²⁰ De acuerdo a Fernández-García (1983, p. 97). Hugo Grocio menciona que la propiedad privada es un derecho natural. Dado que cronológicamente su obra es muy anterior a la de Locke, podría considerarse que posiblemente en Grocio se hallaba el ser propietario como una característica del hombre. Sin embargo, es con Locke que adquiere reconocimiento dentro de la corriente contractualista.

²¹ Por más que Locke afirme categóricamente que los hombres son libres e iguales, esto solo resulta admisible en el plano formal. En el plano práctico, entendiéndose la sociedad civil, la propiedad concreta tal libertad e igualdad, debido a que dicha sociedad sigue una lógica capitalista en la que tácitamente se busca proteger la propiedad que cada cual tuviese en el momento de contraer el convenio, y no hacer una distribución (ya sea igualitaria o equitativa). Puede notarse en el texto lockeano, que no se menciona que algún no-propietario suscribiera el convenio con la esperanza de obtener en el futuro una propiedad, sino que explícitamente son propietarios que buscan desesperadamente una protección, dado el ambiente violento del estado natural.

solamente se refiera a ellas en cuanto al rol que ocupan de madres y esposas. En tanto a madres, en el capítulo 6, “Del poder paternal”, Locke explica que el hijo se encuentra bajo la tutela del padre hasta que alcance el uso de la razón: “El hijo es libre porque su padre lo es, ya que se gobierna por la inteligencia de este, y seguirá gobernándose hasta el pleno desarrollo de su propia vida” (§61).

Nótese que el hijo menor de edad, a pesar de no ejercer plenamente la libertad por no estar listo, es un ser esencialmente libre porque su padre –hombre en pleno uso de sus facultades– lo es, y que además se gobierna por la inteligencia del padre. En primer lugar, el hijo es explícitamente libre porque su padre lo es, no porque su madre lo sea. De hecho, no se menciona, ni parece sugerirse de ninguna manera, que la madre sea libre e igual. En segundo lugar, el hijo es gobernado por un ser que posee inteligencia, su padre. No se menciona ni parece sugerirse que la madre sea inteligente, es decir, que sea un ser racional, en las mismas condiciones que el padre-hombre. Es importante acotar que no se desprende que sea un ser irracional, sino simplemente no-racional o por lo menos no igual que el hombre.

En cuanto a la mujer considerada como esposa, Locke explica, en el capítulo 7, “De la sociedad política o civil”, que su importancia en la relación conyugal no se debe a que posea las mismas características, sino por la finalidad que Dios ha dispuesto de la especie humana, a saber, su reproducción (§77-79). Fuera de esto, la esposa no tiene más finalidad que ser madre, y colaborar en la crianza, pero sin tener derecho a opinar. Es en el §82 que explicita que en la relación conyugal, uno de los dos debe gobernar, cuando apunta que “siendo necesario que el derecho de decidir en último término (es decir, gobernar) esté colocado en una sola persona, va a parar, naturalmente, al hombre, como más capaz y más fuerte”. De este modo, sin mayor esfuerzo, Locke establece que en la relación conyugal, la esposa-mujer estará supeditada a su esposo, porque se debe a una cuestión natural que no sea la más capaz y la más fuerte. Aunado a esto, y en relación al tema de la no-racionalidad de la mujer, Locke señala en ese mismo §82 que ambos cónyuges poseen “distintas inteligencias”; lo cual refuerza lo que anteriormente se comentaba de que la mujer no posee la característica de la razón. Si fuese igualmente racional como el hombre, no se podría explicar por qué el hijo solo debe guiarse por la inteligencia del padre,

y no de la madre, como tampoco por qué la esposa no puede compartir el derecho de gobernar.

Este párrafo también resulta esclarecedor en lo que respecta a si la mujer posee la cuarta característica, a saber, ser propietaria. De acuerdo a Locke, el poder de gobernar del esposo, no tiene que ver con asuntos de vida o muerte de la esposa, sino de propiedades, cuando señala que su mayor capacidad y fuerza “no alcanza sino a las cosas de su propiedad e interés común, y deja a la esposa en posesión plena y verdadera de lo que a ella le corresponde característicamente por contrato” (§82). Obsérvese que la esposa solo es “propietaria” de aquello que no tiene que ver con las propiedades de su esposo y lo que haya de interés común; es decir, a la mujer le corresponde lo sobrante, lo que el esposo no desea o no le interesa. Si la esposa poseyese la misma característica de ser propietaria, sería difícil de explicar por qué a ella le corresponde los sobros del contrato matrimonial, así como por qué no puede adjudicarsele siquiera los intereses comunes.

Estas diferencias permiten a su vez inferir que tampoco poseen la característica de igualdad, ya que al no ser propietarias y ser no-rationales, no están en capacidad como los hombres de gozar de la ventajas de la Naturaleza y servirse de las mismas facultades (cf. §4); máxime que están en un estado de sumisión al hombre, por lo que resultaría imposible atribuirles esta característica, como las demás, cuando en términos prácticos se les está negando.

3.2. Concepciones rousseauianas del *Discurso* sobre los hombres y mujeres

Sobre la racionalidad, Rousseau muestra en la exposición de la vida del hombre salvaje que este, si bien poseía algún grado de racionalidad, no lo era completamente, a cuenta de que dependía de la experiencia del aprendizaje cotidiano (Rousseau, 2001, p. 71-72). Por lo que se requiere un desarrollo constante de la razón, el cual queda manifiesto cuando el hombre deja de ser salvaje y pasa a ser social, ya que dentro de un grupo social tuvo que desarrollar capacidades para no solamente permanecer en el grupo, sino de mantener el grupo unido; máxime cuando surge la metalurgia como también la agricultura, y otras artes (cf. Rousseau,

2001, p. 114). Sin embargo, la avidez y la situación de guerra, conduce posteriormente que unos hombres desarrollaron más la racionalidad que otros, a raíz de la comodidad y tranquilidad que unos adquirieron de sus nuevas cadenas de artes y letras (Rousseau, 1999, p. 48-49).

La segunda característica consiste en que todos son iguales, dado que ningún hombre es presentado como superior en los inicios del estado natural. En tales inicios, el hombre salvaje era libre de andar por donde quisiese, así como de tomar lo que quisiese, porque era tan igual como cualquier otro hombre para hacerlo (Rousseau, 2001, p. 62). No obstante, la paulatina expansión de la idea de la propiedad, particularmente su instauración, eliminó esta igualdad (Rousseau, 2001, p. 100).

Como tercera característica, se tiene la libertad. Los hombres se definían por ser libres, debido a que “se reconoce libre de acatar o de resistirse [a sus instintos]; y es sobre todo por consciencia de esta libertad por lo que se muestra la espiritualidad de su alma” (Rousseau, 2001, p. 71). Cabe precisar que esta libertad no era absoluta, dado que no podía dañar intencional y premeditadamente a otro hombre, salvo que la circunstancia lo obligase a defender su propia conservación (Rousseau, 2001, p. 54). No obstante, cuando la idea de propiedad empezó a tomar preeminencia, la libertad fue acabándose para la mayoría de los hombres que se convirtieron en pobres; llegando a ser un privilegio de las élites gubernamentales que desembocaron en despotismos.

Como última característica –y propiamente rousseuniana–, está la conmisericordia. Es un impulso al cual ningún hombre puede resistirse, por lo que le obliga a respetar la vida de los demás, siempre y cuando no atente su conservación (Rousseau, 2001, p. 54). Sin embargo, este rasgo ya había sido anulado cuando se efectuó el contrato, debido a que no se realizó porque los ricos sintiesen misericordia de la situación de los pobres, sino para protegerse de ellos y de los mismos ricos.

De manera similar a Locke, Rousseau toma a la mujer en consideración cuando se refiere a ella como esposa y madre, no tanto como mujer en sí misma. En la

dedicatoria “A la República de Ginebra”, expresa que la mujer por excelencia es aquella que es casta y que guarda “las buenas costumbres”, siempre en función del bien común público. Pero este “casto poder, ejercido solo en la unión conyugal, no se hace notar sino para gloria del Estado y dicha pública” (Rousseau, 2001, p. 45), denota que solo lo detentan aquellas mujeres que están inmersas en unas relaciones de matrimonio y maternidad/crianza. De ahí que no le interese definir a la mujer por sí misma, sino según la utilidad que le brinda a la familia y al Estado –que en última instancia contiene a la familia–, lo que conduce a un claro servilismo, primero familiar-conyugal, luego estatal. La mujer por su cuenta no le interesa, debido a que una mujer no-esposa y no-madre puede serle pernicioso para la dicha del Estado, ya que en vez de corregir a los jóvenes y educar en buenas costumbres, puede ser causa de perdición, según deja manifiesto cuando se queja de aquellos jóvenes que se desvían y se jactan de saber cosas inútiles “con tono pueril y aires ridículos tomados de las mujeres perdidas” (Rousseau, 2001, p. 45).

Los únicos términos de igualdad que la mujer compartía con el hombre, en el estado natural, eran las condiciones duras del ambiente. Cuando Rousseau expresa –con respecto a las consecuencias de la construcción de cabañas– que “la primera diferencia en la manera de vivir de los sexos, que hasta ahora no habían tenido sino la misma” (Rousseau, 2001, p. 105), no se está refiriendo a que ambos sean iguales y posean las mismas características. Él mantiene el servilismo ocasional de la mujer al hombre²², solo que ahora pasaran a vivir de manera diferente. La construcción de la cabaña, con ello la formación de la familia, significó una institucionalización que despojó el ocasionalismo del servilismo sexual, haciéndolo, en primer lugar, duradero, y en segundo lugar, en servicio de la familia, por cuanto que el *modus vivendis* de la mujer pasó a ser más sedentario, enfocándose en la atención a la cabaña y a los niños (cf. Rousseau, 2001, p. 105).

Muestra de que las mujeres no poseen los rasgos definitorios de los hombres, es el hecho de que están prácticamente al margen de todo el desarrollo nefasto que fue surgiendo gracias a la propiedad, por lo que también quedaron excluidas de todas las

²² En el estado natural, a pesar de lo fortuito de los encuentros sexuales (Rousseau, 2001, p. 78), la mujer estaba ligada a un servilismo, ya que en caso de que quedará embarazada, alimentaría al niño y lo cuidaría hasta que este sea capaz de valerse por su cuenta (Rousseau, 2001, p. 101).

características negativas que el hombre adquiere en convivencia social-civil. Puede especularse que mantienen el sentimiento de conmisericordia, debido al amoroso servilismo por la familia y el Estado al cual el Ginebrino las reduce en la dedicatoria. La manera en que se expresa Rousseau no parece sugerir que tal sentimiento haya sido una mera imposición civil, sino una característica que traen consigo, la cual la sociedad civil aprovecha y promueve.

3.3. Concepciones rousseauianas de *El Contrato Social* sobre los hombres y mujeres

La primera característica es la racionalidad, aunque no está expresamente afirmada, se supone a lo largo del texto. Siguiendo el cap. VIII, “Del estado civil”, del Libro I, el hombre no realiza el contrato por inercia o algún tipo de instinto que lo animase a hacerlo, sino que pone en una balanza lo que ganaría y perdería al salir del estado natural²³.

La segunda característica es la libertad. En el estado natural el hombre es libre por definición, por lo que no está sujeto a nadie, y no puede jamás estarlo: “[r]enunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad y aun a sus deberes” (C.S., Libro I, cap. IV/ 1998, p. 41). Incluso, estando en sociedad, el hombre continúa teniendo libertad, pero ahora re-definida según las leyes civiles que no son más que “condiciones de la asociación civil” (C.S. Libro II, cap. VI/ 1998, p. 75).

La tercera característica es la igualdad. El Ginebrino no la explicita, pero se supone presente cuando niega la existencia de la esclavitud en el capítulo IV, “De la esclavitud”, del Libro I; por lo que todos los hombres están en la misma condición. A lo sumo existen diferencias como la fuerza (cf. C.S. Libro I, cap. III/ 1998, p. 38-39), sin que se afecte la condición de igualdad. De igual modo que la característica anterior, la igualdad es redefinida por las leyes, por lo que el hombre pasa a ser igual según el marco legislativo y gubernamental.

²³ Incluso, el Estado jamás hubiese sido posible, porque este se rige por la voluntad general, que si bien es un ente artificial no concretable, supone racionalidad, ya que cae en cuenta que requiere de un legislador y un gobierno, lo cual es un indicador de que no actúa caótica y azarosamente.

En lo concerniente a las mujeres, en el *Contrato Social*, son prácticamente invisibilizadas, ya que no se refiere a ellas como madres y esposas, ni mucho menos como mujeres en sí mismas. A lo sumo señala –cuando se refiere a los rasgos del pueblo que el legislador debe tener en cuenta– que “[e]s preciso también tener en consideración la mayor o menor fecundidad de las mujeres” (C.S. Libro II, cap. X/ 1998, p. 89). Al ser tomada su capacidad reproductiva como un elemento más que el legislador debe considerar, se les está negando las características del hombre. Las mujeres son seres que habitan el Estado, pero su participación es nula, ya que ninguna conforma parte de la voluntad general, y por ende, tampoco podrán ser legisladoras y parte del gobierno. Esta ausencia de consideración sobre la mujer, acarrea una exclusión, quizá, más fuerte que la de sí mismo en el *Discurso* y que la de Locke, debido a que su invisibilización muestra que las mujeres no tienen relevancia en el Estado, salvo en la cantidad de nacimientos que pueda impactar demográficamente al pueblo.

3.4. Problematización desde el concepto de “naturaleza física” de Sade

Como puede observarse, los planteamientos antropológicos contractuales, están conformados a partir de un doble registro, marcado por un sexismo, que conducen categóricamente a la exclusión de la mujer, tanto en el desenvolvimiento del estado natural, como de una participación activa en el contrato y en la sociedad civil.

De una manera u otra, Locke y Rousseau fundamentan tácitamente sus concepciones antropológicas filosóficas en la naturaleza física, apelando a que las diferencias que subordinan un sexo-género a otro, así como los motivos por los cuales un sexo-género es incapaz de gobernar en la sociedad civil, se deben a que responden a una pretendida objetividad innata a cada ser: la naturaleza ha creado a unos seres racionales, libres e iguales, y a otros no-racionales, no-libres, no-iguales, básicamente pasionales. No obstante, para Sade, el problema de la justificación naturalista en los modelos contractuales lockeano y rousseauianos, yacería en la falta de aportación de evidencia empírica que sustente tal justificación, como

también en que los autores en cuestión, no comprendieron adecuadamente el concepto de “naturaleza física”.

En lo que concierne a Locke, este filósofo no aporta evidencia empírica que ofrezca asidero, o por lo menos alguna plausibilidad de que la mujer es inferior y el hombre superior, sino que se remite a una opinión típica de la “ideología sexista” que caracteriza la filosofía occidental (cf. Amorós, 1991, p. 22-25)²⁴. Como se expuso, en virtud de que el hombre es racional, libre e igual, nadie puede ser dueño de él más que sí mismo, porque en principio tiene la capacidad de discernir y reflexionar sobre sus actos, como también porque no le debe nada a ningún otro hombre.

Respecto de la “mujer”, para el filósofo inglés, no interesa como persona por sí misma, sino solamente en cuanto “madre-esposa” que es, porque su finalidad es el bienestar de la familia, por ende, el bienestar del hombre que “habita” en la esfera pública. Curiosamente, sobre el hombre, se limita con apuntar que ha sido la naturaleza que ha creado dicha antropología, mientras que de la “mujer”, además de acudir a esa misma naturaleza, añade que Dios ha considerado que –en aras de la reproducción de la especie humana– era necesario que el hombre no estuviese solitario, por lo que le dio a la mujer en compañía sirviente (cf. Locke, §77-79, particularmente el §77).

La trampa argumentativa consiste en no definir –por lo menos en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*– qué se entiende por “naturaleza” (física). Desde un punto de vista sadeano, Locke estaría apelando a una “naturaleza” erróneamente definida como sexistamente clasificativa y subordinada, en el que cataloga uniformemente a hombres con las mejores características, mientras a las mujeres

²⁴Celia Amorós, en el primer capítulo “Rasgos patriarcales del discurso filosófico: notas acerca del sexismo en filosofía” de su texto *Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal* (1991 [1985]), analiza lo que ella ha denominado “ideología sexista”, a saber, la percepción distorsionada que se produce de la mujer, debido a un fuerte y marcado sexismo, producto del patriarcado; y que al ser un producto patriarcal, está al servicio de una organización social discriminatoria que contribuye, por tanto, a su continua sumisión (Amorós, 1991, p. 22).

Dado que “el discurso filosófico no surge del vacío, sino que se nutre de las ideologías socialmente vigentes, las reorganiza en función de sus propias orientaciones y exigencias, las incorpora selectivamente y la reacuña conceptualmente al traducirlas al lenguaje en el que expresa sus propias preocupaciones” (Amorós, 1991, p. 23), se comprende que el propio discurso filosófico epocal esté imbuido por un sexismo, por cuanto que su “materia prima” de trabajo proviene y se desarrolla en un contexto socio-cultural-político sexualmente discriminatorio.

con otros rasgos que las someten sin más, en la que su objetivo primordial es crear una situación en la que todos los hombres se vean beneficiados de tener a todas las mujeres en servidumbre. Sin embargo, para el Marqués, la “naturaleza física” no funciona de esa manera, ya que esta crea seres humanos, unos fuertes, otros débiles, pero sin tener reparos en el sexo-género a la hora de asignar las características: “creó originariamente seres fuertes y débiles; su intención fue que estos estuvieran siempre subordinados a aquellos” (Sade, 1995b, p. 117; muy similar en 2008a, p. 255; 2003b, p. 641-642). De esta manera, el fallo de Locke radicaría en haber concebido a una naturaleza marcada por un sexismo, cuya finalidad es la de subyugar universalmente a toda mujer.

Teniendo en cuenta lo anterior, la naturaleza se complace únicamente en generar y destruir la materia, sin miras a quién beneficia, como tampoco a quién afecta, por lo que la división antropológica lockeana no solamente carece de sentido, sino de fundamentación. El planteamiento de Sade concuerda con el de Locke en que, efectivamente, existen seres racionales, libres, e iguales, porque la naturaleza física:

1) Permite el ingenio así como la creatividad en unos seres humanos para que estos actúen acorde a la dinámica generativa y destructiva, es decir, para que puedan crear, pero particularmente destruir otros seres de manera planeada, ya que los ha dotado de un “cálculo abominable” que les permite sopesar puntos a favor y en contra de sus acciones (Sade, 2009b, p. 62)²⁵.

²⁵ En varias de sus obras se perfila una “razón” que sirve para instrumentalizar a otros, y obtener el mayor provecho posible, en aras de maximizar el placer, ya que, como ha comentado Beauvoir, “[e]l mundo de Sade es esencialmente racional y práctico; los objetos –materiales o humanos– que sirven a sus placeres, son útiles sin misterio alguno” (De Beauvoir, 2002, p. 56). En algunos textos como *Las 120*, *2da Justine*, *N. Justine*, y *F. Tocador*, esto tiende a ser más notorio, cuando se ve en escena a sus personajes ejecutando sus pasiones con una racionalidad metódica; en otros, se aprecia con menos ímpetu, como *CHF*, *1er Justine* y *Notas*. Sin embargo, en estas obras, a pesar de notarse dicha “razón” a través de las actuaciones de sus personajes, el Marqués no ofrece un nombre explícito. Es en *Msa. Gange* en donde Sade le da formalmente un término a esa “razón”, cuando narra que, en los planes del cuñado de la marquesa de Gange para arruinar su matrimonio y seducirla, existe un “cálculo abominable” (Sade, 2009b, p. 62) en la que la razón sirve para realizar cualquier tipo de perversidad, mediante un balance de los medios, que van desde infundir mentiras y dudas hasta pedir colaboración, pasando por el sacrificio de los colaboradores si fuese necesario.

Es ese “cálculo abominable” al que, por ejemplo, Hénaff (1980) hace referencia cuando explica la función de la apatía en Sade: “La apatía es de hecho para el libertino el *método* mismo. [...] Es] el medio esencial para un dominio de las fuerzas, de una concentración de la energía de la cual el individuo puede disponer, apartando los objetos mediocres, por ilusorios, sobre los cuales se dispersan los disolutos vulgares” (Hénaff, 1980, p. 102).

2) Requiere que los seres humanos puedan ser libres para que actúen conforme a como ella los formó, para que no sean meramente seres autómatas (Sade, 1995b, p. 118; 2003a, p. 91)²⁶.

3) Necesita que algunos de sus productos estén por lo menos en las mismas condiciones mínimas de actuación, que no implica que todos los seres humanos deban ser físicamente de una misma manera, sino que por lo menos unos estén en su plena capacidad cognitiva de utilizar su razón y libertad a su antojo²⁷.

Asimismo, el Marqués coincidiría con Locke en que igualmente existen seres que son pasionales, empero, no separaría esta característica de la racionalidad (Sade, 2009c, p. 15; 2003c, p. 108)²⁸. Los personajes de Sade son hartos conocidos por seguir sus impulsos, lo que implica que la pasión que los motiva no sea vista como

²⁶ Si bien la libertad en Sade permite que alguien puede actuar cruelmente, dicha actuación no ha de realizarse de manera ciega, entendiéndose, meramente impulsiva. En relación a los tipos de crueldades, dice que “[...]a que nace de la estupidez y que, al no ser nunca producto de la razón y de la reflexión, asimila al individuo así nacido con el animal feroz, esa crueldad no produce placer alguno, porque quien está inclinado a ella no es capaz de emprender ninguna investigación” (Sade, 2003a, p. 91). No cabe duda de que la consideración sadeana es polémica, al consentir actos crueles. En todo caso, la idea que yace de fondo es que el individuo no puede comportarse como un animal salvaje, que sea guiado por sus instintos, sino que requiere ser libre para dirigirlos. El ser humano es libre, por lo que está por encima de lo puramente pulsional animal, mediante el uso de la razón.

²⁷ El Marqués denota en sus planteamientos que los seres humanos poseen como cualidad la igualdad entre sí. En el caso de los seres humanos “malos”, son iguales precisamente porque la naturaleza física los creó con esa misma manera “mala” de ser. Los ejemplos son múltiples, basta con citar a Dolmancé, en *F. Tocado*, cuando expresa que “todos nacemos con una dosis de crueldad” (Sade, 2003a, p. 90); y el del abate Théodore, en *Msa. Gange*, cuando externa que posee una “dosis de perversidad con que la naturaleza se ha complacido en componer mi constitución” (Sade, 2009b, p. 48).

²⁸ En varios de sus textos, Sade presenta a sus personajes “malos” como seres que se rigen por sus pasiones, pero no de manera a-racional, sino obteniendo, en la medida de lo posible, el mayor provecho, mediante el uso de la razón. Esta conjunción de pasión y razón ha sido abordada por varios autores que han estudiado a Sade, tales como Hénaff (1980), Villar (2008), Bataille (2010) y Roudinesco (2009), quienes consideran que el Marqués comprendió claramente el proyecto ilustrado: la Razón debe abarcarlo todo, por lo que lo pasional no puede ser una excepción. Por ejemplo, Hénaff apunta que “[...]la razón la domesticará, la someterá al rigor de sus procedimientos. Hará racional a la pasión” (1980, p. 98). Villar (2008), comenta que en Sade, el concepto de “Naturaleza” es importante, porque gracias a este, opera “una racionalización de sus pasiones, como un intento de demostrar que ellas también son racionales y perfectas en sí mismas” (Vilar, 2008, p. 5). Por su parte, para Bataille (2010, p. 189), “[...]los instintos que describen *Justine* y *Juliette* tienen hoy derecho de ciudadanía [...] pero la existencia que les conceden es patológica”. En esta misma línea se halla Roudinesco (2009), para quien el mérito de Sade yace en reducir en nada, lo “antifísico”, es decir, naturaliza todas aquellas prácticas sexuales –y por ende, pasiones– que eran consideradas perversas o *contra natura*. Sin embargo, el discurso médico “deshumaniza al perverso para hacer de él un objeto de ciencia” (Roudinesco, 2009, p. 89). En el caso de Bataille y Roudinesco, los autores también explican que de algún modo, el proyecto ilustrado tomó en cuenta lo realizado por Sade, pero en vez de otorgarle un *status* positivo, es decir, de “normalizar” lo pasional, lo reconfiguró como objeto médico.

un aspecto humano negativo, sino que lleva a aceptarla como propia de la naturaleza humana, con la salvaguarda de que los seres humanos no pueden actuar únicamente bajo los efectos de sus impulsos, por el contrario, deben canalizarlos con la razón, para sacar el mayor provecho de esto. Sade arguye, que en el mundo natural se puede apreciar múltiples ejemplos en los que seres maximizan racionalmente sus experiencias pasionales²⁹. Locke no pudo concebir esto, precisamente por la falta de comprensión de la naturaleza física; de ahí que haya procedido a separar tangencialmente la razón de la pasión.

En lo que respecta a la característica de ser propietario, Sade estaría parcial y relativamente de acuerdo con Locke. El Marqués no objetaría nada en que cada ser humano sea dueño de sí, empero, rechazaría que esto fuera un rasgo perteneciente únicamente a los hombres. En primer lugar, en la *F. Tocado* comenta que nadie, sea hombre o mujer, puede pretender ser dueño natural de otro ser, con base en el sexo-género de la persona:

[N]unca se puede otorgar derecho legítimo a uno de los sexos de apoderarse exclusivamente del otro; ninguno de los sexos, como tampoco ninguna de las clases sociales, puede poseer arbitrariamente al otro [...]. El acto de posesión solo puede ser ejercido sobre un inmueble o un animal (Sade, 2003a, p. 163 y 164, respectivamente).

²⁹ Hénaff (1980) brinda un estudio interesante sobre esta maximización racional del goce. A modo de recomendación, conviene hacer lectura primeramente del capítulo 3, “La Apatía Libertina o los goces del método”, en el que explica la función que tiene para Sade la apatía, y su relación con la razón. Básicamente consiste en que, mediante la apatía, se logra controlar los impulsos naturales; no en rechazarlos o caer en un ascesis sobre todo sentimiento. La apatía no hace al libertino “apático”, sino un mejor controlador de sus deseos, al poderlos canalizar por la razón. Luego, pasar al capítulo 1, “La destitución del cuerpo lírico”, en donde detalla las maneras en cómo Sade trata el cuerpo humano para la obtención del placer. En resumidas cuentas, se dilucida cómo el Marqués instrumentaliza el cuerpo: considerándolo como algo operable (quirúrgico), como una máquina, como algo susceptible de aplicarle cálculos aritméticos, y como elemento que se puede combinar en variadas formas y posturas.

Por su parte, Manta (2010) explica que la instrumentalización de otros cuerpos para la obtención del placer propio, se debe a que la influencia del mecanismo propicio una concepción corporal mecanicista, es decir, que el cuerpo se comporta mecánicamente porque funciona regular y óptimamente según las leyes de la naturaleza, pero a la vez, esta mecanización corporal implica que paradójicamente puedan ser tratados deshumanamente, porque se tratarían de simples máquinas (Manta, 2010, p. 81), o como la autora lo pone, de “máquinas de coger” (Fucking Machines) (cf. Manta, 2010, p. 79).

Si nadie puede adjudicarse la posesión de la vida de otro ser fundándose en elementos sexuales-genéricos, es válido inferir que cada ser humano goza de propiedad de sí mismo. En segundo lugar, en virtud de lo anterior, no es posible concebir que solamente los hombres puedan ser dueños de sí, y las mujeres no, por lo que la segmentación sexista de esta característica carece de fundamento desde el planteamiento del Marqués.

Por otra parte, Sade no llega a extender este rasgo de adueñarse de sí mismo, como argumento legítimo para respetar la toma de posesión de cosas materiales, mediante el trabajo, debido a que la naturaleza física permite que cualquier ser arrebatase lo que le venga en gana de otro, aun si implica violencia, tal como lo expone mediante Saint-Florent (a Justine) en *2da Justine* y *N. Justine*:

Cuando los ladrones con los que estabas me atraparon, ¿me viste quejarme de mi suerte? Consolarse y actuar astutamente, si se es el más débil, disfrutar de todos sus derechos si es el más fuerte, ese es mi sistema (Sade, 2008a, p. 242; 2003b, p. 589-590).

Esto se debe a que la naturaleza física no establece que los seres humanos obtengan derechos por medio del esfuerzo de su trabajo. A lo sumo lo que obtienen, es lo trabajado, pero dicho esfuerzo no exime la posibilidad que alguien más se lo pueda arrebatar; por lo que puede afirmarse que la titularidad de ser propietario es relativa, mientras la persona pueda mantener en posesión suya el objeto adquirido. Por ello, que Locke refiera que el ser propietario de enseres materiales y animales como rasgo humano, carece de sentido, porque la naturaleza física aprueba la violencia, y no la limita a un solo sexo-género, ya que perfectamente una mujer puede robarle una posesión a un hombre, por tanto, ser relativamente propietaria hasta que alguien más se lo arrebatase. En *1er* y *2da Justine*, Sade narra que Juliette asesinó a dos de sus amantes. A uno de estos fue para robarle:

Juliette, se manchó con dos nuevos crímenes semejantes al primero, uno para robarle a uno de sus amantes, que le había confiado una suma considerable que toda la familia de aquel hombre ignoraba (Sade, 1995b, p. 22-23; 2008a, p. 29)³⁰.

De este modo, obsérvese que en lo que respecta a las características de racionalidad, libertad, igualdad y pasión, el Marqués las aceptaría como válidas, y la propiedad solo de manera parcial y relativa. Empero, el error de Locke sería en haber adjudicado las tres primeras y la quinta únicamente a los hombres, excluyendo a las mujeres, ya que estas al ser productos igualmente de la naturaleza física, pueden ser poseedoras de las mismas, porque el objetivo de la naturaleza es crear y destruir, no establecer relaciones sexistas y subordinativas entre las dos totalidades de los sexo-géneros. Desde Sade, lo problemático de la antropología lockeana yace en la falta de comprensión de la naturaleza física, lo que permitió concepciones infundadas sobre hombres y mujeres. De ahí que incluso Locke pudiese mencionar a Dios como un argumento para explicar la inferioridad de la mujer; el cual Sade jamás hubiese aceptado, porque la mera suposición de la existencia del ente divino implica automáticamente que no se ha entendido que la naturaleza física se basta a sí misma:

[S]i todos los productos de la naturaleza son efectos resultantes de las leyes que a ella misma la encadenan, si su acción y reacción perpetuas suponen el movimiento esencial para su esencia, ¿en qué se convierte el motor que le prestáis gratuitamente?" (Bressac a Justine) (Sade, 1995b, p. 49; similar en 2008a, p. 82, y en 2003b, p. 95)³¹.

³⁰ Ejemplos como el anterior, sobran en la literatura del Marqués. En *N. Justine*, se tiene a Seraphine y su banda de limosneros-ladrones, que se dedican tanto a limosnear como robar, empleando los medios que fuesen necesarios, incluso matar. En *2da Justine*, Seraphine aparece sin nombre como tampoco sin banda. Se trata de una simple anciana, que golpea a Justine en el estómago para arrebatarle su bolso de monedas. Luego, en estas dos versiones, se tiene a la Dubois, quien intenta de robar a Dubreuil (enamorado de Justine), pero ante su fracaso (a raíz de que Justine informa a Dubreuil), la Dubois lo envenena, y de paso, sustrae las pertenencias de Justine.

³¹ Por medio del marqués/conde de Bressac. Sade arremete contra Dios. Como explican Bloch (2013, p. 191-204), Gorer (1969, p. 114-119), Álvarez (1972, p. 39-55), y apunta Roudinesco (2009, p. 54), el Marqués proporciona en sus obras fundamentos provenientes del materialismo francés (Diderot, De la Mettrie, y D'Holbach), por lo que su crítica contra Dios tendrá como fuente esta corriente filosófica que plantea que la realidad es material, y que se rige por las leyes intrínsecas a sí misma, por lo que el ser humano debería estar en capacidad de descubrir las leyes que la rigen desde la propia materia.

En cuanto a las dos versiones contractuales de Rousseau, sucede algo similar que Locke, en el tanto que no aporta un respaldo empírico de la clasificación que realizó en el *Discurso* y en *El Contrato Social*.

En el *Discurso*, tal como se explicó, antes de que se perdieran unos rasgos naturales, y se modificaran otros, a causa de la brutalidad de la vida social, la razón facultaba al hombre a tomar sus decisiones; la libertad le era necesaria para poderse desarrollar a sí mismo; la igualdad planteaba que no estuviese bajo el yugo de otro; y la conmisericordia, que estimara a su vecino, siempre que no se estuviese en situaciones de vida-muerte. Mientras que a la mujer, la concibe básicamente como un ser en servidumbre, en primer término de la familia, y en segundo, de la sociedad en general; por lo que se deduce que no comparte de las primeras tres características del hombre. A lo sumo, solamente tenía en común la conmisericordiosa, ya que posee un altruismo innato por el cuidado de otros.

Así como Locke no comprendió la naturaleza física, tampoco el Rousseau del *Discurso*. Desde la filosofía del Marqués, el Ginebrino estaría repitiendo el mismo error, al suponer que la naturaleza cataloga sexualmente a los seres humanos con características diferenciadas y, básicamente, opuestas, en la que las mujeres llevan la peor parte, debido a que sus rasgos no las hace partícipes activas de la vida en sociedad, salvo que ser un instrumento para el Estado. En *F. Tocador*, indica que ninguna mujer debe creer que debe permanecer en sumisión, suponiendo que su vida, junto con todo su actuar, depende de la potestad de un hombre, sino que ella misma debe liberarse y ser dueña de sí, cuando expresa que “[e]ncadenar a las mujeres por el absurdo lazo de un himeneo solitario entrañaría un ultraje evidente al destino que la naturaleza ha impuesto a las mujeres” (Sade, 2003a, p. 51).

Sade estaría de acuerdo en que existen seres humanos que son racionales, libres e iguales, según se comentó en el caso de Locke, y que tales características han de estar al servicio de la naturaleza física genésica y destructora; pero en modo alguno aceptaría que exclusivamente los hombres pueden ser sus titulares, ya que la naturaleza muestra que, dentro de sus producciones, existen mujeres que son racionales, libres e iguales en capacidad cognitiva para emular el poder dinámico

que la generó: “[l]as mujeres de esta especie abundan más de lo que se cree, y son siempre mucho más peligrosas que las francamente disolutas” (Sade, 2009b, p. 180). Sade no objetaría que el hombre pueda hacerse, violentamente o no, sobre la mujer, pero cuestionaría la universalización de dicha superioridad (Sade, 2003a, p. 163)³².

Asimismo, el Marqués rechazaría la postura rousseauiana de que la envidia, el egoísmo, la vanidad, el desprecio, entre otras, son productos eminentemente artificiales, es decir, que surgieron conforme el hombre se iba desarrollando en vida social hasta llegar a la vida civil, por lo que no son connaturales. De los varios ejemplos que pueden ofrecerse, en *Las 120*, puede verse con Banglis, cuando expresa lo siguiente: “Yo he recibido estas inclinaciones de la naturaleza, y la irritaría resistiéndome a ellas; si me la ha dado malas, es porque así convenía por necesidad a sus intenciones” (Sade, 2009c, p. 15). Así, la naturaleza física, dentro de sus creaciones, produce seres humanos con maneras de ser y comportarse; una de ellas es la “naturaleza mala”, o perversa, egoísta y brutal, la cual se define por ser la persona misma el intereses de sus acciones, sin importar el costo humano que impliquen: “conservar la propia existencia, no importa a expensas de quien” (Sade, 2003a, p. 158).

Tal suposición de Rousseau, de remitir las características que consideraba negativas, en tanto efectos de la vida social corrupta, es inválida para el Marqués. A la vez, la naturaleza física posibilita que esto sea así, pero que no se consignent como únicas del hombre, ya que la mujer puede ser creada con ellas: “las mujeres al haber recibido unas inclinaciones mucho más violentas que nosotros a los placeres de la lujuria, podrán entregarse a ella cuanto lo deseen” (Sade, 2003a, p. 167)³³.

³² Gorer apunta que el Marqués “[c]onsidera que la posición de la mujer, tanto social como sexual, es anómala e injusta; en consecuencia pide *completa igualdad de las mujeres y de los hombres* en todas las circunstancias” (Gorer, 1969, p. 153).

³³ Cabe concordar con la apreciación de Cano-Lawrynowic (2005), para quien Sade, en este punto, tergiversa el valor revolucionario francés de la igualdad, debido a que todos los individuos son iguales en el tanto en que cada uno puede ser objeto del deseo del otro: “ninguno tiene otra significación más que la de una unidad entendida como materia sobre la cual recae el ejercicio de las pasiones dirigido hacia la consecución –siempre insuficientemente lograda– del goce” (Cano-Lawrynowic, 2005, p. 48).

En cuanto a la conmisericordia, el Marqués la aceptaría como rasgo de aquellos seres humanos que la naturaleza física ha concebido como “buenos”. De acuerdo a la filosofía sádica, la naturaleza física creó dos grandes bloques de naturaleza humana: una mala, la cual es perversa, egoísta y brutal; la otra buena, la que básicamente es antítesis de la anterior. En esta última, hay seres humanos que se describen como altruistas, por lo que la conmisericordia a la que se refiere Rousseau es posible como un elemento definitorio de este tipo de seres humanos. Por ejemplo, en *Las 120* cuando está hablando de Constance, señala que su padre “no había logrado aniquilar los principios de la honestidad y el deber que la naturaleza se había empeñado en grabarle”; además, poseía un pudor, “esa modestia natural” (Sade, 2009c, p. 28)³⁴.

Sin embargo, la dificultad del planteamiento rousseauiano, yace en que la naturaleza física crea, indistintamente del sexo-género, a “buenos” (o conmisericordiosos) y “malos”, por lo que no tendría sentido para Sade adjudicar la conmisericordia como un rasgo exclusivo de las mujeres en la sociedad civil, como tampoco suponer que ningún hombre la posee, porque el desarrollo de la vida social condujo a que se perdiera. Si bien la sociedad, con todo y sus normas, tiene la capacidad de censurar ciertos rasgos de la naturaleza humana, jamás logra erradicarlos. Ejemplo es la misma Justine que a pesar de los infortunios y desgracias, continua siendo “buena”³⁵.

³⁴ En las tres versiones de *Justine* se tienen varios ejemplos de personajes representativos de este tipo de naturaleza humana. La hija de Rodin, es una joven muchacha buena que, si bien sucumbe a los placeres incestuosos de su padre, siente una repulsión por tales actos, y halla tranquilidad espiritual en las enseñanzas que le inculca Justine. La propia Justine es el ejemplo por excelencia de que no todo ser humano es perverso y egoísta. También podría incluirse a Dubreuil, quien ayuda sin más a Justine, después de que esta le contara sus avatares y el maligno plan que tenía la Dubois para robarle; como también a Omphale que se encariña con Justine en el Convento, previniéndole qué debe hacer para no despertar la furia de los padres ni de Victorine, la directora de las secuestradas. Consiguientemente, estos personajes no son seres “anómalos”, producidos por la naturaleza de manera aislada; sino que en sí hay una constante común: no son perversos ni egoístas, debido a que en la medida de sus posibilidades tratan de ayudar sin miramientos a alguna recompensa: lo más importante, no actúan inicualemente por voluntad.

³⁵ Respecto de este otro tipo de “naturaleza humana”, resulta llamativo percatarse de su existencia en las obras del Marqués, debido a que usualmente cuando se refiere a la “naturaleza humana”, prácticamente la maldad y lo degenerado son su sinónimo. No sin motivo, dada las atrocidades que en algunas de sus obras mayores se comete. No obstante, autores como Álvarez (1972), Amorós (1991 y 1997), Bloch (2013), Cano-Lawrynowic (2005), De Beauvoir (2002), Gorer (1969), Roudinesco (2009), Sanchez-Idiart (2013), Vilar (2008), Hénaff (1980), entre otros, parecen no haberse dado cuenta de que en Sade aparece la “naturaleza buena”. Tal vez este olvido u omisión se deba al propio Marqués que, en constantes ocasiones, utiliza el concepto “naturaleza” tanto para

En lo que respecta al otro texto de Rousseau, *El Contrato Social*, el problema continúa siendo básicamente el mismo: el Ginebrino continuaría sin entender en qué consiste la naturaleza. Siguiendo lo que se comentó, la sociedad civil re-define las características del hombre, según su marco legislativo y gubernamental, sin que se sufra alguna modificación sustancial, por lo que continua siendo racional, dada su capacidad de sopesar criterios; libre, porque responde a su voluntad; e igual, debido a no es superior ni inferior a otro hombre.

De manera similar a lo que se comentó previamente de Locke y del Rousseau del *Discurso*, el Marqués estaría de acuerdo con las características de racionalidad, libertad e igualdad como atributos de algunos seres humanos, pero en modo alguno aceptaría que son únicamente propias del hombre, dado que la naturaleza produce a seres humanos con tales características, independientemente de su sexo-género. Incluso, la exigua mención de la mujer en *El Contrato Social*, sería un indicador para Sade de que Rousseau no comprendió el poder genésico y destructivo de la naturaleza física, ya que de haberlo hecho, no hubiera procedido a excluir tajantemente a la mujer, debido a que entendería que la humanidad no la constituye únicamente el hombre.

En lo que concierne propiamente a las mujeres, como se expuso, son excluidas de ser partícipes de tales características, debido que al ser un elemento de consideración del legislador, están siendo valoradas como objetos, ya que solo se hace alusión de su capacidad reproductiva, no de sí mismas. Ante esto, el Marqués jamás hubiera condonado que toda mujer fuese reducida a un instrumento reproductor del Estado; por el contrario, empodera a que se adueñe de sí misma: “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, 2003a, p. 53; Sra. De Saint-Ange a Eugenie). Sobre este punto, Phillips (2005) comenta que la apropiación del cuerpo implica su conocimiento; de ahí que incluya en la educación de Eugenie, clases de anatomía

referirse a la “naturaleza física” como a la “naturaleza humana egoísta y perversa”, por lo que por momentos puede parecer que solo concibe un tipo de naturaleza humana (la mala). Si bien en unas obras aparece más solapada que en otras, a veces casi como una especie de “anomalía”, está presente, y no solo por momentos intermitentes.

masculina y femenina, interna y externa (Phillips, 2005, p. 74), como también consejos de métodos anticonceptivos y una apología de la sodomía como práctica sexual universal, lo cual puede interpretarse como una toma de dominio sobre el cuerpo propio, en particular el de la mujer que ha estado bajo dominio masculino, mediante prácticas como el matrimonio y el supuesto deber de la procreación. Así, la mujer no puede ser un objeto del legislador, porque, para Sade, ella se pertenece a sí misma.

Por ello, a pesar de las diferencias que Rousseau plantea en sus dos versiones del modelo contractual, en ambas persiste una concepción de naturaleza sexista en la que dota de mayor importancia al hombre, atribuyéndole las mejores características del género humano, mientras somete a inferioridad y sumisión a la mujer con características que hagan posible –y justifique– tal condición. Como resume Molina-Petit (1994, p. 82), para el Ginebrino, “la «naturaleza» de la mujer es y debe ser doméstica, dependiente, pasiva y débil porque ello es necesario para que el hombre llegue a ser independiente, fuerte y activo ciudadano”. Sin duda alguna para Sade, esto constituye un agravio social que no puede ser tolerado por una sociedad que se considere ilustrada: “Me parece que lo absurdo de nuestras costumbres está en esa desigual atrocidad, cuya sola enunciación debería hacernos sentir la extrema necesidad de cambiarlas por otras más puras” (Sade, 2003a, p. 166-167).

Desde el planteamiento filosófico del Marqués, el problema de las antropologías en las versiones contractuales lockeana y rousseauianas, tiene su asidero en que hubo una falta de comprensión sobre qué es la naturaleza. Esta carencia permitió que los filósofos contractualistas pudiesen elaborar concepciones del hombre y de la mujer, según sus consideraciones y prejuicios marcados por una “ideología sexista”, que insistía en establecer diferencias tangenciales y subordinativas entre hombres y mujeres, aludiendo a simplemente a que se debió por la “naturaleza física”. Básicamente no explicaban en qué consistía su definición de naturaleza, sino que se limitaban a señalarla como causante.

De este modo, puede observarse que los contractualistas en cuestión, si bien no se refieren explícitamente a por qué las mujeres fueron excluidas del pacto fundante,

sus planteamientos denotan que partían de una concepción antropológica sexista que se pretendía sostener en el concepto de “naturaleza física”. Sin embargo, desde Sade, se muestra que tales antropologías realmente no aportan argumentos empíricos, sino meramente opiniones preconcebidas, dado que la naturaleza no produce seres basándose exclusivamente en el sexo-género, para asignar rasgos que implican la dominación de uno sobre el otro. En otras palabras, el concepto de “naturaleza física” fue utilizado por Locke y Rousseau, como una especie de “comodín justificador” de sus antropologías.

4. Cuestionamiento al matrimonio y a la maternidad como mecanismos de exclusión y sumisión del contrato sexual

Otro punto relevante que permite hacer una crítica al contrato sexual en el contractualismo clásico desde el Marqués, es el cuestionamiento que él realiza del matrimonio y de la maternidad, dado que estos dos hechos sociales³⁶ fungen como medios represores para excluir sistemáticamente a las mujeres del pacto fundante, así como de posteriores decisiones políticas. Recuérdese que el contrato sexual plantea que las mujeres no tienen libertad en la sociedad –dado que la perdieron en el estado natural–, por lo que se hace indispensable tanto la elaboración, como la ejecución, de mecanismos para ejercer efectiva y eficientemente, la dominación y exclusión, siendo el matrimonio como también la maternidad, los medios predilectos para establecer las conductas y modelajes deseados de los *yoes* femeninos.

Por ello, primeramente se abordan generalidades de los mecanismos de exclusión y sumisión que plantea la teoría del contrato sexual, en aras de brindar un marco explicativo a los posteriores cuestionamientos que se efectuarán desde Sade al matrimonio y a la maternidad. Acto seguido, se explican en qué manera, tanto el matrimonio como la maternidad, se conciben propiamente como modos concretos de esos mecanismos.

³⁶ En el caso de la maternidad, cabe precisar que se trata de un hecho biológico-social. Sin embargo, se ha preferido englobarlo como “hecho social”, por economía del lenguaje, en orden a evitar estar señalando “el hecho social del matrimonio, y el hecho biológico-social de la maternidad”. Cuando se refiera a la maternidad, el lector ha de tener en cuenta que no se está obviando la base biológica.

En lo que concierne a la maternidad, no hay duda de que posee un sustrato mínimo biológico, por ser una capacidad anatómica-fisiológica y neuronal del sexo hembril humano:

Los cambios cerebrales que conlleva la maternidad son neuroquímicos, morfológicos y funcionales y están destinados a garantizar la crianza y supervivencia del recién nacido, lo cual acontece a través del establecimiento del vínculo materno filial mediante los procesos de apego (Olza-Fernández *et al.*, en Ministerio de Sanidad. Servicios Sociales e Igualdad, 2012, p. 15).

Incluso en aquellos casos, como la esterilidad o complicaciones abortivas, o alguna otra razón, en que no se pueda gestar un embarazo, no se anula la base biológica, debido a que puede permanecer el deseo, el sentimiento y la capacidad de desarrollar la maternidad con otros niños/jóvenes.

También es un hecho social, en el tanto en que su conceptualización y valoración dependen de constructos sociales que se conforman entorno suyo. Siguiendo a Palomar-Verea (2005), es un fenómeno (social) que pasa por discursos, así como prácticas sociales, que conforman un imaginario complejo, como poderoso, a raíz de concepciones culturales multideterminadas, definidas y organizadas “por normas que se desprenden de las necesidades de un grupo social específico y de una época definida de su historia” (Palomar-Verea, 2005, p. 36).

Se seleccionan estos dos hechos sociales para realizar la crítica desde Sade, debido a que fueron utilizados por Locke y Rousseau, según se desprende de lo previamente comentado, por cuanto que el filósofo inglés y el Ginebrino del *Discurso* consideran a la mujer solamente en cuanto madre y esposa (o madre-esposa); e incluso el Rousseau de *El Contrato Social*, a pesar de la exigua mención de la mujer, toma un elemento biológico imprescindible de la maternidad –desde el esquema patriarcal–, a saber, la capacidad fecundativa, por lo que puede decirse que este filósofo consideraba a la mujer desde su maternidad, y como esposa en el tanto que la capacidad fecundativa a la que se refiere en la obra, presuponía su ejercicio solamente en el matrimonio.

Es menester aclarar que en el presente texto, se aborda *una determinada manera* de concebir tanto el matrimonio como la maternidad, concretamente, desde una postura que sigue la línea argumentativa del contrato sexual, debido a que se aproxima explicativamente a la concepción contractual lockeana y rousseauniana. Por esta razón, se presentan como mecanismos excluyentes y subyugadores³⁷. Luego, se expone cómo estos dos mecanismos son abordados por Locke y Rousseau. Posteriormente, se realiza la crítica desde la filosofía de Sade.

4.1. Aspectos generales de los mecanismos de exclusión y sumisión

Partiendo de lo que se denominó y explicó sobre el contrato sexual, se requiere una serie de mecanismos para llevar a cabo con la mayor eficiencia posible la exclusión y sumisión de las mujeres. Si bien pueden ser múltiples, y variar de acuerdo al contexto socio-histórico, los diversos mecanismos que utilicen, pueden catalogarse en dos grandes tipos: aquellos que ejercen un control social general, y otros un control más individualizado.

³⁷ Sin duda, existen otras maneras de conceptualizar estos dos hechos sociales, por ejemplo, desde un campo de reivindicación de derechos, como podría ser para la población LGTBI, o bien como espacios de autorrealización personal, entre otros. No obstante, exponer otras concepciones trasciende los objetivos e intereses de este texto, por lo que se opta por aquella que es afín a la temática.

Los mecanismos de control social general, “determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto” (Foucault, 1990, p. 48). Es decir, se “moldea” las conductas que se consideran deseables y necesarias para mantener a las mujeres bajo el dominio masculino, que conlleven a que las personas sobre las cuales se ejerce, sean objetivadas; dado que dicha objetivación permite conceptualizar a las mujeres como “entes” o “cosas”, distintas de quienes ejercen el control. Cabe aclarar que los mecanismos de este tipo, si bien buscan hacer de cada mujer una “cosa maleable”, lo efectúan de manera general, estableciendo comportamientos que sean lo más incluyentes posibles, entiéndase, que la totalidad de mujeres –o en su defecto, el mayor número posible– encaje en el patrón que haga posible su dominación.

Nótese que los mecanismos de control social general, tienen en cuenta la existencia de estamentos u órdenes sociales, por lo que es imposible detallar meticulosamente como toda mujer tiene que comportarse. Por ello, se generan patrones generales con los que cada mujer pueda ser dominada, sin importar el estamento u orden social del que provenga. Como se observa, por ejemplo, en las vidas de Lady Georgina Spencer (en *The Duches*, 2008) y de Renèe-Pélagie de Montreuil (esposa del Marqués de Sade), no hay duda de que estas mujeres, y otras nobles como ellas, tuvieron privilegios que otras mujeres que no pertenecían a la nobleza. Sin embargo, un patrón general que abarcaba a mujeres con o sin nobleza, era su pretendida pertenencia al hogar, por ende su exclusión del orden público.

En los contractualistas, según las concepciones antropológicas expuestas, puede observarse claramente como se espera que la conducta de las mujeres sea servil y pasiva, puesto que su fin es servir a la casa, y concretamente al “pater familias”. En el caso de Locke, cuando indicó en el §78 que la finalidad de la vida conyugal es la procreación, por lo que la mujer no puede tener mayor expectativa que la maternidad en la conyugalidad, o viceversa, una conyugalidad con maternidad. Todavía más enfático, el filósofo inglés enfatiza en el §82. que el hombre es el que manda, dando a entender la sumisión de la mujer a su potestad; máxime que ella no tiene derecho a la propiedad supuestamente en común. Con el Ginebrino, es igualmente similar. Particularmente en el *Discurso*, se proyecta la mujer debe

prestar servicios invaluable para la gloria del Estado, lo cual se reducía a ser un ejemplo de rectitud moral para juventud. En cuanto a *El Contrato Social*, la prácticamente nula mención de la mujer, no permite entrever explícitamente que rol se esperaba, aunque es de suponer que no podía ser distinto, por ser concebida como un instrumento del legislador.

Además de las conductas generalizadas, otro mecanismo de control social es el jurídico, mediante la figura de las leyes. Las leyes dotan y acotan las acciones de los que son considerados individuos, como también de los otros que no lo son. Mientras los que gozan de individualidad tienen alguna posibilidad –por lo menos teórica– de interferir en lo que regula sus vidas; a los demás seres humanos a quienes se les niega dicha individualidad, no les queda más que acatar lo que se dicte, o bien arriesgarse a sanciones y/o ser etiquetados –que dependiendo de la etiquetación, puede ser aún más perjudicial, debido a que pueden ser subvalorados más de lo que ya están–. Lo interesante e irónico de la aplicación de las leyes, consiste en hacer a todos los seres humanos potenciales sujetos de castigos y etiquetaciones, a pesar de que unos se vean protegidos y amparados por las leyes en cuanto a individuos que son, y otros queden fuera por no serlo. Por ello, la situación de sumisión y exclusión de las mujeres resulta irónica, debido a que son objeto de leyes que fueron concebidas, escritas y avaladas por hombres, por consiguiente, pensadas para regular el trato entre los hombres en la esfera pública, pero que aun así hacen ejercer su peso, a pesar de “pertener” a otro espacio de actuación.

Aunado a las leyes, se tiene otro mecanismo que buscan surtir el mismo efecto de dominación. Su particularidad radica en que está exclusivamente dirigido a las mujeres. Es lo que Molina-Petit (1994, p. 151) ha llamado “ley de amor”, y que en la tradición de la filosofía alemana Hegel (1982, p. 262) denominó “ley divina”. Tal ley de amor o ley divina supone a las mujeres fuera de las leyes (o como diría Hegel: “ley humana”). Si bien ellas tienen una supuesta naturaleza que las hace pasivas y sumisas, cabe preguntarse lo siguiente: ¿cuál es el criterio de actuación? Recuérdese que se parte de que las mujeres al no seguir a la razón –por lo menos no principalmente, y con mucha menor atención que los hombres–, no pueden seguir las leyes, debido a que las mismas son un producto de la razón. Para solventar este

vacío de regulación que las leyes no cubren, se re-inventó al amor como mecanismo de control. Este les dicta a las mujeres la entrega hacia los demás, convirtiéndose de esta manera en una obligación, así como en una norma. En cuanto obligación, la mujer se ve compelida naturalmente a obedecer, por lo que literalmente se ve llamada a “seguir su corazón”, evitando o negando cualquier situación que contravenga dicho sentimiento. En lo que concierne a ser una norma, también tiene sanciones tanto penales (debido a que puede atentar contra la “ley humana”) como de culpa espiritual, en caso de que se produzca algún tipo de falta, por lo que la mujer se ve exigida a acatar lo que dicte su norma interior. De este modo, por medio del amor, la mujer es objeto de dominación, cuyo gestor no sería externo, sino de su propia naturaleza. El amor, una vez que es utilizado como mecanismo de control, tanto individual como social, como apunta Alfaro-Molina, “establece un orden simbólico que implica también una legitimación del abuso en muchos casos” (2002, p. 121)³⁸.

³⁸ A pesar de que el amor puede ser utilizado, así como reconceptualizado socialmente, como mecanismo de dominación, en el sentido que apunta Alfaro-Molina (2002), no puede negarse, u olvidarse, el sustrato mínimo biológico que le subyace.

Garza (2010) explica, desde la neurobiología, como diversas estructuras cerebrales, junto con distintos neurotransmisores, son los que posibilitan el sentimiento del amor; a su vez, como el amor está asociado a sistemas de recompensa que “permiten al individuo desarrollar conductas que respondan a hechos placenteros” (Garza, 2010, p. 6). De las estructuras importantes en el amor, menciona el Área Tegmental Ventral (AVT, por sus siglas en inglés), que consiste en “un grupo de neuronas dopaminérgicas en el tallo cerebral que envía y recibe proyecciones de una gran variedad de núcleos” (Garza, 2010, p. 7). Asimismo, está el sistema límbico, el cual hace que las respuestas emocionales se hagan conscientes (manifiestas físicamente).

Dado que el amor no es un sentimiento homogéneo, Garza (2010) lo cataloga en tres etapas, acorde al nivel de presencia de ciertos neurotransmisores y hormonas. De manera resumida, la primera etapa es la del deseo, con la que inicia el enamoramiento. Esta etapa se caracteriza por una concentración de andrógenos y estrógenos. La segunda etapa es la romántica, que está mediada por una concentración elevada de dopamina y serotonina. Tiene una duración de tres años. La tercera etapa es la de apego, caracterizada por concentraciones de vasopresina sérica y de oxitocina, que “contribuyen a la sensación de fusión y cercanía, de apego, que se siente posterior a una relación sexual satisfactoria”. (Garza, 2010, p. 8).

Flores-Rosales (2008) aborda el mismo tema, presentado el amor dividido en tres etapas, aunque con distinta nomenclatura. Básicamente, la diferencia esencial con Garza, radica en que Flores-Rosales separa el enamoramiento del deseo, considerando que el enamoramiento es lo que da pie para que se genere una mayor atracción; por lo que el enamoramiento sería una especie de preludeo o “fase cero”. En todo caso, lo que interesa apuntar a partir de esta otra autora, es que el amor (después del deseo) “puede durar hasta cuatro años más” (Flores-Rosales, 2008, p. 6), dado que la vasopresina, si bien conduce a que la pareja permanezca junta, sus niveles no son lo suficientemente elevado, ni constantes, “lo cual deja abierta la puerta para buscar otra u otras parejas” (Flores-Rosales, 2008, p. 5). En este sentido, el amor “para toda la vida”, en aquellas sociedades que priorizan las relaciones monogámicas, se debe más a reflexiones intelectuales, justificadas/reproducidas por esquemas axiológicos culturales, sociales, religiosos, entre otros, que a razones neuroquímicas:

Una vez cumplidos estos ciclos químico-biológicos, que suman alrededor de siete años, la relación se vuelve fundamentalmente racional, sin quitar que pueda seguir existiendo la atracción química, pero con otra velocidad o impulsada con otra fuerza, la cual es conocida

Por su parte, los mecanismos de control individualizado, son igualmente clave porque, en buena medida, ayudan al proceso de internalización de los mecanismos anteriores. En orden a que los mecanismos de control social general surtan mayor eficacia, ha de hacerse lo posible para que lo que aparezca como externo, sea considerado como natural y normal. En otras palabras, estos mecanismos de control individualizado se encargan de moldear los aspectos concretos necesarios de cada persona dominada, según sus propias particularidades. Por ejemplo, la pertenencia a distintos estamentos u órdenes sociales imprimen singularidades, que deben ser trabajadas en función de la sumisión y exclusión. Igualmente debe tomarse en consideración las habilidades y actitudes que posean las mujeres, para guiarlas en aras de su dominación, o bien en reprimir ciertos aspectos que puedan dificultar el cometido.

Por lo general, ambos tipos de mecanismos casi nunca funcionan por separado, dado que sus objetivos consisten en producir sumisión y exclusión de las mujeres, aunque cada uno se asocie a maneras particulares de ejercer dominio sobre personas (cf. Foucault, 1990b, p. 48). Los del primer tipo se encargan de crear los “moldes” generales, mientras que los del segundo, en proporcionar los “detalles”

A continuación se explica en qué manera el matrimonio y la maternidad constituyen mecanismos de exclusión y sumisión.³⁹

4.1.1. Matrimonio como mecanismo de exclusión y sumisión

En primer lugar, el matrimonio implica que la mujer acepte como un hecho “típico de la vida” que una manera de realizarse plenamente como mujer es contrayendo una unión conyugal, lo cual claramente supone que no pueda visualizarse un futuro como “mujer independiente”. Este lazo, en algún modo, vendría a completarla como mujer, por lo que una mujer no casada, sería incompleta. Distinta es la situación que

como costumbre. Lo anterior quiere decir que de la pasión involuntaria de amar se pasa a la voluntad de amar (Flores-Rosales, 2008, p. 6).

³⁹ Valga aclarar desde ahora, que ambos pueden fungir tanto como medios de control social general como individual, según sea cómo se les utilice. Por ejemplo, de manera general puede establecerse como una expectativa de vida: de manera individual, puede inculcarse a una mujer de determinado estamento que su vida matrimonial debe ser con cierto tipo de hombre, perteneciente o vinculado con alguna institución laboral o religiosa, entre otras.

se presenta con el hombre. Si bien este debe cumplir una norma social de adquirir matrimonio, la razón fundamental por la cual accede, es para tener a un ser que lo atienda en sus necesidades primarias (por ejemplo, la cocción de alimentos y el encuentro sexual), como secundarias (mantener su casa y ropa limpias, entre otras). Es decir, el hombre se une para tener una sierva que le supla, pero no para completarse a sí mismo, dado que él, por definición, es libre e igual, por lo que no está bajo el control de nadie más, ni requiere de otro ser para desarrollarse como hombre individual.

En segundo lugar, el matrimonio —en principio— debía realizarse en una situación “adecuada”, lo cual quiere decir, que la mujer en orden a casarse debía ser virgen⁴⁰, fecunda y obediente: la primera acarrea una clara limitación de su vida sexual, ya que no era un ser libre para decidir sobre su sexualidad; la segunda, era muy relevante, dado que llevará al otro mecanismo, la maternidad, por lo que si una mujer que no podía producir hijos a su esposo, condenaba el árbol familiar de su cónyuge, a la posterior inexistencia; y la última, instituía que la mujer debía mantener siempre el debido respeto a su esposo, por cuanto que su falta de racionalidad y libertad la incapacitaba para valerse por sí misma. En el caso del hombre, la virginidad era irrelevante si la mantenía o no, debido a que sus actos sexuales no tendían a tener importancia social, siempre y cuando se mantuviesen dentro de los límites de lo “permitido”, es decir, según lo que se considerase propio de las buenas costumbres y la moral religiosa. Por su parte, la obediencia era solo para mujeres, ya que él al ser racional, libre e igual, no tenía por qué deberle, dentro los márgenes del espacio privado, acatamiento a un ser inferior. En cuanto a la capacidad fecundadora, este punto si era un requisito que el hombre debía cumplir, en orden a poder dejar descendencia. Sobra señalar que, ambos debían identificarse como heterosexuales, por lo que cualquier otra orientación sexual no era permitida, por ser considerada una “aberración de la naturaleza”. Así, el matrimonio se suponía como un hecho que solo podía efectuarse “adecuadamente”, entre un hombre y una mujer.

⁴⁰ Salvo que fuese una viuda contrayendo segundas nupcias. Aun en este caso, se esperaría que después de su primer matrimonio, haya mantenido una vida sexual “decorosa”, es decir, que haya restringido su vida sexual a cero parejas.

En tercer lugar, el matrimonio se presentaba como socialmente esperado en la vida de hombres y mujeres, por cuanto que estaba legalmente regulado. La unión conyugal no era un asunto que se llevase a cabo sin restricción alguna, sino que estaba justificada por un aparato jurídico. El respectivo código familiar, o su equivalente, establecía quienes podían contraer matrimonio, en qué edades estaba permitido, cuantas veces podía hacerlo, entre otras cuestiones.

En cuarto lugar, era considerado un contrato entre dos partes que, además de cumplir con lo legalmente estipulado, permitía la negociación de beneficios. Es decir, por lo menos en la época de los contractualistas y de Sade —e incluso antes—, la unión conyugal no se debía por amor. No era un asunto de dos voluntades que compartían afectos mutuos, sino de una negociación contractual, la cual era vista con absoluta normalidad. Cabe indicar que, si bien la mujer era quien firmaba el acta matrimonial, el proceso de negociación para establecer los términos del mismo no era llevado a cabo por la mujer en cuestión, sino por su familia, concretamente, por la figura masculina relevante, que tendía a ser el padre. A ello, el matrimonio exigía completa aceptación de la mujer que era prometida en matrimonio.

Luego, en orden a ejercerse adecuadamente este mecanismo, se procedía a internalizarlo como asunto “normal”. El medio eficaz para hacerlo, era mediante la educación. Partiendo de los supuestos antropológicos que clasifican a la mujer como no-racional, sin libertad y sin igualdad, se le inculcaba desde su infancia que su destino como mujer era llegar al matrimonio, y mantenerlo hasta su muerte. Dicha educación corría paralelamente a cargo de la familia, aunado de los valores religiosos, en los que se despunta que así como la mujer debe obediencia a Cristo, de igual modo, la debe a su esposo:

Por otra parte, solo los niños reciben formación y educación que pueda dar acceso a los cargos públicos y a los conocimientos científicos. Cuando las niñas reciben una educación, es únicamente con una finalidad decorativa, para satisfacer las necesidades mundanas (Hénaff, 1980, p. 293).

De ahí, que se le educase en las habilidades “necesarias” para desempeñarse como esposa (cocinar, barrer, limpiar, ser sexualmente receptiva a los deseos de su esposo, entre otras), como también en las actitudes “indispensables” (tales como no contrariarlo, ser abnegada, preocuparse por su familia, entre otras).

4.1.2. Maternidad como mecanismo de exclusión y sumisión

En lo que respecta a la maternidad, en primer lugar –de manera similar al matrimonio–, se presenta como la otra manera por la cual la mujer se completa a sí misma. Su capacidad anatómico-fisiológica de reproducir es transformada en un imperativo social. La mujer es incompleta si no logra dar descendencia a su esposo. Nótese que este control sobre la mujer, no consiste en que simplemente se reproduzca cuando quiera, sino que, en un primer momento, debe ser propicia a embarazarse, si y solo, si se encuentra casada. En un segundo momento, si bien se cumple con un mandato religioso de reproducción, se espera que dicha reproducción sirva para continuar con la descendencia de su esposo.

Lo anterior conduce al segundo punto. La maternidad solamente puede ejercerse bajo una institucionalidad permitida: el matrimonio. Esto implica que la mujer considere como aceptable el hecho de que no le esté permitido hacer un uso propio de su sexualidad, sino que tenga que “conservarse”, hasta el matrimonio para utilizarla con fines reproductivos de la familia de su esposo.

En tercer lugar, la maternidad supone que su cuerpo no le pertenece, ya que su finalidad es traer y cuidar a otro ser, a pesar de los peligros que implica la labor de parto. La moralina de la época contractual hace un deber el tener hijos, aún a expensas de la vida de la madre. En caso de que la mujer-madre no muriese, sus cuerpos temporalmente están dedicados a cuidar de otro: durante el embarazo, seguida de la lactancia. Incluso pasada la última fase mencionada, sus cuerpos no siguen siendo propios ya que no pueden dedicar atención a sí mismas, debido a que han de estar atentas a la crianza, lo que claramente requiere un mayor tiempo que consume parte considerable de su vida; en especial si continua dando exitosamente a

luz. En caso de que los hijos hayan crecido o muerto, y ellas hayan enviudado o separado, tienen una presión social que tampoco les proporciona un manejo de sí.

De igual manera que el matrimonio, la maternidad es inculcada desde su infancia como un asunto “natural” que toda mujer debe desear, proyectándose a su vez como una virtud propia de la mujer. La naturalidad de la maternidad se veía reforzada por los supuestos antropológicos que hacían de la mujer un ser “uterino”, es decir, como un ser que nació para dar nacimientos a otros seres, porque su característica como mujer la conduce irrevocablemente a ello⁴¹; como también un ser que al no poseer libertad, debía emplearse ella misma a dar seres a luz, y a cuidarlos. En otras palabras, se internalizaba que no poseía libertad, porque su propia naturaleza la advocaba a otros.

A continuación, se expone cómo los aspectos anteriores se muestran en las concepciones sobre el matrimonio y la maternidad de Locke y Rousseau. Se inicia con el filósofo inglés, para luego abordar al Ginebrino.

4.2. Matrimonio en Locke

Con Locke, el matrimonio efectivamente es el medio por el cual la mujer adquiere “existencia” política, dada la importancia que implica para la sociedad. Según el

⁴¹ A finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, la consideración de la mujer como ser naturalmente inferior, fue replanteada científicamente por el discurso médico que acentuó y justificó la subyugación femenina en las diferencias sexuales. En primer lugar, la mujer sería un ser muy sensible por el hecho de poseer un útero, lo que conduce, en segundo lugar, que estuviese cerebralmente afectada por sus emociones, implicando que no pueda ser un ser racional pleno: “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” (Hunt en Ariès y Duby, 2005, p. 49).

Por estos motivos, la mujer jamás podría valerse por sí misma, por lo que resultaría indispensable que se encuentre siempre bajo alguna tutela, pero de alguien que no fuese similar a ella, sino que esté por encima de ella. De ahí, que la sumisión sea no solamente necesaria para el supuesto bienestar que la mujer no se puede dar a sí misma, sino que ahora pasa a ser fundamentada medicamente.

Hunt (en Ariès y Duby, 2005, p. 49-50) y Puleo (1992, p. 28-29) comentan que el texto médico que dio pie a este discurso fue el tratado de Pierre Roussel, intitulado *Du systèm moral et physique de la femme*, publicado primeramente en 1775 y luego en 1783. Prontamente se convirtió en texto de referencia obligatoria, y fue emulado por otros médicos: 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).

§77, la unión conyugal básicamente se debe al “propio juicio de Dios”, que no quiso que el hombre estuviese solo. Además, para poder llegar a la sociedad política, era necesario que inicialmente existiese la sociedad conyugal, debido simplemente a que se requiere que se produzcan los seres humanos racionales, libres e iguales para que puedan fundarla. De esta manera, el matrimonio se presenta en Locke, básicamente como un mandato divino; y como tal, por ser palabra de Dios, se puede inferir que tanto el hombre como la mujer (especialmente esta última) deben aceptarlo como normal, debido a que “[p]odemos comprobar cómo las criaturas inferiores obedecen firmemente a esta regla que la sabiduría infinita del Creador impuso a las obras de sus manos” (Locke, §79). Es decir, si las criaturas “inferiores” acatan la orden de Dios, con mayor razón lo deben hacer las criaturas “superiores”. En otras palabras, la mujer solamente llega a ser tal, si se convierte en esposa dadora de hijos, porque así lo ha establecido el ser supremo.

Esto conduce a que la mujer debe advocarse a la procreación, en orden a que la sociedad política pueda existir, dada la capacidad fecundativa que el Creador le ha dado. De este modo, su finalidad conyugal es “la continuación de la especie”, la cual “debe persistir, incluso, después de la procreación, mientras sea necesaria para alimentar y proteger a los hijos, que deben ser mantenidos por quienes los trajeron al mundo, hasta que sean capaces de desenvolverse y de proveer a sus necesidades por sí mismos” (Locke, §79).

Préstese atención como la condición de esposa supone un control para la mujer, debido a que no basta con que procrea para mantener la sociedad civil y la especie humana en general, sino que debe enfocar su atención al cuidado, así como a la subsistencia de los críos, hasta que puedan valerse por sí mismos, lo que sin duda implica una duración más larga (Locke, §80). Sobra decir, que su vida, por designio divino, se encuentra encausada a que llegue al matrimonio, por lo que se hace imperioso un constante reforzamiento de este “deber” que goza de la venia de Dios. Si bien Locke no explicita la internalización del matrimonio mediante la formación educativa, puede inferirse que la sociedad civil debe proceder a ello, por cuanto que lo presenta como un mandato de Dios, por lo que resulta necesario que se tomen las medidas necesarias para que la mujer acepte dicha situación.

Asimismo, en el matrimonio le corresponde al hombre ejercer su dominio, porque a la hora de efectuar decisiones respecto del bienestar de los hijos, es “necesario que el derecho de decidir en último término (es decir, de gobernar) esté colocado en una sola persona, va a parar, naturalmente, al hombre, como más capaz y más fuerte” (Locke, §82). Claramente se evidencia el elemento de obediencia que se impone en la relación conyugal, en la que se parte sin mayor argumentación que el hombre es “naturalmente” superior, de lo cual se hace seguir que la mujer debe acatar sus órdenes por carecer de capacidad y fortaleza. Consiguientemente, este mecanismo prepara a la mujer, incluso antes de su vida matrimonial, a estar receptiva a ser prácticamente sumisa y dependiente⁴².

Luego, el filósofo inglés presenta el matrimonio como un asunto legalmente regulado, en razón de que existen prescripciones de leyes positivas que perpetúan dicha unión, cuando se pregunta por qué dicho vínculo continúa, habiendo ya terminado la crianza:

[A]unque estos lazos impuestos al género humano, que dan firmeza y duración mayores a la unión conyugal de hombre y mujer que al apareamiento de otras especies de animales, parecen suscitar la pregunta de por qué razón este pacto no ha de poder darse por terminado una vez aseguradas la procreación y la educación y una vez proveído a la herencia [...] (bien entendido que me refiero a las prescripciones de las leyes positivas que deciden que tales contratos tienen que ser perpetuos) (Locke, §81).

⁴² En cuanto a la virginidad, Locke no realiza comentario alguno. No obstante, no es plausible suponer que el tema le fuese indiferente, debido a que era una expectativa social común en su época que la mujer llegase virgen al matrimonio, y, a su vez, un elemento controlador. En una entrada de su diario, fechada en 1678 –por tanto previa a la publicación del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*–, titulada “Reputación y Costumbre” (Locke, 2011, p. 147-148), Locke expresaba que “el que quiera gobernar bien el mundo, tendrá la necesidad de considerar más las costumbres que instaure que las leyes que establece; y para convertir cualquier cosa en costumbre solo necesita darle reputación” (Locke 2011, p. 148). A partir de estas líneas, en la que básicamente indica que hay ciertas costumbres que deben respetarse por la reputación que tienen, y la facilidad que implican para gobernar, se podría válidamente suponer que el filósofo inglés tuvo consideración similar con la virginidad de la mujer, por cuanto que esta gozaba de reputación social, ya que se había establecido en una costumbre matrimonial, desde hacía muchas décadas. Por tanto, a pesar de que no la mencionase, es muy plausible que la tuviese en mente, como parte del mecanismo controlador del matrimonio.

En la cita anterior, da a entender que, si bien la unión conyugal es un mandato divino, es la propia sociedad civil que impone reglamentaciones para que acaezca en el mundo social. Locke no se adentra en precisar que disposiciones positivas existen, o cuáles no deberían ejercerse. Simplemente indica que, a pesar de que un matrimonio pueda disolverse teóricamente cuando los hijos ya no ocupen del padre y la madre, la duración post-cuido se debe a leyes positivas, lo cual supone un control sobre la mujer. En este caso, de no permitirle disolver tal unión, aun cuando haya cumplido tanto con el cuidado, como con la subsistencia de los críos, debido a que carece de la libertad para valerse por sí misma. Aunado a esto, las leyes positivas en manera alguna son formuladas por mujeres, sino que –como parte de los mecanismos de control social general– son concebidas y aplicadas por hombres –o por lo menos algunos hombres designados para tal función–, lo cual hace aún más notorio que el sometimiento de la mujer está legalmente normado, por ende, reconocido y aceptado.

Por último, Locke expresamente señala que el matrimonio es un contrato –únicamente entre heterosexuales– en que cada parte accede a la unión sin ser forzados, por ende, con pleno conocimiento de lo que están efectuando, bajo las condicionantes de que se darán ayuda y apoyo mutuo, unirán intereses, así como velarán por la manutención de los hijos hasta que estos puedan valerse por sí mismos:

La sociedad conyugal se establece por un pacto voluntario entre el hombre y la mujer. Aunque esa sociedad viene a ser, principalmente, una unión carnal y el derecho de cada uno de los cónyuges sobre el cuerpo del otro, hasta donde ello es necesario para su finalidad principal, que es la procreación, sin embargo, lleva consigo la obligación del apoyo y ayuda mutua y una unidad de intereses que es necesaria no solo para la unión de las preocupaciones y de los cariños, sino también para su prole común, que tiene derecho a ser alimentada y sostenida por el marido y por la mujer hasta que esté en condiciones de bastarse a sí misma (Locke, §78).

Préstese atención a que Locke arguye que el matrimonio tiene su base en una unión sexual voluntaria, enmarcada en el mandato divino de procrearse, pero que en orden a funcionar adecuadamente, por el bienestar de los hijos, es necesario que se pacte la

misma, para de esa manera, fijar y comprometer a las dos partes. A primera vista, parecería que no se ejerce un control directo del hombre a la mujer, sino sobre ambos, en el tanto de que fue una unión voluntaria. Empero, recuérdese que la voluntariedad del matrimonio no era más que formal, dado que el proceso por el cual se conformaban las partes, se establecían los derechos, como también las obligaciones, dependían de la familia de los contrayentes nupciales.

Esto quiere decir, que la idea contractual del matrimonio conduce a fijar legalmente los términos de sumisión de la mujer casada. Como indicio ha de recurrirse otra vez al §82, en el que establece que, a razón de las diferencias antropológicas de los hombres y las mujeres, a esta última le correspondía obedecer, mientras al marido mandar. Por ello, el pacto no es más que una confirmación del control. Además, de ese parágrafo se infiere que Locke la excluye nuevamente de la característica de propietaria, porque puntualiza que la mujer no puede ser propietaria de los bienes “comunes” que se posean en matrimonio, en caso de que haya una separación, ya que solamente el hombre puede hacer manejo de los intereses comunes, según está consignado en la naturaleza del contrato conyugal. De este modo, el contrato conyugal cercena a la mujer, todo poder de decisión en el ámbito doméstico, sometiéndola al control de su marido, debido a que, por lo estipulado legalmente, tiene mucho que perder si se efectuase una separación. Por lo que puede afirmarse, este contrato funciona básicamente como un amarre y atadura de la mujer a un hombre.

4.3. Maternidad en Locke

En lo referente a la maternidad, en Locke está prácticamente ligada, de manera automática, al matrimonio. El filósofo inglés hace el “ser madre” un mandato de Dios, cuando indica en §77 y §79, que dicha capacidad reproductiva se debe a que, en primer lugar, Dios no quería que el hombre permaneciese solitario, y en segundo lugar, para que pueda darse la continuación de la especie. De este modo, se plantea que la única finalidad de la mujer es tener hijos, que a la larga serán de importancia para la sociedad política. Sin lugar a dudas, plantear que la maternidad es un imperativo divino, significa que la mujer se encuentra sometida “naturalmente”.

porque así fue el sabio designio de Dios, por lo que no cabe la opción para negarse a ser madre⁴³. Para esto, se requiere el debido proceso educativo en el que se le inculque a la mujer, desde la infancia, que la maternidad no es una opción, sino una ordenanza.

Como segundo punto, el cual muestra el vínculo matrimonio-maternidad, esta última solo puede ejercerse “adecuadamente” en el seno del lazo conyugal. Locke exige que la mujer sea madre, siempre y cuando, se encuentre casada, cuando señala en el §78 que la procreación acaece cuando se da la “sociedad conyugal”. De igual manera en el §82, cuando comenta que es el hombre quien debe mandar a los hijos y no la madre, se refiere al hombre con el término de “marido”, lo que da a entender que la mujer solo puede ser madre si se encuentra casada. Es decir, aun cuando la mujer internalizase la supuesta vocación materna, y desease ser madre, debía necesariamente entrar en una relación de sometimiento para ejercer la maternidad. Esto implica que su capacidad fecundativa estaba mediada por el control masculino que establecía los espacios en los que podía efectuarse.

Después, la abnegación que implicaba un hijo, tanto antes del embarazo como después de su nacimiento, pasando por su infancia hasta que alcanzase la edad suficiente para valerse por sí mismo, era sintomático de la imposibilidad de poder salir del ámbito doméstico, lo que implicaba una justificación para dar cuenta sobre por qué la mujer no podía atender asuntos de la esfera pública: su vocación como madre, que viene supuestamente consignada como un imperativo natural-divino, consumía su tiempo en la atención del nuevo ser que había engendrado. Ser madre, por tanto, se hacía incompatible con el ejercicio de las funciones del hombre, ya que este no se encontraba atado a cuidar a su propio hijo, por cuanto que su “naturaleza” lo hacía menos capaz para darle los cuidados pormenorizados que una madre está facultada por “naturaleza”.

⁴³ Con la debida excepción de optar por una vida en convento. Si bien el ser monja no cumplía con el rol de maternidad, era la situación generalmente permitida para negarse. Sin embargo, la vida conventual implicaba someterse a otra institución.

4.4. Matrimonio en Rousseau del *Discurso*

En lo que atañe al matrimonio, el Rousseau del *Discurso* indica que la mujer tiene su razón de ser, para “la gloria del Estado y dicha pública”, únicamente “en la unión conyugal” (Rousseau, 2001, p. 45). Tómese nota que no se le asigna valor alguno a la mujer por sí misma, sino en la función que el Estado le designe, ya que gracias a su amabilidad, es que se fomenta en la juventud a mantener el “amor a las leyes del Estado y la concordia entre los ciudadanos” (Rousseau, 2001, p. 45). Se infiere que al Estado le resulta de capital importancia, sembrar la idea de que el matrimonio es el único espacio en el cual puede desarrollarse una mujer, lo que conlleva al ejercicio de un dominio, debido a que el Estado estaría imponiendo modelos de vida a la mujer, por lo que definiría que se considera apto o no de una mujer.

Asimismo, esta participación para el beneficio del Estado no implica una participación real en la esfera pública, junto con los hombres. A pesar de que, retóricamente exprese que “el destino de vuestro sexo será siempre el de gobernar al nuestro” (Rousseau, 2001, p. 45), no es una participación activa: no se le está considerando con los mismos derechos y características del hombre, sino que su labor es colaborar, desde el marco doméstico, para que la juventud (masculina) ame las leyes y se advoque a la patria. Por tanto, el matrimonio no le permite acceder a cargos públicos, sino que consiste más en fomentar una educación cívica.

De lo anterior, se sigue que la unión conyugal propicia es aquella en la que la mujer es virgen, fecunda y obediente. Con la virginidad, Rousseau le confiere un valor moral importante, al referirse que solamente las mujeres castas son las idóneas para la gloria del Estado, cuando se refiere a ellas como “castas guardadoras de las costumbres y suaves lazos de la paz” (Rousseau, 2001, p. 46). Solo una mujer que mantenga dicha condición –la cual puede “perder” únicamente en el lazo matrimonial–, puede ejercer como ejemplo de la juventud. El Ginebrino da a entender que la mujer que se mantiene casta hasta su matrimonio, es la única apta para promover la educación cívica. Indirectamente, parece aludir que una mujer que no haya sido casta, pero que se haya casado no es propicia para dicha labor. En todo caso, con o sin virginidad, esta no le garantiza una participación política activa en

los asuntos del Estado, sino que solamente la desvaloriza o realza en el ámbito doméstico. Después, con la fecundidad, si bien no la explícita, parece ser necesaria para la reproducción estatal, lo cual hace de la mujer nuevamente un instrumento, dado que el matrimonio sería el espacio apto para que nazcan los futuros dirigentes estatales, lo que sirve para justificar aún más su exclusión política: la mujer casada está para dar ciudadanos legítimos. Luego, con la obediencia, este elemento prácticamente se intuye cuando la califica de “amables” y de “inocente imperio” (carácter) (cf. Rousseau, 2001, p. 45). Dichos supuestos rasgos que toda mujer posee, la hace básicamente incompetente para acceder a un cargo público, ya que carece de la tenacidad para abordar temas suspicazmente. Por ello, estos rasgos son propicios en el matrimonio, ya que solo ahí es que se hace necesaria la ternura en la educación cívica.

Por otra parte, la legalidad del matrimonio, si bien no es explicitada por Rousseau en el *Discurso*, es un asunto que se halla implícito, en el tanto que al haber hecho de la mujer casada un instrumento estatal, puede inferirse que el propio Estado es quien fija las reglas y normas para aceptar una unión entre un hombre y una mujer como legalmente reconocida. Por consiguiente, el lazo conyugal implica un control sobre la mujer, tanto en que encamina a que la mujer, para ser útil, debe acceder a dicha situación; como en que estando en tal situación, debe comportarse de determinada manera. Esta situación matrimonial, sobra apuntar, solo remite a la esfera doméstica, lo que conduce a que la mujer solamente sea útil en tal espacio de actuación.

Tampoco el Ginebrino se refiere expresamente en el *Discurso*, sobre el carácter contractual del matrimonio. No obstante, teniendo en consideración el contexto epocal, en el cual un matrimonio era una unión de intereses, en el que cada parte accedía de manera supuestamente voluntaria (cf. Calvo, 2013, p. 111; Pateman, 1995, p. 78-79), es muy plausible afirmar con seguridad que Rousseau consideraba al matrimonio de dicha manera⁴⁴. Esto implicaría que la relación conyugal es un

⁴⁴ Cabe apuntar que en textos posteriores, Rousseau sí considera abiertamente el matrimonio como un contrato. Por ejemplo, en la “Carta XV, de Julia” de *Julia, o la Nueva Eloisa* (1761), la protagonista, Julia, manifiesta (al destinatario de la carta, su alegría por la unión conyugal de otro personaje llamado Clara) lo siguiente:

medio de control y exclusión de la mujer, debido que el contrato no le otorgaba derechos políticos, sino que reforzaba y justificaba su permanencia en el espacio privado, asignándole labores que se considerasen propias de “su naturaleza”, a la vez, beneficiosas para la sociedad civil, sin que de esto se siguiese una participación activa en la esfera pública.

4.5. Maternidad en Rousseau del *Discurso*

En relación a la maternidad en el *Discurso*, se encuentra íntimamente ligada a lo que se ha comentado sobre la unión conyugal. El Estado hace “ser madre” una virtud, no en sí misma, sino para gloria y dicha estatal, por cuanto que la mujer casada es la única idónea para aproximarse a la juventud, dado su carácter maternal. Puede decirse que el ser madre en Rousseau lo es en un doble sentido: tanto en su propio ámbito doméstico, como en el ámbito público, al transmitir, de manera maternal, valores cívicos a los hijos biológicos como patrios. Por tanto, la mujer tiene una vocación promovida por el Estado, lo cual no le permite dedicarse a otros asuntos, porque su manera de ser la conduce a ello.

A su vez, lo anterior muestra a la maternidad como mecanismo de control, porque le inculca a la mujer-madre el cuidado y la crianza de otro ser, pero con la particularidad de que Rousseau va más allá de los propios hijos naturales, ya que amplía el “círculo de crianza”. Ahora deberá velar por los hijos de otros, quienes son los hijos de la patria; por consiguiente, sus nuevos propios hijos. Es decir, el cuidado y la crianza traspasan las líneas sanguíneas, lo que hace que la labor de madre en el *Discurso* sea de mayor envergadura. Correlativamente, el control y la exclusión de la mujer aumentan, debido a que la mujer-madre, aun cuando termine de criar a sus

Pero en realidad, ¿sabes lo que nos pone a las dos de tan buen humor? Es su próximo matrimonio. El contrato se firmó anoche, y el día se fijó para lunes en ocho días (Rousseau, 2007, p. 271).

Luego, en el Libro V del *Emilio o de la Educación* (1762), el Ginebrino hace explícito que el matrimonio se trata de un contrato, cuando en una ocasión (de entre varias) señala, mediante el personaje del padre de Sofía, quien sostiene una conversación con el preceptor de Emilio, que “acordaos de que vuestro alumno ha firmado su contrato de matrimonio sobre la boca de mi hija” (Rousseau, 1985, p. 520). Teniendo en cuenta el contexto epocal y lo que indica en estos voluminosos escritos, cuya redacción empezó en 1756 (cf. Ruiz-Ortega en Rousseau, 2007, p. 25), es muy posible suponer que ya desde 1754 (año en que escribe el *Discurso*) sostuviese el carácter contractual del matrimonio.

hijos biológicos, deberá continuar criando sus hijos patrios. Claramente esto representa una exclusión perpetua del dominio público.

Sobra decir que solamente la madre adecuada es aquella que se desempeña una vez casada, planteando que la mujer debe ejercer su supuesta vocación materna en una relación de dominación, ya que eso es lo que requiere el Estado de ella. En otras palabras, el Ginebrino lo que está aduciendo es que la mujer está separada de la palestra pública, porque socialmente lo ha determinado el Estado, y porque así lo manda la propia naturaleza de la mujer. Ante esto, lo que la sociedad civil hace, es adecuar una pretendida condición natural de la maternidad con fines políticos (la gloria y dicha estatal).

4.6. Matrimonio y maternidad en Rousseau de *El Contrato Social*

En lo que atañe al matrimonio y maternidad en *El Contrato Social*, Rousseau no se detiene a considerar a la mujer desde estos hechos sociales, según se había apuntado en las concepciones antropológicas filosóficas, por lo que puntualmente el Ginebrino no permite al lector considerar estos hechos como mecanismos de control. Empero, de esta falta de referencia no se sigue que el filósofo considerase lo contrario; máxime si se contempla que el *Emilio o de la Educación* fue publicado en el mismo año de *El Contrato Social*, por lo que su propia producción filosófica indica cuál era su postura respecto de la mujer-esposa y mujer-madre⁴⁵.

⁴⁵ Es propiamente en el Libro V, “Sofía o la mujer”, del *Emilio*, como indica el subtítulo, que el Ginebrino se refiere expresamente a la mujer. En términos fisiológicos, “la mujer es hombre” (Rousseau, 1988, p. 411), ya que comparte los mismos órganos, necesidades y facultades, mientras que aquellos órganos que le son propios, encajan con los órganos del hombre. Sin embargo, aunque tenga las mismas facultades, no significa que sea en la misma medida, debido a que “[t]odas las facultades comunes a los dos sexos no están distribuidas igualmente” (Rousseau, 1988, p. 419); por lo que incluso existe una diferencia de racionalidades, ya que “[l]as mujeres no ejercen su ingenio porque los hombres lo hayan querido, sino porque así lo quiere la naturaleza” (Rousseau, 1988, p. 415). Lo anterior conduce que no posee libertad: “Cuando la mujer se queja de la injusta desigualdad en que la ha puesto el hombre, ella comete un error: esta desigualdad no es una institución humana, o al menos no es la obra del prejuicio, sino de la razón” (Rousseau, 1988, p. 416), es decir, de la propia naturaleza. Por tanto, las mujeres tampoco pueden ser iguales a los hombres, ya que no tienen ningún asidero en la naturaleza, por lo que afirma que “[s]ostener vagamente que los dos sexos son iguales, y que sus deberes son los mismos, es perderse en declamaciones vagas, es no decir, nada en tanto, que esto no se garantice” (Rousseau, 1988, p. 416). Así, la mujer es un ser que se rige por sensaciones (cf. Rousseau, 1988, p. 447), por lo que dice lo que le place –y no lo que sabe como el hombre– (cf. Rousseau, 1988, p. 433), y tiene por objeto principal de su atención las cosas agradables –y no las cosas útiles como el hombre– (cf. Rousseau, 1988, p. 433).

Del texto propiamente en cuestión, trasluce la idea de que el hombre, en cuanto legislador, es el dominador de la sociedad, por lo que no tiene necesidad de argumentar por qué la mujer debe estar sometida a la esfera doméstica como esposa y madre. Su calidad de legislador lo dota del poder de establecer el orden social, al cual la mujer no puede objetar –ni aprobar, aun cuando quisiera–, porque la figura del legislador significa que los gobernados pactantes están de acuerdo con sus decisiones; y como ellas no pueden pactar por sus características antropológicas, consiguientemente no existe la necesidad explicativa respecto de su exclusión del orden público.

Sintomático de su sometimiento, es que Rousseau las conciba como un objeto, que el legislador debe tener en cuenta para el desarrollo del Estado, a causa de su capacidad fecundativa. A raíz de esto, Rousseau no tiene necesidad de acudir explícitamente a los dos mecanismos, debido a que le basta afirmar dicha consideración respecto de la mujer. No obstante, teniendo en cuenta el contexto epocal, así como la axiología religiosa cristiana del Ginebrino, no sería plausible suponer que la mujer pudiese ser fecundada fuera de la institución matrimonial. Además, el hecho de concebirla como ser fecundable, implica socialmente que debe ser madre, pero que por ser mujer, el mando sobre los hijos no le corresponde a ella, sino al hombre, ya que solo este puede acceder a la figura del legislador, aunque a ella le corresponda abnegarse para criarlos siguiendo los preceptos del padre. En otras palabras, a pesar de que en *El Contrato Social* no se refiera a los elementos o puntos de cada uno de los mecanismos, sus efectos controladores y excluyentes son conceptualmente derivables a partir de la cosificación, como también de la reducción de la mujer a su capacidad fecundativa.

En suma, Locke y principalmente el Rousseau del *Discurso*, utilizan notoriamente el matrimonio y la maternidad como mecanismos controladores represivos sobre la mujer para excluirla de la esfera pública. Ambos coinciden en mostrar que la mujer únicamente puede realizarse, de manera plena, en el tanto que sea madre-esposa, ya sea porque es un designio de Dios, una condición natural, o porque al Estado le es útil. Asimismo, crean un vínculo maternidad-matrimonio, en el tanto en que para

ejercer la primera debe accederse a la segunda, siempre y cuando se cumplan con las condicionantes de ser fecundas y obedientes, como también de vírgenes al momento del matrimonio.

Sus versiones contractuales también promueven y justifica la exclusión de la mujer de toda labor pública, porque su maternidad la conduce a que anteponga a sí misma el cuidado, como la manutención del otro ser, siendo Rousseau quien va más lejos que Locke al comentar que la crianza también se reviste cívicamente. A su vez, la exclusión femenina se ve amparada por otro mecanismo de control social general del contrato sexual, a saber, las leyes, ya que estas regulan y establecen como válidas las condiciones matrimoniales, que funcionan bajo un marco contractual⁴⁶. Finalmente, en ambos filósofos se infiere que estos mecanismos son internalizados por formaciones educativas, para lograr su mayor eficiencia y eficacia en que la mujer aceptase como “normal” su sometimiento y exclusión⁴⁷.

⁴⁶ A este respecto, como se comentó, es Locke quien explícitamente menciona en su versión contractual que el matrimonio es un contrato, mientras que Rousseau lo presupone —expresándolo abiertamente en otras obras que están fuera del análisis de esta investigación—; lo cual no es de extrañar, debido a que el modelo hobbesiano había adquirido suma importancia, lo que condujo a que se convirtiera en paradigma de que otras relaciones humanas, también podían darse bajo un esquema de partes voluntarias establecientes de términos para mutuo beneficio. El matrimonio claramente no fue una excepción.

⁴⁷ Solamente Rousseau, en el *Emilio*, se refiere directamente a cómo una educación es esencial para moldear los distintos *yoes*; y de manera indirecta en *Julia*, de quien se presupone que ha recibido una educación patriarcalizada por la manera cómo actúa y piensa.

De los múltiples extractos que pueden hacerse del *Emilio*, se escoge el siguiente donde hace mención explícita de que las mujeres deben recibir una educación, con una determinada finalidad, a saber, su sumisión al hombre:

Teniendo esto presente toda la educación de las mujeres debe ser relativa a los hombres. Complacerles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos, educarlos de jóvenes, cuidarlos de mayores, aconsejarles, consolarles, hacerles la vida agradable y dulce: he aquí los deberes de las mujeres en todos los tiempos y lo que se les debe enseñar desde su infancia (Rousseau, 1988, p. 420).

En el caso concreto del *Emilio*, es evidente como la educación es ejercida como un mecanismo de exclusión y sumisión, el cual puede catalogarse tanto como de control social general, ya que se espera que todas “las mujeres en todos los tiempos” sean educadas de esa manera; como también de control individual, por cuanto que se infiere que ha de adaptarse para que cada mujer pueda cumplir con los deberes ahí mencionados.

Por su parte, en *Julia*, por ejemplo en la misma “Carta XV, de Julia”, Julia le cuenta a su amado como se le ha estado llamando la atención a Clara —de quien se habla en la carta, y que está próxima a casarse con M. d’Orbe— sobre cómo debe comportarse:

En tanto a ella, por mucho que se le predique que debe guardar las formas, por mucho que se le diga que estando tan cerca el acontecimiento debería tomar una compostura más seria, más grave, y hacer un poco mejor los honores al estado que está dispuesta a abandonar, trata todo de tontos reniños, sostiene a M. d’Orbe que el día de la ceremonia estará de mejor humor que nunca, y que nadie como ella sabría ir a la boda tan alegre (Rousseau, 2007, p. 271).

4.7. Matrimonio desde Sade

Para el Marqués, la unión conyugal representa un impedimento para que la mujer pudiese realizarse plenamente como ser libre. La mujer, al igual que el hombre, es un ser que goza de libertad innata, debido a que “nunca se puede otorgar derecho legítimo a uno de los sexos de apoderarse exclusivamente del otro” (Sade, 2003a, p. 163). Si bien la naturaleza ha creado a algunos seres débiles, la debilidad en sí misma no es sinónimo de carencia de libertad, sino de ser susceptible de convertirse en víctima de otro ser, ya sea hombre o mujer. En el caso de Justine, sus desgraciados infortunios le acaecen porque ella decide libremente ayudar a cualquier persona, sin tomar precaución alguna, por ejemplo, cuando ayuda a la Dubois o a Seraphine. No obstante, lo que sucede es que la libertad es socialmente cooptada a toda mujer sin distinción alguna, haciendo parecer que el destino de la mujer no es más que estar con un hombre en matrimonio:

¿Acaso la parte más divina de la humanidad tiene que estar encadenada por la otra?
¡Ah! Romped esas cadenas, es la voluntad de la naturaleza; no tengáis otros frenos que nuestras inclinaciones, otras leyes que no sean vuestros deseos, otra moral que no sea la de la naturaleza; no languidezcáis por más tiempo en esos prejuicios bárbaros que marchitan vuestros encantos y ahogan los divinos impulsos de vuestro corazón; sois tan libre como nosotros (Sade, 2003a, p. 169; Panfleto)

Nótese que Locke y el Rousseau del *Discurso* apelaban vagamente a la naturaleza, empero, desde Sade se contraargumenta que nadie encuentra su autorealización en las cadenas, es decir, que no se requiere el sometimiento a otro para ser alguien. Precisamente es la concepción antropológica de los contractualistas lo que no permite pensar que la mujer vale por sí misma, sino solamente como madre y esposa. Sadeanamente, es nulo, como risible, el fundamento del argumento lockeano, a saber, que Dios es el responsable de que el destino de la mujer esté intrínsecamente atado al matrimonio, debido a que Dios no es más que una quimera

Se infiere que tanto Clara como Julia han recibido una educación que las conduce al recato. Nótese que no se trata solamente que Clara deba comportarse en la manera en que supone que tiene que hacerlo, sino que el mismo texto da a entender que Julia comparte el “deber-ser” de tales consideraciones comportamentales, dado que se intuye un grado de desaprobación por parte de Julia a Clara.

religiosa que carece de toda realidad material (Sade, versiones de Justine: 1995b, p. 49; 2008a, p. 82; 2003b, p. 95; *F. Tocado*, 2003a, p. 41). Lo único que existe es lo que produce la misma naturaleza, por lo que esta tampoco se haya supeditada a un supuesto creador divino.

Desde Sade, el recurso lockeano de Dios sería un mal intento de tratar de justificar el sometimiento femenino como “natural”, ya que se estaría apelando a una falacia *ad baculum*. Préstese cuidado que Locke básicamente utilizó a Dios como un medio para sustentar su postura “natural”, al apelar a la supuesta máxima autoridad, retóricamente señalando que si los seres “inferiores” obedecen, con mayor razón deben obedecer los seres “superiores”. Sin embargo, para Sade, todo esto carecería de sentido porque no existe ningún Creador exógeno a la naturaleza física, por consiguiente, no hay ningún ente rigiendo el universo, salvo que este mismo por sus propias leyes mecánicas. De este modo, el supuesto destino de la mujer-esposa es desproporcionado de la “validez divina”, al no existir ley natural alguna que imponga que ella se realiza como mujer en matrimonio.

Por su parte, con el Ginebrino, el asunto del matrimonio como finalidad en la vida de la mujer, resulta interesante, porque Sade plantea en el famoso panfleto “Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos” –en el quinto diálogo de *F. Tocado*–, que las leyes deberían estar advocadas a permitir la libertad sexual tanto de mujeres como hombres, sin ningún miramiento al sexo-género de la persona: “que el gozo de todos los sexos y de todas las partes de su cuerpo les sea permitido igual que a los hombres” (Sade, 2003a, p. 167). Porque una sociedad que se suponga verdaderamente libre y fundada en la razón, no puede permitir que la mitad de su población esté atada y sometida a la otra mitad, ni mucho menos promover que tal debe ser la situación. Por ello, Sade no podría estar de acuerdo con Rousseau, cuando este afirma en el *Discurso*, lo siguiente: “Cuando vuestro casto poder, ejercido solo en la unión conyugal, no se hace notar sino para gloria del Estado y dicha pública” (Rousseau, 2001, p. 45). La gloria y dicha del Estado no se encuentra en proyectar que las mujeres, en primer lugar, sean esposas (castas) y que, en segundo lugar, sean el futuro de la nación por la educación cívica que brindarán a

los jóvenes, cuando el propio Estado se empeña en negarles toda participación política activa, bajo el pretexto de que su vida plena se haya en la conyugalidad.

El contractualismo se jacta de ser un modelo que establece que todo pacto entre dos partes se realiza de manera racional, empero, desde Sade se pone en evidencia el carácter irracional de dicha racionalidad, al limitar la actuación de la mujer a una mera instructora cívica que solo puede ejercer si está casada. De ahí que él insista en que las leyes deban ser realmente racionales, es decir, parejas y sin discriminación para cualquier persona, independientemente de su sexo-género:

Incluso yo exigiría que ese pequeño número de leyes fuese de tal índole, que pudiese adaptarse fácilmente a los distintos caracteres; el espíritu que las presidiese sería el que ellas afecten en mayor o menor medida según el carácter del individuo al que tengan que regir (Sade, 2003a, p. 153; Panfleto)

Por extensión, estas leyes tampoco podrían imponer que las personas deban desarrollarse a sí mismas únicamente en la unión conyugal; dado que la exigencia social de casarse pesa más sobre la mujer:

Me parece que lo absurdo de nuestras costumbres está en esa desigual atrocidad, cuya sola enunciación debería hacernos sentir la extrema necesidad que tenemos de cambiarlas por otras más puras (Sade, 2003a, p. 166-167; Panfleto).

Esto tiene su razón de ser, en que para el Marqués, una verdadera actividad política de las mujeres inicia en lo sexual, debido a que cualquier ser político, ante todo, es un ser sexual libre, según lo creó la naturaleza física. De esta manera, resultaría incongruente que la versión contractual del *Discurso* utilice a la mujer como medio cívico, pero que a la vez la excluya sistemáticamente del protagonismo al reducirla como esposa.

En relación a otro elemento controlador del matrimonio, Sade crítica en ocasiones, de manera burlesca, en otras iracundamente, la situación “adecuada” que se proyecta en los modelos contractuales de Locke y Rousseau. En lo que atañe a la virginidad, considera que el valor religioso-social que se le ha dotado, no es más que

un disparate que no tiene parangón alguno con la naturaleza. En *2da Justine y N. Justine*, con el personaje de Corazón de Hierro, este le pregunta irónicamente a Justine:

¿Cómo puede ser una muchacha tan necia como para creer que la virtud depende de una mayor o menor amplitud en una de las partes de su cuerpo? ¿Eh? ¿Qué puede importar a los hombres o a Dios que esta parte esté intacta o ajada? (Sade, 2008a, p. 53; 2003b, p. 55).

Si la virginidad fuese efectivamente importante, como se presupone en Locke y Rousseau, la propia naturaleza (física) ya lo hubiese manifestado. Sin embargo, a su poder genésico y destructor le es indiferente dicha parte corporal, por lo que carece de relevancia alguna. Para el Marqués, distinto es afirmar que ciertas partes corporales resultan funcionalmente más importantes que otras, por ejemplo, el cerebro en relación a un dedo o nariz; pero la conservación o pérdida de la virginidad de una mujer no atribuye alguna funcionalidad. De ahí que su sobreestimación por parte de los contractualistas, evidencie desde Sade un mecanismo de control individualizado para someter a la mujer.

Puede comentarse que para el Marqués, el vínculo que se establece entre virginidad y su “pérdida” en el matrimonio, es espurio y vacío, en el tanto en que no hay nada en la naturaleza física que indique dicha condición deba “perdersé” únicamente en el matrimonio. Siendo tal unión un encadenamiento, puede considerarse que la virginidad es un encadenamiento previo a su unión conyugal, por cuanto que la limita de disfrutar libremente de sí, reduciendo su sexualidad a un solo hecho social, que en modo alguno se fundamenta en la naturaleza. De este modo, el mito de la virginidad no es más que un recurso para doblegar a las mujeres a un control despótico.

Aunado con la virginidad, está el tema de la fecundidad. El Marqués no obvia en modo alguno que la naturaleza dotó a la mujer con la capacidad para engendrar. En este primer punto, estaría de acuerdo con Locke y Rousseau (principalmente en *El Contrato Social*), en el tanto en que la mujer efectivamente engendra, ya que la

naturaleza le dio parte de su poder genésico; por lo que al ser un reflejo y un producto suyo, está en condición de procrear nuevas criaturas, como lo hace la naturaleza con los demás productos. No obstante, el punto de discordia que separa a Sade de los contractualistas, es que estos últimos convirtieron dicha capacidad en un “imperativo reproductivo” a toda mujer sin excepción. Igualmente con Corazón de Hierro, expresa que la naturaleza “sí quiere que nos multipliquemos, pero que, no ganando más en este acto que su contrario, la elección que nosotros hagamos le es indiferente” (Sade, 2008a, p. 55; 2003b, p. 58). En *2da Justine y N. Justine*, la capacidad genésica se refiere a ambos sexo-géneros, empero, se hace hincapié en la mujer, por ser esta el objeto sobre el cual recae el mecanismo controlador.

Como puede apreciarse, Sade no pone en cuestión dicha capacidad, pero objeta que no existe la pretendida finalidad que se encuentra en los contractualistas: la fecundidad no conduce a un deber procreativo. Ni mucho menos proviene de Dios como lo expresó Locke, dado que Dios carece de existencia, por lo que el argumento de apelar a lo divino no posee base empírica alguna. Es la propia naturaleza que permite y solicita que la especie humana se reproduzca en orden a imitar su poder genésico, pero no que individualmente cada ser humano, particularmente las mujeres, deban hacerlo como si se tratase de una obligación natural y divina, según se expone en la cita de Corazón de Hierro. Suponer lo contrario, y demandárselo imperativamente a toda mujer, es un agravio, así como una falta de comprensión del concepto de “naturaleza física”.

Consiguientemente, conlleva a desvelar que dicho “imperativo” tiene una base, si bien natural, mal comprendida, de la cual Locke y Rousseau en sus respectivos modelos han sacado provecho para mantener sometida a la mujer; máxime si se tiene en mente que la situación “adecuada” del matrimonio, no tiene sustento alguno para demandar la fecundidad de la mujer. Como queda claro con Corazón de Hierro, cada ser humano puede reproducirse si quiere, aun así, no está constreñido irrevocablemente a que deba hacerlo en matrimonio, debido a que tanto el hombre como la mujer pueden entregarse a quien quiera (Sade, 2003a, p. 51), más si se tiene en cuenta lo que Delmonse le indica a Justine en *N. Justine*, a saber, que “tan imposible le resulta al hombre limitarse a una sola mujer como a esta contenerse con

un solo hombre” (Sade, 2003b, p. 22). Por ello, el matrimonio desde Sade cesa de ser necesario, desposeyendo de esta manera las funciones controladoras que le otorgaron los contractualistas.

Como se indicó en su momento, la virginidad, junto con la fecundidad, se complementa con la obediencia en este mecanismo. Hasta este punto, se infiere que la obediencia ciega y “natural” que formulan Locke y Rousseau, no tiene parangón en la naturaleza física de acuerdo a Sade. Si bien la debilidad de algunos seres implica ser “tontos”, no se sigue que estén marcados a una sumisión innata, sino que sucumben en las trampas de sus captores por falta de malicia como de prudencia. En *CHF*, el Marqués se queja burlescamente de que la mujer deba estar atenta a su marido, como si esto fuese un mandato natural, ya que implica privarse a sí misma de placeres, no acatando su propia voluntad. Por ejemplo, en el cuento “Hay sitios para los dos” y en “El fingimiento feliz (o la ficción afortunada)” presentes en *CHF*, muestra como se esperaba que las mujeres tuviesen que cumplir con una supuesta subordinación a lo que socialmente se esperaba de una mujer casada. Esto implicaba, tener que aceptar cualquier situación, por más frustrante que fuese. En el caso de los cuentos es una frustración sexual: en el primer cuento, el esposo no logra satisfacer sexualmente a su esposa, por lo que está se busca dos amantes; mientras que en el segundo, la esposa desea tener una vida sexual libertina, pero su condición de casada no se lo permite, por lo que tiene que acceder al engaño conyugal y mentiras.

Al Marqués le interesa puntualizar que el matrimonio es contranatural, en el tanto que obliga, principalmente a la mujer, a una obediencia que la merma como persona, convirtiéndola básicamente en una esclava natural. De manera más explícita, señala en *F. Tocador* (mediante una conversación entre la Sra. De Saint-Ange con Eugenie) lo siguiente: “Folla, Eugenia, folla, mi querido ángel; tu cuerpo te pertenece solo a ti, y solo tu tiene el derecho de gozarlo y hacer gozar con él a quien se te antoje” (Sade, 2003a, p. 53).

En el caso de Rousseau del *Discurso*, “la dicha y gloria del Estado” sería una inmoralidad para Sade, porque se le está negando arbitrariamente el derecho que

tiene la mujer de gozar de su cuerpo. En otras palabras, el Estado toma posesión de su cuerpo, al demandarle sometimiento matrimonial. Con Locke, el pretendido mando que desemboca “naturalmente” en el hombre (cf. §82), hace caso omiso de que la mujer es dueña de su propio cuerpo, sustrayéndole su derecho de gozarlo a como tenga conveniente. Por tanto, si el cuerpo es propio de cada persona, no existe razón alguna en la naturaleza que justifique la pretendida obediencia que demandan los contractualistas.

En términos generales, la situación “adecuada” del matrimonio que sustentan los modelos contractuales de Locke y Rousseau, carece de base natural (como es con la virginidad y la obediencia), o bien, parte de una noción mal comprendida de la misma naturaleza (como sucede con la fecundidad), que a larga les sirve para subyugar a la mujer, como también para proyectar dicha situación como “normal”. Con el Marqués, es evidente que la virginidad, la fecundidad y la obediencia, según las presentan el filósofo inglés y el Ginebrino, no conducen a otra cosa más que a ser un mecanismo de control.

En lo que concierne a la legalidad del matrimonio, Sade expone concisamente en *F. Tocado* que, “[s]i hay algo absurdo en el mundo, seguramente será la perpetuidad de los vínculos conyugales [(...), siendo para las mujeres (...)] mucho más pesado el yugo de un himeneo eterno” (Sade, 2003a, p. 169). El Marqués está consciente de que la legalidad del matrimonio no es más que un artificio para someter a las mujeres al control masculino, por ende, coactando su naturaleza. Téngase presente que la perpetuación a la que alude, en modo alguno responde a una ley de la naturaleza, sino a leyes humanas, siendo estas el epicentro del cual emana la legalidad de la unión conyugal.

Sade estaría de acuerdo con Locke y Rousseau, que son algunos hombres quienes establecen el marco legal para entablar los lazos conyugales, porque precisamente la mujer es excluida de toda participación activa que le permita decidir sobre su futuro convivencial con un hombre. Rousseau, tanto en el *Discurso* como en *El Contrato Social*, daba por supuesto de que el Estado, o la figura del legislador, era la que se encargaba de ordenar los asuntos que atañían al orden público, entre los cuales se

encontraba el matrimonio por ser el ámbito que produciría los futuros ciudadanos: la mujer tenía una finalidad estatal, de ahí la necesidad de reglamentar los espacios de actuación para dominarla. Es decir, el Ginebrino utiliza implícitamente la legalidad conyugal, como un medio de sometimiento, pero lo disfrazaba en el *Discurso* como la manera idónea que le “permitía” a la mujer involucrarse con lo político desde la esfera privada, debido a su supuesta condición inferior; mientras que en *El Contrato Social*, la legalidad convertía a la mujer en un instrumento, bajo el pretexto de que era necesario considerarla de tal forma, para la salud y balance estatal. Como puede percatarse, desde Sade, el gran inconveniente que se desvela, es que en el fondo, la legalidad tenía intenciones negativas que conducían al sometimiento de la mujer.

Por su parte, Locke presenta un asunto interesante en el §81. Está consciente de que la prolongación del matrimonio se debe a las leyes positivas, admitiendo sutilmente que una vez criados los hijos, no habría necesidad real de que el padre y la madre permanezcan más tiempo juntos, empero, los órdenes sociales son los responsables de establecer y reconocer el vínculo conyugal, sin llegar a poner entredicho la duración post-crianza positiva del matrimonio. Desde el Marqués, dicha prolongación innecesaria, como sucede con Rousseau, tiene que responder a otras finalidades, que no son otras más que la exclusión de la esfera pública. De ahí que, primeramente se refiriese al absurdo de su perpetuidad, porque qué otra razón podría haber para unir legalmente hasta la muerte a dos personas; en segundo lugar, nótese el hecho de que se convertía en un yugo mucho más pesado sobre las mujeres, en el tanto que se reconocía “legítimamente” su exclusión. Sade concibe que la legalidad matrimonial era un instrumento de dominación y exclusión, con la particularidad de que internalizaba la sumisión femenina como un hecho “normal”, evitando la subyugación mediante la fuerza física.

En lo que corresponde al carácter contractual, en *Msa. Gange* no cuestiona ni vilipendia el matrimonio, como lo ha hecho en *N. Justine* e incluso en *F. Tocado*, sino que se detiene a comentar las consecuencias negativas que implica que sea un pacto. Aun cuando en otros textos se ha referido a que el lazo conyugal es un asunto contranatural por limitar el deseo sexual a una sola persona (Sade, 2003b, p. 22, *N. Justine*), en *Msa. Gange* analiza el matrimonio en su contexto actual.

El primer punto que llama la atención es la pretendida voluntariedad, que se encuentra explícita en Locke. Como se había apuntado, Locke afirma, por un lado, que el matrimonio podría darse por finalizado hasta que los hijos estuviesen en condiciones de autosuficiencia, no obstante, las leyes positivas (civiles) —entiéndase, la legalidad— son las que prolongan su duración, básicamente hasta la muerte de uno de los dos cónyuges. Esta innecesaria prolongación es vista por el Marqués como un hecho abominable, por cuanto que “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). Préstese atención de que en este pasaje, está desvelando el verdadero carácter del matrimonio: es una obligación en la que ambas partes deben soportar, por lo que la supuesta voluntariedad, que aducía Locke, pierde rigidez. Si el matrimonio fuese efectivamente un pacto voluntario, de igual modo debería ser su salida del mismo. El Marqués objeta en *Msa. Gange*, que del hecho de que inicialmente se suponga que ambas partes contrajeron matrimonio, no se sigue que dicha unión pueda seguir siendo catalogada de voluntaria, si en el futuro no permite una separación. De ahí que la defina como una obligación, porque no se le permite a las partes seguir con sus vidas, tal y como el mismo Locke lo muestra.

Lo anterior, conlleva en sí el segundo punto que Sade considera inaudito: “[u]n pacto solo puede ser condicional; si deja de serlo, degenera en abuso y tiranía” (Sade, 2009b, p. 139). Claramente en Locke, por más voluntariedad que arguyese, indica que gracias a las leyes positivas no era condicional; en el caso de Rousseau no se vislumbra posibilidad alguna de que posea una finiquitud, ya que no parece serle funcional a la gloria y dicha del Estado (en el *Discurso*), ni a la figura del legislador (en *El Contrato Social*). Por tanto, lo que está en cuestión en la cita de *Msa. Gange*, es la exposición de la intención que tenía este mecanismo: someter a la mujer al control masculino y excluirla de la esfera pública, debido que al ser un pacto “vitalicio”, se confiere y establece los términos en que el hombre podrá dominarla por el resto de su vida.

El Marqués denuncia que el matrimonio no es un acto voluntario, sino por el contrario, subyugador de voluntades, en el tanto de que se concibe como un contrato

sin cese. La falta de expiración al pacto conyugal no es un asunto opcional o privilegiado únicamente a este tipo de contratos, sino que todo contrato ha de suponer una caducidad: “Comoquiera que el matrimonio es un pacto que reúne a los dos esposos, solo conserva su fuerza en tanto los cónyuges tengan a bien mantenerlo” (Sade, 2009b, p. 138-139). Esta particularidad de los contratos a la que alude Sade, proviene del contractualismo de Hobbes, por ende, es parte intrínseca del modelo hobbesiano que sirvió de base a las demás versiones. El Malmesburiense indica que “[I]a obligación de los súbditos para con el soberano se sobreentiende que durará lo que dure el poder de este para protegerlos, y no más” (Hobbes, *Leviatán*, cap. 21/ 2001, p. 195). Nótese que incluso en el gran modelo a escala estatal, el cese está contemplado como intrínseco a todo contrato. No existe un pacto indefinido, por lo que mucho menos lo podría ser un matrimonio, que toma como base la argumentación de la fundación social. Obviar dicha particularidad, como lo hace Rousseau en sus dos textos, o tratar de justificarla con las leyes civiles como sucede con Locke, no es más que una manera para ocultar la finalidad del mecanismo matrimonial. Por ello es que Sade lo considera abusivo y tiránico, porque básicamente se está pactando un sometimiento perpetuo, bajo el supuesto argumento de que es voluntario⁴⁸.

En lo que concierne al carácter voluntario de este contrato matrimonial, en reiteradas ocasiones Sade ha condenado, así como denunciado, la falsa voluntariedad que los contractualistas le otorgan. Como se ha indicado, el contexto epocal no permitía que la mujer fuese quien realmente estipulase los términos pactuales de su unión conyugal, sino tenía que ser un miembro familiar masculino, el cual tendía a ser el padre. En *F. Tocado* comenta que una joven de quince o dieciséis años debe autoinmolar su juventud, porque sus padres la casan “a su pesar con un hombre que nada tiene para hacerse amar o que todo lo que tiene para ser

⁴⁸ Valga señalar que incluso en el marco legal del Código Civil francés –promulgado en 1804–, si bien se permitía el divorcio, era bastante limitado, ya que se debía cumplir con alguno de estos motivos: que hubiese una condenación, que hubiese sevicias, o adulterio. En este último, el divorcio por causa de adulterio era concedido sin mayor problema al hombre, pero la mujer solo podía solicitarlo si el marido lo cometía en el hogar. Y si la mujer era hallada culpable, debía cumplir una pena carcelaria de dos años, mientras el hombre ninguna. 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).

odiado” (Sade, 2003a, p. 51). En *Las 120*, los amigos degenerados casan a sus hijas entre sí mismos, sin mediar siquiera opinión alguna de las jóvenes; por ejemplo, el Duque le dijo a Curval:

Quieres a Julie por esposa [...] te la entrego sin dudar y solo pongo una condición: que no serás celoso y que ella seguirá teniendo conmigo, aunque sea tu mujer, las mismas complacencias que siempre ha tenido (Sade, 2009c, p. 8).

En “El presidente burlado”, cuento de *CHF*, la joven protagonista era forzada a casarse con un magistrado, porque así lo quería su padre: “su hija tenía que ser feliz, forzosamente, con un magistrado” (Sade, 2011, p. 134). Por lo que la voluntariedad que aduce Locke, como la que se presupone en Rousseau, no sería más que quimérica, por motivo que no es la mujer quien realmente accede en matrimonio, sino que su familia, liderada por su padre, es quien le indica con quien debe casarse. Pateman (1995) ha comentado, que a la mujer solo le correspondía “consentir” formalmente; hecho que para la época era considerado como un acto voluntario.

En los tres textos de Sade, que se seleccionaron para ejemplificar tal situación, se puntualiza que efectivamente no acaece un acto voluntario, debido a que la mujer básicamente se ve forzada a poner la firma. De esta manera, para el Marqués, el matrimonio carece de validez, ya que no lo están pactando dos partes plenamente conscientes, como lo suponía Locke. Siendo así, desde Sade, la unión conyugal que se proyecta en los modelos contractuales lockeanos y rousseauianos, no posee fundamento en su carácter contractual, en el tanto que solamente una de las partes – al hombre– se le es permitida poder entablar pactos, mientras que la otra debe limitarse a cumplir una formalidad.

4.8. Maternidad desde Sade

La naturaleza física, si bien ha hecho que los seres humanos puedan engendrar, no los ha determinado reductivamente a dicha capacidad. Ninguna persona, sea hombre o mujer, encuentra su razón de ser o su plena realización en el acto reproductivo. En *F. Tocado*, la Sra. De Saint-Ange le dice a Eugenie lo siguiente: “querida,

follemos, porque hemos nacido para follar, y al follar cumplimos con las leyes de la naturaleza, ya que toda ley humana contraria a las de la naturaleza solo merece desprecio” (Sade, 2003a, p. 59)⁴⁹. La naturaleza efectivamente requiere a la especie humana en general que procree, porque de esa manera imita su poder genésico, empero, no demanda particularmente a cada mujer, sin excepción, que lo haga.

No existe ningún mandato “natural” que obligue a cada mujer, por lo que el posicionamiento de Locke carecería de sentido, debido a que su justificación no remite a la naturaleza; por el contrario, añade un escalón más para poder defender su punto, a saber, la pretendida existencia de un Dios que ordena a las mujeres a reproducirse. Desde Sade, la posición del filósofo inglés no es defendible, a causa que la idea de Dios no tiene referente empírico alguno. Esto pone en evidencia el intento de la “ideología sexista” de crear condiciones y argumentos que justifiquen, así como que normativicen, la sumisión de la mujer. Parecería que Locke estaba consciente de que su posicionamiento que apela a la naturaleza (física) no era suficiente, por lo que se vio en la necesidad de recurrir a material teológico para validar la exclusión de la mujer. Empero, con Sade, se manifiesta dicho intento, por un lado, al mostrar que la recurrencia teológica no tiene asidero; por otro, que el concepto de “naturaleza” (física) estaba siendo utilizado mal-intencionadamente.

En el caso del Rousseau del *Discurso*, desde Sade se objetaría su posicionamiento oponiéndose a que la maternidad no es una virtud. Según su postura, mediante Rodin, en *2da Justine* y *N. Justine*, la virtud carece de fundamento empírico: “la

⁴⁹ Esta extraña naturaleza de “seres folladores” que podría interpretativamente desprenderse de la cita, sin duda alguna es problemática, dado que parece argüir que cada uno debe “lanzarse” sexualmente sin mayor recato, obviando que en otros momentos ha indicado que, si bien debe seguirse las inclinaciones que la naturaleza le ha dado a cada persona, hay que hacerlo con racionalidad. Aunque es posible entender la afirmación de la Sra. De Saint-Ange como recurso literario, para generar un impacto en el lector, considero que no fue plenamente considerada en relación con lo que ha expresado sobre la “naturaleza humana”. Asimismo, esto solo parece solucionarse si el lector tiene presente las características del concepto de “naturaleza humana mala”, particularmente el aspecto que refiere a la existencia del “cálculo abominable”.

Siguiendo a Sanchez-Ildiart (2013), una de las fallas deliberadas de Sade en la mimesis teatral de la época, con *F. Tocado*, consiste en violentar la regla de decoro, que demanda orden, pudor y respeto a la condición social de los protagonistas, particularmente aquellos que podrían verse ofendidos. Tanto la cita en cuestión, como otras comparaciones seguidamente posteriores, en todo sentido trasgreden la norma del decoro, pero a su vez, violenta la argumentación de su planteamiento. Es mi postura, que Sade no resuelve efectivamente este fallo interpretativo en la propia trama narrativa, sino que depende del lector llevar a cabo esta resolución. Podría decirse que, en este punto, el Marqués sacrifica coherencia argumentativa, por un efecto literario.

virtud no tiene nada de real, nada de intrínsecamente bueno, y no merece para nuestro culto” (Sade, 2008a, p. 116; 2003b, p. 161). Agrega con dicho personaje, que la naturaleza no ha creado algo que sea considerado de la misma manera en cada cultura y pueblo que ha existido en la faz de la tierra. Si así lo fuese, la naturaleza (física) hubiese mostrado que algo virtuoso es tal, con independencia sociocultural-histórica. Incluso en *N. Justine*, añade (igualmente con Rodin):

“No solo hay virtudes de religión, de modo, de circunstancia, de temperamento, de clima, también las hay de gobierno. Las virtudes de una revolución, por ejemplo, están muy lejos de ser las mismas de un gobierno de tranquilo” (Sade, 2003b, p. 161).

Con lo cual quiere decir, que así como no existe una sola cosa que sea considerada virtuosa atemporalmente, cada cultura y pueblo concibe una diversidad de virtudes, que en algunos son aceptados, en otros rechazados, o bien, simplemente no son tomados en cuenta por otros. En otras palabras, la virtud de la que estaría hablando Rousseau supone, como petición de principio, que el lector asuma que la maternidad es una virtud, entendida esta última en un sentido fijista y atemporal, lo que haría de la maternidad una cualidad invariable, consiguientemente, que sea presentada como un fin loable que toda mujer debe tanto desear como ejercer.

Cabe señalar que el Ginebrino, inteligentemente, incorpora al Estado dicha proyección virtuosa, por lo que la virtud ya no solo se presenta como un asunto natural anhelado, sino que además político-social, extendiéndola a la crianza “cívica”, porque se percató de la funcionalidad que tiene para el Estado. El Marqués concordaría (mínimamente) con Rousseau, que de la maternidad se ha hecho una virtud estatal para obtener beneficios del control sobre la mujer, pero en modo alguno consentiría que sea catalogada como “virtuosa”, a su vez, vinculante a toda mujer. Así como en *F. Tocado* y *N. Justine* se había señalado que la mujer no tiene por qué estar encadenada a ningún hombre en unión conyugal, tampoco debe estarlo a la idea de que su realización como persona, depende de la puesta en ejercicio de su capacidad reproductiva.

Respecto del ejercicio de la maternidad, dentro de los límites institucionales del matrimonio, no es más que una manera de controlar la capacidad genésica de la mujer al capricho de la sociedad. Como se comentó, cuando Locke y Rousseau se refieren a la mujer en cuanto a “madre”, lo hacen porque dicha condición les implica una serie de ventajas en sus versiones contractuales, tales como aportarles los futuros sujetos masculinos que regirán la sociedad. No obstante, esta aportación de sujetos no se encontraría, en un principio, bajo el dominio masculino, por la razón de que es un asunto anatómico-fisiológico. Podría decirse que –quizás inconscientemente– Locke y Rousseau hubiesen estado de acuerdo con el Marqués, en que la generación de otros humanos se debe a una ley de la naturaleza, pero no podrían haber consentido con él en que debería estar a disposición de las mujeres, por lo menos de aquellas que son fuertes, y que no se dejan dominar por otros seres fuertes (ya sean hombres o mujeres). De ahí que fuese imperioso ligar maternidad con matrimonio, ya que este último llegó a constituir el espacio para ejercer una maternidad controlada según los fines dominantes.

En el caso de Locke, había señalado en los §77-79, de manera menos puntual, que la sociedad política requería de la unión conyugal, lo que implica que la maternidad no puede quedar en manos de las mujeres, sino de los hombres, ya que son estos quienes gobiernan dicha sociedad. Con Rousseau, en *El Contrato Social*, su planteamiento es más explícito al hacer de la fecundidad un elemento que el legislador debe tener en cuenta, por lo que la maternidad, que se desprende de tal capacidad fecundativa, está bajo el control masculino. Para Sade, la restricción de la maternidad al matrimonio es espuria, por ser una clara limitación a la ley genésica de la naturaleza. Además, desde sus planteamientos filosóficos, se hace notorio que la maternidad está siendo presupuesta, en las variantes contractuales, como una propiedad del hombre. Si bien es la mujer quien procrea, es el hombre el que dispone como si fuese un objeto, según se comentó, principalmente en la figura del legislador rousseauiana.

Desde Sade, el tratar y suponer a una persona como “propiedad”, como se deriva en las versiones contractuales lockeana y rousseauianas, es una afrenta contra la naturaleza física, dado que “nunca se puede otorgar derecho legítimo a uno de los

sexos de apoderarse exclusivamente del otro (Sade, 2003a, p. 163). Esta solo ha permitido que seres fuertes puedan hacerse sobre los débiles, pero sin establecer, en primer lugar que son propiedad bajo un argumento naturalista, ya que la fuerza no otorga derechos irrevocables sobre otros seres humanos, sino que a lo sumo, un sometimiento temporal; en segundo lugar, ser mujer no es un sinónimo de debilidad en su filosofía, porque la debilidad no tiene sexo-género, sino que se encuentra distribuida entre ambos, según lo ha producido la naturaleza misma:

[L]a prioridad del fuerte sobre el débil estuvo siempre en las leyes de la naturaleza, a quien le era igual que la cadena que cautivaba al débil fuera tenida por el más rico o por el más fuerte, y que aplastara al más débil o bien al más pobre (Sade, 1995b, p. 117; 2008a, p. 256; 2003b, p. 642).

De este modo, que la maternidad deba ejercerse solamente en el matrimonio, si bien es un sometimiento, es inmoral para Sade porque se proyecta como irrevocable y natural, aludiendo, a su vez, a que toda mujer es un ser débil. En los modelos contractuales, su capacidad generadora es transformada en una cualidad esencialista, que la hace ser una propiedad del hombre; máxime si se tiene en consideración que en la antropología filosófica contractual, es el hombre quien es racional, por lo que estaría en su pretendido deber de controlar con reflexión, así como con buen juicio, la capacidad de las mujeres, quienes por definición son concebidas como una masa amorfa pasional.

En lo concerniente a la abnegación que se adscribe a la madre, Sade la rebate en varios puntos. De acuerdo a Raillard (2011), Roche (2004), y Seifert (2012), la figura de la “madre” es la representación de la subyugación de la mujer en el ámbito doméstico, por ende, de la exclusión de la esfera pública. Por lo que en la lógica sadeana, la liberación de la mujer solo puede acaecer si se rompe con el lazo materno, es decir, si se deja atrás el pretendido vínculo irrevocable entre la madre abnegada y otros seres. Aun cuando la naturaleza física dotó a la mujer con la capacidad fecundativa, no implica que deba una sumisión voluntaria e innata. Como ya lo había indicado en *F. Tocador* con la Sra. De Saint-Ange, una mujer debe “follar”, lo cual puede interpretarse como ocuparse de sí. Siguiendo a Roche (2004,

p. 154-155), el Marqués plantea “that women should have control over their own bodies”, por lo que su foco de atención debe ser su propio cuerpo, lo que implica, a su vez, una declaración por parte de Sade a reconquistar el propio cuerpo, debido a que la maternidad ha apartado a la mujer de su entorno corporal, entregándolo a otros seres, que si bien provienen parcialmente de ella, no son ella.

Sobre cómo romper el lazo maternal, Sade presenta varios puntos; uno de los cuales resulta polémico. En primer lugar, la manera más “fácil” para dejar la maternidad, es no embarazarse, es decir, ni siquiera adentrarse en ella, aun cuando se estuviese casada. Para esto, existen varias prácticas sexuales a las que alude el Marqués. La primera, es el sexo anal, siendo la que cita en reiteradas ocasiones en sus obras. El sexo anal tiene la ventaja de que el acto sexual, ofrece placer, pero sin la consecuencia de una posible fecundación, ya que la finalización de dicho acto sexual, es como si no hubiese ocurrido: “Así que la abeja ha libado el jugo, el cáliz de la rosa se cierra, y nadie es capaz de imaginar que alguna vez haya podido entreabrirse” (Sade, 2008a, p. 54; 2003b, p. 56). No solo facilita el engaño conyugal, sino que también es un medio para prevenir embarazos no deseados.

Además del sexo anal, hace mención de que el hombre descargue su semen en otras cavidades, como la anterior, o la boca, o bien, en otras partes corporales. Para evitar el embarazo, Sade aconseja la eyaculación fuera de la cavidad vaginal, argumentando que en modo alguno es “antinatural”:

En principio, la posibilidad de hacerlas es una prueba de que no la ofenden en absoluto [...] estas pérdidas son ejecutadas cien y hasta cien millones de veces todos los días por ella misma [la naturaleza]. Las poluciones nocturnas, la inutilidad de la semilla en la época de los embarazos de la mujer, ¿no son pérdidas autorizadas por sus leyes? (Sade, 2008a, p. 55; similar en 2003b, p. 57).

Sin embargo, si la mujer, por alguna razón u otra, queda embarazada, y no desea tenerlo, propone que se aplique un aborto: “si a pesar de todo, te ocurriese esa desgracia, sin que fuera por tu culpa, házmelo saber dentro las siete u ocho primeras semanas, y haré que eso se desprenda suavemente” (Sade, 2003a, p. 84). De la realización del aborto, Sade no halla inconveniente alguno, porque la naturaleza

permite la destrucción de seres, por lo que en modo alguno sería considerado un acto criminal.

En segundo lugar, se tiene la propuesta polémica. En *2da Justine* y *N. Justine*, Sade argumenta, mediante el personaje de Rodin, que no existe el ligamen inquebrantable paternal/maternal que aparece en las versiones contractuales, ya que así como la naturaleza produce, también destruye, por lo que un engendrador, sea padre o madre⁵⁰, puede acabar con lo que ha producido, debido a que el padre o madre es dueño de hacer lo que desee con el material que ha generado, en este caso, su hijo (cf. Sade, 2008a, p. 126; 2003b, p. 175,177). En *F. Tocador*, esta idea infanticida está presente, cuando la Sra. De Saint-Ange le comenta a Eugenie que las mujeres pueden acabar con la vida del nacido: “[a]unque ya hubiese nacido, seguiríamos siendo dueñas de destruirlo” (Sade, 2003a, p. 84).

No cabe duda de que esta “solución” es polémica, además de cruel, por las claras violaciones actuales a un marco de derechos humanos, como también de derechos de la niñez, dado que se está tomando al niño/a como un “producto” dispensable. Básicamente, se propone la liberación de uno, a la expensas de otro. No obstante, desde la lógica interna del planteamiento, no es un problema, por lo antes referido a que las personas, con “naturaleza mala”, actúan egoístamente, sin pensar en los demás⁵¹. A pesar de lo polémico, es importante aclarar que, el infanticidio no se

⁵⁰ En las dos versiones de *Justine*, Rodin argumenta en calidad de padre, ya que en la escena está a punto de realizar una vivisección de su hija, Rosalie. A pesar de que en los textos la negación de abnegación este proyectada en la figura del padre (*father*, no *parent*), es extensible a la figura de la madre, si se toma en consideración que en *F. Tocador* dice que la madre puede cometer infanticidio, porque el hijo es suyo. De ahí que se haya preferido el uso de “engendrador” para mostrar una inclusión de ambos, padre y madre, dado que el idioma español carece de un equivalente de *parent*.

⁵¹ Aun así, dentro de esta lógica, se presenta una inconsistencia argumentativa. Sade ha dicho en *F. Tocador*, que nadie puede pretender que otra persona es propiedad suya (Sade, 2003a, p. 163). Sin embargo, con esta propuesta para rehuir de la maternidad, el Marqués concibe, prácticamente, al nacido como una propiedad, cuando la Sra. De Saint-Ange se declara “dueña” del mismo (Sade, 2003a, p. 84). Claramente, es una referencia explícita a un título de propiedad sobre otra persona, por lo que la argumentación, apela a un derecho de posesión sobre el nacido como una cosa. Dentro de su lógica argumentativa, hubiese bastado que se limitase al poder destructivo que tiene toda persona. El problema fue que entremezcló la imitación destructiva, con titularidad de propiedad.

Considero que esta inconsistencia no tiene punto de reconciliación, debido a que no quedaría claro, por qué alguien no puede aducir posesión sobre otra persona, pero sí sobre su vástago. Es posible que el Marqués quería generar una trama narrativa que hiriese la sensibilidad del público. Esta no es la primera vez que buscaba violentar, deliberadamente, las reglas del decoro que se demandaba en la mimesis teatral (Sánchez-Ildiart, 2013), como también los valores sociales predominantes (Cano-Lawrynowic, 2005; Seifert, 2012), mediante una exhibición cruda de la madre que no compagina con

postula como un mandato general a toda mujer que quede embarazada. De lo contrario, se entraría en contradicción con la reproducción que demanda la naturaleza física de la especie humana –en cuanto especie, no individualmente– (Sade, 2008a, p. 55; 2003b, p. 58). El infanticidio es una “solución”, de entre varias, al “inconveniente del embarazo”, que puede aplicarse solo si se desea hacerlo. Lo que el Marqués estaría exponiendo, no es un “imperativo abortivo”, sino su justificación como un acto “natural”, por ende, no-criminal.

En tercer lugar, en caso que una mujer decidiese seguir con el embarazo, no está obligada a abnegarse posteriormente. En la Ilustración, se construye la idea del amor maternal, la cual se perfila “como un valor de la civilización al mismo tiempo que como código de buena conducta” (Palomar-Verea, 2005, p. 41). Es en razón de esta instrumentalización de la maternidad como mecanismo de control, que Sade la cuestiona, aduciendo que los cuidados ulteriores de la infancia y la pubertad, no son necesarios, según expresa en *N. Justine*, debido a que “la naturaleza ya no dicta nada; y la madre puede abandonar al niño; él se criará y se fortalecerá sin ella; sus ayudas son absolutamente superfluas” (Sade, 2003b, p. 124)⁵². Ninguna mujer debe dedicar su vida al cuidado de otro ser, sino lo desea, por más que sea de sus propias entrañas⁵³. En este punto, la maternidad, solo se ejercería temporalmente, por lo que la mujer continuaría siendo dueña de sí⁵⁴.

la madre abnegada del imaginario epocal. A este respecto, Seifert comenta que “[l]a madre de Eugenia representa en *Filosofía en el tocador* los principios de la moral doméstica que los libertinos quieren destruir” (Seifert, 2012, p. 16). En ese afán de destruir la figura “tradicional”, por medio de una transgresión literaria, parece que no tomó en cuenta la inconsistencia que generaba.

⁵² Sobre cómo podría ser la crianza de los hijos, es un tópico difícil de responder, dado que el Marqués no lo aborda expresamente, como también parece que no lo hace de manera uniforme. Según la cita de *N. Justine*, la crianza parece ser analogada con la manera en que distintos animales crían a sus vástagos: desarrollarle las habilidades básicas, necesarias para la sobrevivencia. En *F. Tocador*, mediante Dolmancé, indica que “los cuidados, no son más que fruto de la costumbre o del orgullo” (Sade, 2003a, p. 205). En otros momentos de su obra, la crianza hace énfasis en la importancia de la educación, si está va dirigida al libertinaje, como en *Las 120, Notas y –otras partes de– F. Tocador*.

Respecto a la aversión que proyecta Sade, sobre la maternidad, parece que la supusiese como un asunto que demanda una labor de tiempo completo. Es posible que tenga razón, si se toma en consideración el contexto epocal, ya que la mujer era la encargada de cuidar el niño. Según comenta Palomar-Verea (2015), en la Ilustración, se formula “un modelo terrenal de la “buena madre”, siempre sumisa al padre, pero valorizada por la crianza de los hijos” (Palomar-Verea, 2005, p. 41). Si pertenecía a los estamentos bajos, el trabajo recaía sobre ella; si era parte de la aristocracia, es posible que pudiese costearse una nodriza que le asistiese.

⁵³ Sobre el fácil desprendimiento emotivo de la madre con el hijo, o bien, la nula vinculación emotiva entre madre-hijo, a la que alude el Marqués, sobra señalar que, evidentemente, se encuentra equivocado. La maternidad tiene una base biológica, en la que acaecen relaciones neuroquímicas, por

En sus textos, el Marqués se percató que posicionamientos, como los que se aprecian en Locke y Rousseau, implicaban justificar y reproducir un dominio sobre la mujer, bajo la fachada de que era “normal”. Dicha “normalidad” dictaba, a su vez, que estuviese fuera de la esfera pública, porque era su “camino natural” cuidar, criar e instruir a otros, ya que así lo demandaba su “ser”. Cuando Sade clama porque la mujer sea dueña de sí, aun si esto implicase matar a sus hijos o abandonarlos, —en su extraña, polémica e irónica manera— está criticando la visión del modelo contractual que ha hecho de la maternidad una cadena que jamás podrá ser quebrada, debido a que los hijos absorben un tiempo prolongado y considerable de la vida de la mujer.

En Locke, se nota cuando dice que la unión conyugal cumple su finalidad solamente cuando se ha criado a los hijos, lo que conduce a establecer que tal término es cuando son capaces —solamente los hijos varones— de hacer uso de su razón. Aun cuando en Locke pueda haber un límite —que en todo caso, las leyes civiles perpetúan—, requiere básicamente la juventud y la madurez de la mujer. En el caso de Rousseau, se hace evidente la perpetuidad de las cadenas, cuando extendió el

lo que existe una predisposición al “amor materno”, que se va desarrollando a medida que avanza la fase prenatal, y que continúa en el post-parto, mediante la lactancia, entre otras cuestiones (cf. Olza-Fernández *et al.*; y Romero y Pallás, ambos en Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, 2012). Sin embargo, no era posible que se percatase de su error, debido a que los estudios neurobiológicos sobre la maternidad, son recientes.

⁵⁴ Este punto resulta polémico e irónico. Polémico, por cuanto que se propone una desresponsabilización, al prácticamente abandonar al hijo/a justo en el desarrollo de su infancia, dejándolo a su suerte, sin tomar en consideración los daños psico-emotivos, como tampoco los posibles maltratos sociales, a los cuales se verá expuesto. La liberación de la mujer, de su figura de madre abnegada, solo podría darse si no continúa más con las funciones de la crianza. Luego, es irónico, ya que en *2da Justine* y en *N. Justine*, apela a “[l]a autoridad del padre sobre sus hijos, la única real” (Sade, 2008a, p. 126; 2003b, p. 177), según expresa mediante Rodin, para concebir al padre —vale decir lo mismo para la madre— como un ser con derechos de propiedad sobre otro ser, pero sin adjudicarse obligaciones con la criatura. Lo irónico yace en que la autoridad paternal (o maternal) es utilizada para desvincularse de todo tipo de compromisos con el hijo/a, a la vez que se usa para negarle derechos, estableciendo que solo el padre (o la madre) tiene potestad.

En relación a la figura del padre, se concuerda con Seifert (2012), que la representación que realiza Sade en varias obras, es disímil. Por momentos, se tiene enalteciendo la brutalidad que ejerce sobre los hijos: en otros, lo muestra como un “tonto” al cual la esposa puede engañar, atribuyéndole hijos que no son suyos; o bien, desinteresado por los mismos. A pesar de esta disimilitud, Seifert encuentra una finalidad argumentativa en las obras del Marqués:

Sade apoya el poder paterno como fuerza que permite destruir la familia (“romper las cadenas conyugales” [Klossowski 1970: 141]) que imponen restricciones al goce y al interés del individuo) y, al mismo tiempo, rechaza el principio paterno como modo de conservación social (Seifert, 2012, p. 17-18).

En otras palabras, la figura del padre también es utilizada para trasgredir el orden familiar. La diferencia con la madre, es que esta tenía que ser atacada para *questionar* la esfera privada: mientras que el padre, *desestabiliza* directamente el orden privado, mediante la perversión y la filosofía libertina, dado que su figura era la representación del orden doméstico.

“círculo de crianza” de la maternidad –que en Locke se limitaba a los hijos propios– a los hijos de la patria, aprovechándose de la vocación maternal innata que le asignaba a la mujer, por lo que su abnegación a otros sería hasta la muerte de la mujer. En otras palabras, el Marqués está planteando que la mujer es un ser libre, al igual que el hombre, por lo que su condición de “uterina”, en vez de reducirla a un ser entregado a otros y excluirla de la participación política por estar dependiente de otros seres, en modo alguno tiene validez en la naturaleza para ser causante de sometimiento, bajo el pretexto de que la maternidad incita innatamente la abnegación de sí.

En suma, con Sade se cuestionan los dos mecanismos de control del contrato sexual del contractualismo lockeano y rousseauianos exponiendo y explicando, desde su filosofía, su posicionamiento al respecto. Tanto con el matrimonio como con la maternidad, la clave consistía en desnaturalizar estos dos hechos sociales como asuntos “normales”, revelando su carácter represor y excluyente.

5. Sinsentido de los presupuestos del contrato sexual del contractualismo

Los dos mecanismos anteriores del contrato sexual, como también las antropologías filosóficas de las versiones contractuales, se apoyan y se cimientan, como lo ha explicado Pateman (1995), en dos presupuestos relevantes que, de alguna u otra forma, se han mencionado, tanto en los mecanismos del matrimonio y de la maternidad, como en concepciones antropológicas del hombre y de la mujer. El primer presupuesto es denominado “esencialismo”, el segundo “dicotomía público-privado”.

A continuación se procede a explicar de manera general en qué consisten estos dos presupuestos que propone la teoría del contrato sexual, con la finalidad de ofrecer el contexto respectivo para las posteriores oposiciones que se efectuarán desde Sade.

5.1. Primer presupuesto: Esencialismo

El primer presupuesto del cual parte el contrato sexual se ha vislumbrado en la misma definición: la existencia de diferencias sexuales connaturales a los hombres y a las mujeres, que son tornadas en elementos característicos definitorios de las personas, que en modo alguno pueden ser mutados o siquiera ligeramente modificados. Estas diferencias sexuales designan “esencias”, entendiendo por esto, modos determinados en los cuales se debe entender a los hombres y las mujeres, independientemente de las facetas vivenciales o funciones temporales o *status* sociales que cada uno ocupe.

En el caso de los contractualistas, a pesar de que cada uno añade otras diferencias (con base en la diferenciación sexual), básicamente coinciden en englobarlas en dos categorías: la Razón y la Naturaleza. Iniciemos con la primera. De la especie humana, el único ser que es poseedor de la razón es el hombre. Esto se debe a que la “razón” solo puede adjudicarse a aquellos que son considerados “individuos”, los cuales son seres que cuentan con libertad, ya que la libertad implica autonomía y ser dueño de sus actos morales. Es decir, la libertad hace que los individuos se diferencien y cobren consciencia de sí mismos. Esta libertad permite que puedan

emprender proyectos, ya sean personales o para universalizarse, o sea, que puedan llegar a realizar pactos en provecho personal o no. Asimismo, el ser que es libre, por definición debe ser racional, para que pueda dirigir –valga la redundancia– racionalmente sus actos libres, y no se desenfrene. Esto implica que el individuo debe ser capaz de controlar sus emociones, y no estar supeditado a ellas, y de concentrarse en asuntos de gran envergadura.

En cambio, la mujer es un ser perteneciente a la Naturaleza. Lo interesante es que, si bien ya existía preconcepciones medievales socio-culturales –por demás negativas– hacia la mujer debido a la “ideología sexista”, el contrato sexual no solamente las retomó, sino que incluso llegó a *re-fundamentarse* y *re-validarse* en el discurso médico de la época –que igualmente se cimentaba en la “ideología sexista”– en la que a las mujeres eran catalogadas de manera inferior:

El tratado de Pierre Roussel *Du système moral et physique de la femme* (1775, 2ª ed., 1783) se convirtió en el punto de referencia obligado en los discursos sobre mujeres. Estas eran representadas como el reverso del hombre: a las primeras 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. Las mujeres eran más frágiles desde el punto de vista muscular y sedentarias por naturaleza. La combinación de la debilidad mental y muscular y la sensibilidad emocional hacía que las mujeres estuvieran preparadas, desde el punto de vista funcional, para criar hijo. Así, el útero definía el lugar que correspondía a las mujeres en la sociedad, es decir, el de la madre. Las disertaciones de los médicos llegaban a las mismas conclusiones que las de los políticos (Hunt en Ariès y Duby, 2005, p. 49).

Como puede apreciarse del aporte de Hunt, la mujer estaba ligada a una naturaleza concebida como débil, básicamente material y envuelta en emociones fluctuantes por los cambios uterinos; a lo que en la explicación del contrato sexual se había referido como masa amorfa llena de pasiones.

Lo anterior implica que la esencia de la mujer consista básicamente en ser “sierva”, es decir, sumisa del hombre, porque carece de razón para valerse por sí misma. Aunado a esto, se añade a esta esencia, lo que Calvo (2013, p. 91-102) denomina la “mitificación de la maternidad”, a saber, una supuesta vocación y deseo innatos en toda mujer de ser madre, lo cual contribuye a sumirla aún más, debido a que la mujer tendrá que estar enfocada en el cuidado de otro ser. Por consiguiente, no puede tener libertad, porque su naturaleza la llama a ser cuidadora. Este cuidado, además, supone una mayor vinculación emocional, puesto que solamente las mujeres son aptas. Esto quiere decir que el cuidado del niño no se realizaría desde la Razón, sino desde el sentimiento, para lo cual requiere de un despliegue de emociones que el hombre no está capacitado por naturaleza.

De este modo, la esencia del hombre consiste en ser el poseedor de la razón, mientras que a la mujer se le atribuyó “las fuerzas de la irracionalidad” (Calvo, 2013, p. 46), que están ligadas con la Naturaleza que es débil, servil, y que hacen de la mujer hasta maternal. Al respecto Molina-Petit (1994) refuerza lo dicho apuntando lo siguiente:

Hay un empeño de <<la razón patriarcal>>, como dice C. Amorós, <<en expedir unas marcas diferenciales>> a una parte de la especie humana que tienen por objeto establecer presuntas descripciones de modalidades de ser. *En cuanto a la Razón se considera lo céntricamente humano –como en la Ilustración– la mujer no está definida como Razón: para ella se acude a otra <<modalidad de ser>> a otra categoría diferencial. A la mujer se le aplicará la categoría de Naturaleza como <<mecanismo conceptual discriminatorio (sic.)>>* (Cèlia Amorós). (Molina-Petit, 1994, p. 116-117).

Esto permite visualizar la cuestión capciosa de las diferencias que los contractualistas realizaron desde una perspectiva patriarcal y androcéntrica; a saber, colocar las supuestas diferencias en una jerarquía, la cual claramente es encabezada por las que son consideradas masculinas. El hombre es tomado “como lo humano por excelencia y, partiendo de esta premisa, la *diferencia* de género es definida necesariamente como algo negativo e inferior” (Cavana, en Amorós, 2000, p. 88). A partir de esta diferencia, cualquier faceta, función o *status* social será catalogado

como honorífico o bien visto, o su contrario, según a quien se le asigne por su sexo-género; y no tanto en sí. Por ejemplo, al referirse al tema del trabajo, Calvo señala que “[n]o importa cuáles trabajos se consideran masculinos o femeninos; esto varía de un grupo social a otro; lo que no cambia es la definición del trabajo masculino como más honorífico” (2013, p. 82).

Puede apreciarse que el contrato sexual designa “esencias” inviolables a cada sexo-género, que entrañan determinadas funciones y estratos; por lo que prácticamente ninguna persona podría –ni debería– transgredirlas, por motivo de que estaría atentando con su propia esencia: con su existencia misma. Consiguientemente, siendo el contrato sexual la justificación y la explicación de la fundamentación filosófica de dominación patriarcal, por razones de sexo-género, se puede decir con Amorós (1991, p. 188) que “todo sistema de dominación es un eficaz fabricante de esencias. [...] Se trata de construir esencias bien por arriba, bien por abajo, o ambas cosas a la vez. Esencias para oprimir o esencias sobre las que oprimir”. De ahí la importancia que tiene este primer presupuesto.

5.2. Segundo presupuesto: Dicotomía Público-Privado

El otro gran presupuesto sobre el que se funda el contrato sexual que hace posible su objetivo, es lo que algunas feministas han dado a conocer como la dicotomía entre público y privado. Tal como se apuntó en los comentarios que se efectuaron sobre la síntesis del contractualismo, Locke y Rousseau, sin explicitarlo, parten de la existencia de dos esferas supuestamente independientes que se suponen ser los campos “adecuados” del accionar, tanto de hombres como de mujeres. La esfera pública es el espacio donde los hombres pueden hacer uso pleno de su razón y valerse como seres autónomos que supuestamente son, ya que “ahí” no hay necesidades particulares naturales que los restrinjan. Por lo que pueden dedicarse a aquellos asuntos que tienen trascendencia política. Por su parte, dado que la esfera pública es la que se define como lo que realmente posee importancia, la esfera privada es definida en relación negativa a ella. La esfera privada es la que está ligada a la naturaleza, entendiéndose por ello “dependencia” y “sumisión”, por lo que

los únicos seres que supuestamente se adecuan a tal esfera son las mujeres. Al respecto, apunta Molina-Petit (1994, p. 115-116):

Y es que la adscripción de la mujer a la esfera privada se plantea en términos de una supuesta adecuación de la naturaleza de la mujer a las funciones que desempeñan en esta esfera y su inadecuación para lo público. [...] [Por tanto,] la mujer tiene asignado un modo de percibir y de hacer, de decir y de comportarse cuyos límites son los de la esfera privada, y ello, supuestamente, en virtud de su ser mujer, de su biología.

Un proceso interesante que sucede con la adscripción es que, si bien las mujeres ya poseían unas características, estas a su vez se convierten en virtudes; concretamente virtudes domésticas, causando –lo que la autora señala– la asignación de modos de percibir, hacer y de comportarse. La nueva cuestión capciosa que se presenta aquí, es el cambio de semántica cuando se trata de virtudes “femeninas”, debido a que no son el mismo tipo de virtudes que se hallan en la esfera pública. Por el contrario, estas tienen que ver con que la mujer acepte su naturaleza y “su” sitio. Con Calvo, puede citarse como domésticas las siguientes: “pudor, virginidad, fecundidad, fidelidad, obediencia, ignorancia, modestia y timidez” (2013, p. 27). Si se presta cuidado, puede percatarse como cada una de estas “virtudes” no tienen más finalidad que circunscribir el espacio accional de la mujer al hogar, y de supeditarla al hombre:

- 1) Al ser pudorosa, no puede tener, por ejemplo, una libertad sexual, sino que siempre tendrá que mantener un recato, lo que no le permitirá disfrutar de su sexualidad.
- 2) Al ser virgen, su vida sexual es fuertemente limitada, por lo anterior señalado, y solo podrá salir de este estado mediante el matrimonio que, como se mencionó, no dependía de la mujer desposada, sino de los intereses de la familia.
- 3) Con la fecundidad, su sexualidad consistirá en procrear, pero no desenfrenadamente con cualquier hombre, sino con su esposo, y dado los cuidados que requiere durante el embarazo como después del parto, su lugar

por definición es el hogar; además de que el hogar (particularmente la alcoba matrimonial) es el lugar por excelencia para ser fecundada.

4) El ser fiel, no solo se limita al plano sexual y emocional, sino que se extiende a todo asunto que no afecte al esposo, o a su familia en caso de que no esté casada.

5) Al ser obediente, es espera sumisión absoluta, tanto al esposo como a su familia.

6) Al ser ignorante, se mantendrá en una dependencia total con su esposo o su familia, dado que carece de la información necesaria para desenvolverse en la esfera pública.

7) Al ser modesta, no puede tener las agallas y valor necesario para valerse por sí misma.

8) Al ser tímida, se cohibe a sí misma de tomar acciones, puesto que el mundo de la esfera pública le será algo abrumador.

Todas estas virtudes, y otras más que no se mencionan aquí, no solamente colocan a la mujer en “su” lugar, sino que la imposibilitan salir del mismo, ya que no tiene cabida en una esfera que le es supuestamente ajena su ser⁵⁵.

Dada la lógica que rige la esfera privada, a saber, que todo lo que sucede en ella acaece según el orden natural, se entiende que sea el único espacio en que no hay libertad, por ende, ninguna posibilidad real de pactar –salvo las excepciones antes mencionadas, que aún así están justificadas por el contrato sexual–. A pesar de que

⁵⁵ Con Lagarde y de los Ríos (2005), puede afirmarse que estas virtudes se reducen a lo que ella denomina como “madresposas”, a saber, una categoría que explica que

Todas las mujeres por el sólo hecho de serlo son madres y esposas. Desde el nacimiento y aun antes, las mujeres forman parte de una historia que las conforma como madres y esposas. La maternidad y la conyugalidad son las esferas vitales que organizan y conforman los modos de vida femeninos, independientemente de la edad, de la clase social, de la definición nacional, religiosa o política de las mujeres (Lagarde y de los Ríos, 2005, p. 363).

Visto esto desde el contrato sexual, una madresposa debe organizar y conformar todo su modo de vida a no salirse o quebrantar lo que se espera de ella: sumisión, ya que como madre siempre estará en un permanente vínculo hacia otro ser, al cual se abnegará en aras de su bienestar, y como esposa también tendrá otro vínculo con otro ser, pero con la característica de que este la coloca en una “servidumbre” legalmente reconocida por la esfera pública. De este modo, la mujer es sinonimizada como madresposa, por lo que deberá ser pudorosa, fecunda, fiel, obediente, ignorante, modesta y tímida, tanto cuando ejerza la “madresposidad” (es decir, después de casarse y ser madre), como también antes, ya que su modo de vida debe estar encaminado a ser madresposa –por lo que deberá mantenerse virgen para no macular tal estado–, porque solo así será realmente mujer.

los hombres descansan “ahí”, por ser individuos no pertenecen a esta esfera, sino a la otra; y cuando son niños varones, solo “pertenecen” temporalmente hasta que se conviertan en individuos. “Aquí” se rige por la jerarquía supuestamente natural; lo que resulta interesante en el caso de alguien como Locke, que se opuso a la existencia de un supuesto derecho natural de gobernar, pero que en modo alguno refuta acá. De igual modo sucede con Rousseau: la libertad para él es un derecho inalienable, pero no halló problema alguno en someter a las mujeres.

Ahora bien, se decía que las esferas son “supuestamente independientes”, debido a que, si bien los contractualistas muestran implícitamente en sus escritos que lo público es superior a lo privado, parece que no tomaron consciencia —o simplemente no les importó— de la dinámica que se halla detrás de la presunta independencia de la esfera pública. En orden a que los hombres puedan dedicarse a los asuntos públicos sin sentirse atados a las necesidades básicas y secundarias, tienen mujeres que se encargan de cubrirlas. Puesto que las mujeres se encuentran en la esfera privada, puede afirmarse que la independencia de la esfera pública es relativa a la esfera privada. Si ésta última no existiese, la otra simplemente no podría desarrollarse, por lo que puede observarse que en la existencia de la dicotomía público/privado, además del esencialismo sobre el que se monta y reproduce, también parte de un principio de utilidad.

No obstante, tal principio de utilidad no funciona si se mira la relación desde lo privado. La esfera privada no existe porque le sea útil depender de lo que se dicte en la esfera pública, ya sea que se trate de temas en economía-política o en moral o en alguna otra área. Existe, sin más, porque es esencial a la estructuración de las sociedades patriarcales y androcéntricas. Parte de las funciones de los mecanismos de control social general y control individualizado consiste, a este respecto, en presentar como efectivamente útil tal dicotomía para las mujeres; ya que sin duda alguna lo logró con una amplia mayoría de hombres, entre ellos, Locke y Rousseau⁵⁶.

⁵⁶ Claramente no todos los pensadores, filósofos, literatos, entre otros, compartieron estos presupuestos, a pesar de su difusión y fuerte influencia. Por ejemplo, dentro de las mujeres estaban Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt, Claire Lacombe, Marie de Gournay, Gabrielle Suchon, Anna Maria Van Schurman, y Mary Wollstonecraft; dentro de los hombres, sin lugar a dudas el

5.3. Sinsentido del esencialismo lockeano y rousseauiano desde Sade

Respecto del esencialismo, en Locke y Rousseau, se observó como cada uno presupone que los hombres y las mujeres son de manera distinta, a razón de sus diferencias sexuales. Los hombres son los racionales, libres e iguales –y en el caso de Locke, los titulares de ser propietarios–, porque la naturaleza, según aducen, los ha conformado de tal modo; mientras que las mujeres básicamente son la antítesis, al carecer de razón, de libertad e igualdad, añadiendo que son pasionales, debido a que el discurso médico de la época establecía que el útero era el responsable de que la mujer fuese sentimental y cambiante de emociones, lo que afectaba la capacidad de concentración (cf. Hunt en Ariès y Duby, 2005).

Además, su pretendida vocación innata a ser madre, así como el llamado social a que fuese esposa, la presentaban como un ser sin libertad y sin igualdad, porque tenía que estar bajo el mando familiar, tanto de su cónyuge, como de su progenie, por lo que no contaban con las condiciones mínimas de actuación. De esta manera, el presupuesto del esencialismo en las versiones contractuales crea, en grandes rasgos, dos esencias o dos categorías que pretenden englobar a los seres por sus diferencias sexuales genéricas: la Razón y la Naturaleza. Como se comentó, en la primera, son seres autónomos, a su vez, dueños de sí, capaces de emprender proyectos que trasciendan la mera individualidad, cuyos seres solo pueden ser los hombres; mientras que la segunda, está dedicada a las mujeres, debido a que se le vincula más con lo “natural”, entendiendo por “naturaleza” desde una acepción negativa y subordinativa, que plantea que la *natura* hembril es débil.

Con Sade, es interesante notar esta diferencia en la concepción que el contractualismo realiza de la “naturaleza”. Por un lado, lo natural referido al hombre, es utilizado para legitimar su supremacía “innata” sobre la mujer, pero en lo que concierne a la mujer, lo natural pasa a tener una connotación de debilidad. El hombre contractual apela a la naturaleza para presentarse como fuerte y autónomo, sin expresar que es un ser plenamente natural ni circunscrito enteramente a la

Divino Marqués (Sade), el marqués de Condorcet, D’Alembert y, por un momento de su vida antes de que se retractara, Pierre Poulain la Barre.

naturaleza, ya que dicha identificación solo le es propia a la mujer. Según se apuntó en la problematización de las antropologías, esta doble consideración sobre lo natural, se debe a que Locke y Rousseau comprendieron el concepto de “naturaleza”, desde el marco de la “ideología sexista”; lo que les permitió utilizarlo a su conveniencia para excluir a las mujeres del pacto fundante, ya que dicha comprensión les permitía justificar como “normal”, la pretendida incapacidad innata de las mujeres para pactar.

Por tanto, en el Marqués, este presupuesto carece de sentido, porque la naturaleza no ha creado sus productos humanos bajo un criterio de sexo-género. Cuando hace mención de las capacidades genésicas-destructivas de la naturaleza física, explica que

[C]ualquier forma es equivalente a los ojos de la naturaleza; nada se pierde en el crisol inmenso donde se ejecutan esas variaciones. Todas las porciones de materia que caen de él resurgen incesantemente bajo otras formas (Sade, 1995b, p. 52; 2008a, p. 88; 2003b, p. 118).

De la cita expuesta, se infiere que las diferencias sexuales-genéricas no son más que variaciones que presenta el inmenso crisol natural, sin que la conducta de la persona, y la persona misma, se vean definidas deterministamente por ellas. Incluso, cuando se refiere a la existencia de la desigualdad, comenta que es un hecho natural, que manifiesta en los propios cuerpos:

Que exista la desigualdad demuestra que ella [la naturaleza] lo pretende así, y que la desea tanto en los cuerpos como en los avatares de la fortuna. [...] El universo no subsistiría un instante si todos los seres fueran exactamente semejantes (Sade, 2009c, p. 228)

Por lo que puede asumirse que, aun aquellos cuerpos que tengan en común el sexo, este no conduce a que todos posean las mismas características, cualidades, caracteres, gustos, inclinaciones, entre otros aspectos.

La sumisión a la que aluden Locke y Rousseau sería para Sade, en primer lugar, temporal, en segundo lugar, por una cuestión de debilidad-fortaleza. Como se había indicado en *F. Tocado*, el sometimiento de una persona a otra bajo el pretexto de que es un derecho natural de propiedad es falso, por cuanto que la naturaleza no ha creado a nadie en tales condiciones. Si bien permite que alguien pueda hacerse por la fuerza sobre otra persona, no se sigue que dicha fuerza le otorgue algún privilegio especial (cf. Sade, 2003a, p. 163-164), ya que la fuerza con la que cuenta es un asunto circunstancial, además de que otra persona más fuerte, o bien un grupo que acople fuerza, puede arrebatársela a su víctima o hacerlo a él/ella misma víctima. Por ello, la sumisión en Sade es meramente temporal, hasta que la víctima pueda escapar, o trágicamente muera. A pesar de que es un planteamiento polémico, la significatividad contra las versiones contractuales radica en que no permite argüir que las mujeres son todas, por definición, seres sumisos desde su nacimiento hasta su muerte.

Lo anterior conduce al segundo punto del sometimiento, a saber, que la naturaleza lo permite según la fortaleza o debilidad de la persona. En varias de sus obras, como *Las 120*, las tres versiones de Justine, *F. Tocado*, y *Notas*, explica que los humanos se catalogan en dos grandes grupos: básicamente los fuertes (los malos) y los débiles (los buenos), sin que exista ninguna relación con el sexo-género de la persona. Sintomático es que varios de sus personajes femeninos principales son fuertes, sin que tal fortaleza sea presentada como una anomalía, como es el caso de las narradoras de *Las 120*; la Dubois y otras más en las versiones de Justine; la Sra. De Saint-Ange, así como la misma Eugenie, en *F. Tocado*; y Emilié de Valrose en las *Notas*. Sin duda, estos personajes son una trasgresión a lo que se plantea en las versiones contractuales, porque en estas versiones, la mujer es débil a causa de su sexo: su uterinidad las demarca. El que varias mujeres de Sade no sean así, implica un posicionamiento que se opone a una sumisión innata sexual⁵⁷.

⁵⁷ Cabe aclarar que, si bien el Marqués cuestiona los determinismos sexo-genéricos, tanto él, como los contractualistas, conciben solo dos géneros ("hombre" y "mujer"), razón por la cual es imposible referirse a la existencia de otros. En todo caso, ambos presentan diferencias, a pesar de coincidir en este punto.

Una de las diferencias estaría en que los contractualistas solo asignarían un tipo de masculinidad y feminidad a cada género, como se puede inferir de sus respectivas antropologías filosóficas. En el caso del hombre, este parece concebirse como el "fuerte" (no físicamente hablando), por ser el sostén

El Marqués justifica su posición desde el materialismo francés, que le es un recurso teórico, para argumentar que la naturaleza es material (Bloch, 2013; Gorer, 1969; Álvarez, 1972; Roudinesco, 2009), por lo que todo lo existente, incluyendo a los seres humanos, son igualmente materiales, conllevando a que no tenga sentido afirmar que una parte sexual del cuerpo es especial en comparación de otra, o que una parte sexual del cuerpo determina a la persona, si al fin y al cabo, es la misma materia que compone a todo ser humano (cf. Sade, 2008a, p. 53; 2003b, p. 55). Así, el criterio sexual-genérico de los contractualistas dista de estar conforme a la naturaleza; por tanto, su teorización del sometimiento de las mujeres es inadecuada, en razón de que ningún sometimiento femenino es natural por el mero hecho de ser femenino, sino que dependerá de las capacidades físicas —e intelectuales— de la persona de hacerse sobre otra.

Asimismo, el esencialismo de Locke y Rousseau, implícitamente, sostiene una heterosexualidad obligatoria y normativa, que les es relevante para argüir, con una pretendida naturalidad, la realización de la mujer como esposa en la unión conyugal, así como su cumplimiento con la vocación innata de ejercer la maternidad. En las obras del filósofo inglés y del Ginebrino, puede inferirse que la mujer es

de su familia, y el ser con la Razón. Las mujeres, estarían ubicadas más en un plano de feminidad tradicional, al esperar de ellas maternidad.

Por su parte, el Marqués es más flexible en este punto. En primer lugar, muestra que no existe un vínculo bidireccional, de corte determinista, que dicte que cada persona sexualmente macho, deba identificarse necesariamente como hombre; lo mismo aplica para la relación entre el sexo hembril y el género “mujer”. Por ejemplo, en la nota #9 de *Notas* (Sade, 2003c, p. 85), indica que “Émilie works very well as man and and (sic) I must take her through all the same situations as Valrose, sometimes as a man, sometimes as a woman”. Préstese atención que el Marqués expresa que una persona puede desarrollarse plenamente en el género opuesto, por lo que no se está refiriendo a una cuestión de simplemente vestir a alguien con los atuendos socialmente “adecuados”.

En segundo lugar, sus distintos personajes, manifiestan la existencia de varias masculinidades y feminidades. Se tienen mujeres con una feminidad masculinizada, como Victorine o la Dubois —aun con diferencias entre estas dos— en *N. Justine*, como la propia Justine con una feminidad femenina (cf. Phillips, 2005, p. 87); lo mismo vale decir sobre los hombres.

Otro punto en que se diferencia Sade de los contractualistas, es el aspecto de considerar que existen diferencias entre los miembros de un mismo sexo. En Locke y Rousseau, parece inferirse que todos los machos y las hembras son sexualmente iguales. En cambio, en Sade se enfatiza tales diferencias, con la finalidad de explicar que, aun habiendo diferencias sexuales, estas no hacen a la persona más o menos hombre/mujer. Por ejemplo, en *Las 120*, a Durcet se le describe como “pequeño, bajo y rechoncho, pero su cuerpo es fresco, hermoso y blanco, semejante al de una mujer, y posee todos sus gustos: privado de darles placer, por lo ridículo de su tamaño, la ha imitado y se hace encolar a cada instante del día” (Sade, 2009c, p. 71); mientras que al Duque se dice que está “dotado de un miembro gigantesco y de una fuerza prodigiosa” (Sade, 2009c, p. 70). El cuerpo de Durcet es descrito como el de una hembra, sin que se vea afectada su percepción como “hombre”, a la vez que el cuerpo del Duque es sobredotado, para magnificar su fuerza sexual, sin concebirlo como “más hombre” que Durcet.

considerada como heterosexual por “naturaleza”. Esto no responde única y exclusivamente a una cuestión cultural de la época, que calificase como “antifísica” a cualquier otra práctica sexual considerada socialmente “no-heterosexual” (cf. Roudinesco, 2009, p. 57), sino que también se debía a las ventajas políticas, de corte sexista, de los modelos contractuales.

Para que la sociedad política surgiese, Locke había señalado que primero debía darse la unión conyugal, mientras que Rousseau, en el *Discurso*, hace de la mujer casada el instrumento cívico tanto del hogar, como de la patria, y en *El Contrato Social*, un elemento del legislador. En los dos contractualistas se presupone la heterosexualidad de la mujer (también la del hombre), como un asunto normal, por lo que la mujer debía realizarse en su unión con el hombre. En Locke se infiere, cuando apela a que “[s]egún el propio juicio de Dios, el hombre había sido creado en una condición tal que no convenía que permaneciese solitario” (Locke, §77), por lo que la mujer no tiene más opción que “acompañar” al hombre. Con Rousseau, en el *Discurso*, se hace patente esta imposibilidad de rehusar convivir con un hombre, ya que “el destino de vuestro sexo será siempre el de gobernar al nuestro” (Rousseau, 2001, p. 45). Es decir, era una conducta sexual obligatoria de la cual no se podía rehusar, porque era parte de su “esencia” que se sometiese a un hombre, así como que engendrarse una familia.

De este modo, la heterosexualidad forzada conduce, en los contractualistas, a robustecer aún más el poder masculino, debido a que la mujer solo podía ser alguien socialmente, según el vínculo que sostuviese con un hombre; además de que se concibe como una productora constante de los futuros gobernantes. Es el Ginebrino del *Discurso* de quien más puede inferirse lo que las prácticas heterosexuales demandaban: mujeres castas y virtuosas que se dedicasen al cuidado de sus hijos biológicos, luego, a los hijos de la patria, por lo que no podían tener libertad sexual, aun cuando esta fuese en el marco de la heterosexualidad. De ahí, el carácter normativo que se desprende en los contractualistas sobre la conducta sexual de las mujeres.

Para el Marqués, el problema de este esencialismo radicaría en el ligamen reductivista que establece entre sexo-género y heterosexualidad. Desde su filosofía, la naturaleza física no ha determinado que todas las mujeres –y que todos los hombres– sean heterosexuales, por el sencillo hecho de tener ciertos rasgos sexuales. Por el contrario, existen otras orientaciones sexuales, que Sade expone, tanto como un “hecho natural”, como a partir de su función en la naturaleza, a saber, no sobrepoblar el mundo:

Debemos persuadirnos que, lejos de ultrajar a la naturaleza, el sodomita o la *tribada* la sirven, al negarse tenazmente a una cópula de la que resultaría una progenitura que la molesta (Sade, 2003a, p. 115).

Luego, en *2da Justine* y *N. Justine*, mediante Corazón de Hierro, comenta que gracias a la naturaleza, existen otras prácticas sexuales que están fuera del “canon heterosexual”, tales como el sexo anal, ya sea entre hombres o con mujeres, que en modo alguno son un ultraje a las mujeres, ni mucho menos una ofensa a la propia naturaleza (cf. Sade 2008a, p. 54; 2003b, p. 56). Si efectivamente fuese una práctica *contranatura*, cabría preguntarse por qué la misma naturaleza la permitió, por lo que la conclusión lógica es que no es anormal.

De manera similar se expresa en *F. Tocado*, cuando la Sra. Saint-Ange y Dolmancé instruyen a Eugenie, que el sexo anal no atenta, ni ofende a nadie. Otro tanto puede decirse sobre otras prácticas sexuales que el Marqués defiende como normales, como el cuento “Hay sitio para los dos” en *CHF*, en el que señala a una joven esposa manteniendo un trio con otros dos hombres, o bien, la explícita apología de la masturbación femenina que realiza Juliette en *N. Justine* (cf. Sade, 2003b, p. 9-10), como también de la masturbación masculina con Corazón de Hierro en *2da Justine* y *N. Justine* (cf. Sade, 2008a, p. 55; 2003b, p. 57)⁵⁸. La existencia de estas

⁵⁸ Además de contrariar el esencialismo, que no permitía que una persona experimentara libremente otras prácticas sexuales, la apología de Sade sobre las masturbaciones femenina y masculina, tiene un leve punto en común al discurso médico del siglo XVIII y XIX, en el tanto en que ambos eliminan su catalogación, con corte religioso, de “anti-natural” o “perversa”, trayéndolas de un plano religioso a uno de corte fisiológico que buscaba visibilizar su existencia. Como se ha presentado con el Marqués, su visibilización consiste en considerarlas hechos naturales, por ende, aceptables, y normales. En cambio, el discurso médico las patologizó, lo que, en algún modo, equivale a

otras prácticas tiene significancia contra el esencialismo, en el tanto en que muestra que una persona no está naturalmente constreñida a tener una conducta sexual reducida, en razón de su sexo-género⁵⁹. Esto quiere decir que las mujeres no tienen que necesariamente unirse a hombres, ni mucho menos tener que engendrar imperativamente; máxime si se tiene en cuenta que en la procreación, la mujer es la mayor afectada: [la] “germinación no sirve más que para estropear nuestra figura, debilitar nuestra voluptuosidad, estropearnos, envejecernos y comprometer nuestra salud” (Sade, 2003a, p. 83). El que una mujer pueda disfrutar de su sexualidad, es un paso político para reclamar posteriores espacios de actuación⁶⁰. Nótese que prácticas, como la masturbación femenina y el sexo anal, e incluso, el “tribadismo” (lesbianismo), no eran permitidas –además de la influencia de la “ideología sexista”– debido a que no aportaban “nada” a la dicha y gloria estatal, empero, se debían presentar como “prohibidas”, para ponerlas fuera del alcance de la mujer, y que esta continuase en su sumisión.

Cabe apuntar que el esencialismo sexo-genérico carece de sentido para el Marqués, porque lo que determina la conducta de una persona, es la manera de ser con que la

“reconocerlas” como un hecho natural no-deseado, por ende, sin aceptarlas. Es decir, se les reconoce temporalmente, solo para averiguar cómo eliminarlas o tratarlas medicamente.

La masturbación femenina, que se concebía como pecado (Martos-Rubio, 2008, p. 355-356), es reconceptualizada en la segunda mitad del siglo XIX, como una enfermedad, llamada “paroxismo histérico”, cuya solución es un “masaje pélvico”, aplicado por un médico, o bien, por un consolador, siempre y cuando estuviese avalado por las respectivas autoridades médicas. Con la masturbación masculina, su “reconocimiento” médico fue temprano, con Samuel Auguste David Tissot, quien publica en 1760, *El onanismo. Disertación sobre las enfermedades de la masturbación*, una obra que tendrá repercusiones perjudicialmente duraderas por más de un siglo, debido a que hizo de este acto sexual, “una exposición peligrosa a la locura y muerte” (Roudinesco, 2009, p. 105).

⁵⁹ Recuérdese que la conducta sexual, remite a las prácticas sexuales que una persona realiza, ya sea consigo misma y/o con otra(s) persona(s), como también a la decisión personal de no ejercer una conducta activa. Tanto la conducta, como las prácticas sexuales, son susceptibles de cambio, con cierto grado de facilidad. En relación a la conducta, alguien puede decidir –dentro del rango de su orientación sexual– si mantiene prácticas sexuales con la misma persona o no, según su escala de valores personales, tomando en consideración la influencia que pueda ejercer algunos valores socio-culturales. En lo concerniente a las prácticas propiamente, ya sea que se ejerzan con la misma persona o no, su variación depende del gusto, curiosidades, temores, prejuicios, entre otros, que tenga la persona –y/o su pareja sexual–.

El motivo por el cual se trae a colación la “facilidad” del cambio en la conducta y prácticas sexuales, se debe a que en la época del Marqués, los valores socio-religiosos reducían, efectivamente, estos dos aspectos de la sexualidad humana. La conducta se restringía al cónyuge, mientras que las prácticas que se podían ejercer, eran aquellas dirigidas a la procreación, “[e]n consecuencia, toda práctica sexual que contraviniera esta regla se contemplaba como perversa” (Roudinesco, 2009, p. 56)

⁶⁰ Rousseau, en Libro V del *Emilio*, tuvo esto bastante claro, por lo que escribe que las mujeres “deben aprender muchas cosas, mas solamente aquellas que le convienen saber” (Rousseau, 1985, p. 419), por lo que “toda la educación de las mujeres debe ser relativa a los hombres” (Rousseau, 1985, p. 420).

naturaleza lo haya creado; lo que en reiteradas ocasiones refiere en sus obras como “las inclinaciones”: “Yo he recibido estas inclinaciones de la naturaleza, y la irritaría resistiéndome a ellas” (Sade, 2009c, p. 15; el Duque de Banglis). Como se expuso en su momento, Sade concebía dos maneras de ser (o “naturalezas humanas”): una que es “mala”, otra que es “buena”. Quien sea malo o bueno, lo será con independencia de su sexo-género, por lo que no cabe esperar alguna conducta en específico, simplemente por los rasgos sexuales y genéricos. Por ello, la debilidad que los contractualistas atribuían a las mujeres por ser “uterinas”, no es absoluta, como tampoco lo es la fortaleza con la que concebían a los hombres en sus concepciones antropológicas. Sade no negaría que existen hombres fuertes, a causa de que son racionales, libres e iguales, empero no coincidiría con universalizar tal concepción a todos los hombres, como tampoco estaría de acuerdo en que toda mujer sea catalogada como pasional. Esto implicaría que un número considerable de mujeres estarían a la altura de poder entablar el pacto fundante, viceversa, que un número considerable de hombres no podrían pactar por su carácter débil.

El socavamiento de este presupuesto, conduce a deslegitimar la jerarquía que las versiones contractuales establecieron entre hombres y mujeres. Con Sade –y parafraseando a Cavana (en Amorós, 2000, p. 88)–, el hombre ya no puede ser tomado como el modelo de lo humano por excelencia, porque la diferencia sexo-genérica de las mujeres no es definida como algo negativo, como tampoco inferior, debido a que tal valoración ha sido trasladada a la debilidad, propia de una manera de ser (o naturaleza humana) “buena”.

5.4. Sinsentido de la dicotomía público-privado lockeana y rousseauiana desde Sade

En lo que concierne a la dicotomía público-privado, como se había indicado en su momento, Locke y Rousseau, si bien no explicitan la existencia de dos esferas de actuación para los seres humanos, las presuponen cuando determinan el lugar que tienen las mujeres, en calidad de “madres” y “esposas”, en la nueva sociedad civil, como también cuando conciben sus antropologías, basadas en la comprensión sexista del concepto de “naturaleza física”.

A cada esencia de “hombre” y “mujer” que los contractualistas concibieron, le asignaron un lugar específico, e infranqueable. A los hombres les correspondía la esfera pública, entendida como aquel espacio civil/político que el hombre construye a partir del pacto fundante, con la finalidad de establecer orden, así como garantizar ciertos beneficios en común, que el estado de la naturaleza no podía ofrecer. Esta esfera es, por consiguiente, artificial, en el tanto en que los hombres tuvieron que acudir a un pacto, mediante la cesación de ciertos derechos considerados naturales. Es un espacio que, básicamente, es incompatible con la dinámica destructiva del estado natural, lo que implica un distanciamiento del hombre de sus condiciones naturales. Por su parte, en razón del contrato sexual que subyugó a las mujeres, excluyéndolas del contrato social, a estas les fue asignada un espacio que se suponía acorde a sus cualidades naturales, por lo que era un espacio no-artificial.

La esfera privada sería un remanente del estado de la naturaleza, en el que todavía puede ejercerse dominio despótico, porque no hay leyes que lo impidan. Por el contrario, la esfera pública crea leyes que garanticen la existencia de dicho espacio, al no permitirle a las mujeres desempeñar algún cargo público, a causa de que su condición-vocación innata a ser madres y esposas, imposibilita que se dediquen a otros asuntos que no sean su familia. La esfera privada, por consiguiente, está vinculada con una naturalidad, que en modo alguno se busca eliminar, sino reforzar, como lo muestra Rousseau en el *Discurso*, cuando llama a las mujeres que den lo mejor de sí como madres biológicas y patrias para la dicha del Estado, sin pretender ocupar un puesto similar al hombre (Rousseau, 2001, p. 45).

Obsérvese que las variantes contractuales desligan, en la medida de lo posible, al hombre de lo natural en virtud de una serie de características antropológicas, que le permiten dar el salto de un estado natural a uno político, porque este último propicia, así como permite, desplegar plenamente el uso de la razón, la libertad y la igualdad; mientras que con las mujeres, se defiende lo natural carente de razón, libertad e igualdad, justificando su existencia en la vida post-pacto fundante, en el tanto que es un espacio necesario, porque solamente este puede “recibir y contener” seres con tales características. Como lo indicaba Locke (§82), en la familia es

natural que solamente uno mande, el cual ha de ser el hombre por ser superior y poseer razón. Asimismo, se avala dicha naturalidad, porque las características conyugales, como maternas de las mujeres, conducen a que estas se encarguen de las necesidades primarias y secundarias de los hombres, dado el servilismo altruista que les es “innato”.

En orden a mostrar, desde Sade, el sinsentido de este presupuesto, se expone el ataque del Marqués al cimiento de la esfera privada, a saber, la familia, mediante un cuestionamiento a la figura de la madre, como también, en una reconceptualización de la figura del padre (Raillard, 2011; Roche, 2004; y Seifert, 2012). Desde su filosofía, es importante el ataque a la esfera privada, dado que la frontera que los contractualistas marcaron entre hombres-públicos y mujeres-privadas, pasa primeramente por la esfera privada. De ahí que sea capital, en su pensamiento, diluir dicha “frontera” en orden a mostrar que la dicotomía carece de sentido.

En lo que respecta a la madre, Seifert (2012, p. 16) comenta que “[l]a madre de Eugenia representa en *Filosofía en el tocador* los principios de la moral doméstica que los libertinos quieren destruir”, lo cual no es un aspecto que sea únicamente propio a *F. Tocador*, sino que puede extenderse a otras obras, en las que mujeres recusan de querer ser madres, que implicaba (epocalmente) seguir el camino virtuoso que la sociedad se empeña en darles, como sería el caso de la Dubois en las tres versiones de Justine, Emilié de Valrose en las *Notas*, así como otros personajes menores de los *CFH*.

La madre constituye un papel esencial en el mantenimiento de la dicotomía público-privado, porque es ella, en su calidad de ser generador de vida, que debe velar por traer los futuros ciudadanos al mundo, en las condiciones “adecuadas” del matrimonio. En el caso de *F. Tocador*, la brutal y polémica tortura a la que es sometida la Sra. de Mistival (madre de Eugenie), no debe verse simplemente como un acto morboso-depravado de la imaginación del Marqués. Como ha señalado Sánchez-Idiart (2013), Sade busca trasgredir el orden social, mediante escenas que causen un impacto en el imaginario epocal, violentando las normas establecidas del decoro. En este sentido, dentro la lógica sadeana de la escena de la tortura, se

entraña una transgresión al orden que la madre representa, la cual es argumentativamente reforzada, cuando Dolmancé, la Sra. de Saint-Ange y Eugenie, le reclaman a la madre, que su moralidad solo transmite sumisión, en primera instancia, al hombre, y de manera general, a una sociedad que sectoriza personas en razón de su sexo-género:

En cuanto a la educación, tiene que haber sido muy mala, puesto que aquí nos hemos visto obligados a refundir los principios que le habíais inculcado; ni uno solo apunta a su felicidad, ni uno solo era absurdo o quimérico (Sade, 2003a, p. 205).

Si bien la escena es fuerte, es una alusión de que el orden dicotómico no puede mantenerse, ni mucho menos atacársele moderadamente, sino que requiere acciones contundentes⁶¹. No existe razón fundamentada en la naturaleza física, que avale que una parte de la población humana se halle enclaustrada en la esfera privada. Si efectivamente la mujer ha de servir para la gloria y dicha estatal, Sade señalaría que ese ideal rousseauiano es imposible de cumplir, si se le continúa marginando de la vida pública:

Me parece que lo absurdo de nuestras costumbres está en esa desigualdad atrocidad, cuya sola enunciación debería hacernos sentir la extrema necesidad que tenemos de cambiarlas por otras más puras (Sade, 2003a, p. 166-167).

Aunque la mujer tiene la capacidad para ser madre, por su capacidad fecundativa, ser madre no es necesariamente una vocación, por lo que no es una cuestión vinculante a toda mujer, sin excepción. En *N. Justine* comenta que la universalización de dicha vocación no es más que quimérica. En primer lugar, al ser la mujer un ser sexual, busca el placer, por lo que si queda embarazada (aún dentro del matrimonio), fue un acto egoísta, debido a que deseaba su satisfacción sexual,

⁶¹ Además de que las acciones sean contundentes, Sade añadiría que sean duras y brutales, las cuales estarían acordes a la "naturaleza humana mala". Claramente, esto solo es posible, tal cual, en el universo sadeano. Desde una perspectiva actual de derechos humanos, es inaceptable apelar a la tortura de una persona, en razón de que su condición de maternidad sea una representación de sumisión política. A lo sumo, esta escena puede interpretarse en el sentido de que algunos tipos de maternidades son utilizados para subyugar y excluir a las mujeres, motivo por el cual habría que oponérseles; sin negar la maternidad a aquellas personas que la desean. En este punto, es indudable el alejamiento que hay mantener con el Marqués, dado que prefiere, en la medida de lo posible, que la mujer se aparte de la maternidad.

no en traer imperiosamente al mundo un futuro ciudadano, como supone Rousseau y Locke. En este sentido, las mujeres no serían meramente instrumentos estatales, como se presenta en *El Contrato Social*, sino personas sexuadas que quieren ejercer su sexualidad, a pesar de los prejuicios moralísticos de la sociedad. En segundo lugar, la madre no alimenta, según Sade, a su crío por amor, sino “que se ve arrastrada a él por el sentimiento natural que la lleva a desprenderse de una secreción, que, de no ser por eso, podría volverse peligrosa para ella” (Sade, 2003b, p. 124), por lo que no existe filiación natural que “amarre” a la madre a su hijo, ya que el famoso vínculo materno responde a una necesidad mamaria de extraer la leche en aras de su salud, que en el cuidado mismo del niño⁶². En tercer lugar, los cuidados que la madre le da durante el resto de la infancia y pubertad no son necesarios, debido a que “la naturaleza ya no dicta nada; y la madre puede abandonar al niño; él se criará y se fortalecerá sin ella; sus ayudas son absolutamente superfluas” (Sade, 2003b, p. 124), por lo que la unión conyugal que sometía a la mujer al cuidado de sus hijos, según expresaba Locke, hasta que estos pudieran valerse por sí mismos, no tiene respaldo alguno en la naturaleza. El cuidado después de la infancia no es necesario, sino que incluso sería antinatural demandárselo a la mujer, por lo que tampoco la magnificencia que Rousseau hace de la maternidad patria tendría sustento válido⁶³.

⁶² Su explicación sobre la lactancia, es tanto incompleta como parcialmente errónea, dado que la secreción a la cual se refiere, efectivamente puede acaecer a todas las especies con glándulas mámales, siendo conocida como “mastitis”; la cual, sin duda, puede causar daños en la madre, a causa de las inflamaciones que involucra. Sin embargo, lo erróneo de su planteamiento, radica en ver la lactancia solo como un recurso que la madre utiliza para liberar la leche acumulada, cuando el hecho de amamantar corresponde a un mecanismo que se encuentra predispuesto biológicamente, causado por varias hormonas: prolactina, progesterona y hormonas esteroides, como también la oxitocina y la vasopresina, entre otras (Olza-Fernández *et al.* en Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, 2012, p. 17-19).

⁶³ Desde los estudios recientes de la neuroquímica sobre la maternidad, no cabe duda de que el Marqués estaba equivocado en los argumentos que aduce desde la naturaleza física, debido a que desacierta en el reconocimiento de un sustrato mínimo biológico de la maternidad, por ende, natural, que puede predisponer al potencial desarrollo de una posterior “vocación”:

La **sincronía** en el contexto madre-bebé se ha definido como la coordinación temporal de conductas sociales al micronivel, es decir, de sucesos puntuales en un sistema global que regula la expresión de sus diversos componentes. Los humanos nacemos preparados biológicamente para establecer interacciones coordinadas desde las primeras horas de vida, como ya descubrieron Brazelton y col. al describir la organización rítmica y repetitiva de la interacción cara a cara mama-bebe y la cuidadosa adaptación de cada individuo a los ritmos del otro (Olza-Fernández *et al.* en Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, 2012, p. 23-24).

Podría decirse, que la “vocación” materna, en vez de ser un llamado intrínseco a toda mujer —como una especie de fuerza invisible misteriosa—, conducente a que desee ejercer la maternidad, es una respuesta neuroquímica que se activa durante el embarazo, y “que persistirá todo el tiempo que dure

Con lo anterior, Sade busca trasgredir la idea de que toda mujer, en primer lugar, debe ser madre; en segundo lugar, que aun cuando sea madre, no está obligada a estar condenada a la esfera privada, bajo el supuesto de que esta es la que permite que se desarrolle como tal. La esfera privada, la cual es justificada por la unión conyugal, no es más que un aprisionamiento de la mujer. Incluso cuando queda embarazada, puede decidir terminarlo antes de que nazca, o cometer infanticidio, por tratarse, según explica con la Sra. de Saint-Ange en *F. Tocador*, de un producto suyo (Sade, 2003a, p. 84). Esto implica un cuestionamiento al mito maternal que toda mujer desea ser madre, lo que conduce que en Sade no exista problema alguno para poder concebir a una mujer libre e independiente, debido a que no es el sexo-género el que limita a una persona, sino las construcciones socio-culturales perniciosas que se han tejido sobre su sexo-género, tales como la obediencia, el pudor, la fidelidad, la modestia, entre otras, como sucede con la Sofía o Julia de Rousseau, o la concepción de mujer en Locke. La capacidad de ser madre es un asunto natural, pero su imperativo absoluto es una construcción de la sociedad, que se justificó en la exclusión del pacto social.

Sade también ataca la figura de la madre, porque esta justifica, así como promueve, una orientación y conducta sexual binómica tradicional; aspecto que está presente en los contractualistas. El que una mujer sea concebida como madre, acarrea que su lugar es en la familia heterosexual, es decir, al lado de un hombre que la dirija, tal cual lo ha manifestado Locke en el §82, a su vez, como lo presupone Rousseau, cuando solicita que la madre sea casta y virtuosa en el *Discurso*, como también cuando es considerada un instrumento del legislador en *El Contrato Social*. Para el Marqués carece de sentido determinar que la única orientación sexual permitida sea

la lactancia materna, cuya duración, conviene recordar, se estima fisiológicamente en la especie humana oscila entre dos años y medio y siete años de vida" (Olza-Fernández *et al.*, en Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, 2012, p. 22). En este sentido, los cuidados que Sade cataloga como "superfluos" en la infancia, es errónea, por cuanto que la naturaleza sí dicta que acaezcan, por lo menos en el periodo indicado por Olza-Fernández *et al.*

No obstante, tendría razón en que la "vocación materna", como *valor universal*, corresponde a un hecho social, debido a que las diversas prácticas, conductas, capacidades, atribuciones, características, entre otras, que se adscriben a dicha vocación, varían de un pueblo a otro, según momentos históricos, conforme a los respectivos marcos de valores, como también, de las concepciones socio-culturales (cf. Palomar-Verea, 2005, p. 44). En este caso, sus argumentos sobre la naturaleza, no son los correctos, empero, su cuestionamiento a la vocación materna, como instrumento político para excluir mujeres, tiene sentido y validez, en el tanto en que la naturaleza física no ordena que las mujeres queden relegadas a causa de la maternidad.

la heterosexualidad, debido a que “lejos de ultrajar a la naturaleza, el sodomita o la *tribada* la sirven” (Sade, 2003a, p. 115). Si bien Locke y Rousseau no son explícitos al referirse al aspecto sexual de las mujeres, sus textos dejan entrever que la mujer tenía que ser madre, porque “naturalmente” toda mujer nació para unirse con un hombre, además, de manera monogámica.

En esta situación, la heterosexualidad es utilizada como un mecanismo tácito de control, debido a que presupone que su naturaleza sexual la disponía a estar sumisa. Esto implica que la unión heterosexual no pueda ser considerada como una opción, ya que permitiría que las mujeres obtuviesen libertad sobre sus cuerpos, posteriormente, que demandasen libertades civiles y políticas, como sucede efectivamente con los personajes de Sade, por ejemplo, en el panfleto de *F. Tocado*, que clama que ambos, hombres y mujeres, posean las mismas libertades sexuales y civiles-políticas, para acabar con la injusta desigualdad de las leyes existentes (Sade, 2003a, p. 166-167). Desde el contractualismo, el considerar la heterosexualidad como la única orientación sexual permitía afincar, así como enraizar más la dicotomía, por cuanto que una mujer tendría una disposición en ejercer la sexualidad en un supuesto espacio que le corresponde.

Asimismo, esta disposición sexual, como se ha comentado, implica que la mujer solo ha de ejecutar aquellas prácticas sexuales que encaminen al embarazo. Cualquier otra práctica sexual podía implicar un dominio de sí, como lo manifiesta la Sra. De Saint-Ange a Eugenie en *F. Tocado*, o Juliette a su hermana Justine en *N. Justine*; lo que contravendría el dominio masculino. Por tanto, que una mujer fuese heterosexual, era básicamente un preludio de su maternidad, debido a que estaba llamada a conformar una unión sexual sumisa. Para Sade esto carece de sentido, porque la naturaleza física, a pesar de haber dado a la mujer el poder genésico, no la ha constreñido a que todas sean heterosexuales. Varios de sus personajes femeninos son bisexuales, como puede observarse con la propia Sra. De Saint-Ange y Juliette; otras son lesbianas –“tribadas”, según la terminología epocal y de Sade–, como lo es Victorine, la Directora del Convento de Santa María del Bosque⁶⁴; lo que entraña

⁶⁴ En *N. Justine*, Sade es explícito al calificarla como “tribada” (Sade, 2003b, p. 255), mientras que en *2da Justine*, evita etiquetarla con términos, pero al juzgar por la violación sexual que comete

una transgresión del orden privado, en el tanto que rompe con la idea de la mujer-madre virtuosa, ya que no se dedica al cuidado del otro, sino a su propia satisfacción y cuidado de sí.

Con la figura del padre ocurre un asunto interesante. Mientras la figura de la madre debía ser atacada por ser el baluarte de los valores domésticos, por ende, la representación de la esfera privada, el Marqués reconceptualiza al padre para desestabilizar dicho ámbito de actuación. En palabras de Klossowski (1970), el padre está encargado de una “misión subversiva que Sade le ha confiado al crearlo: el padre de familia destructor de su familia” (Klossowski, 1970, p. 141). Esto implica que en sus obras, casi siempre de primera entrada, el lector no pueda observar el ataque al padre, ya que presenta una versión acabada del mismo que pone en escena. A lo sumo, pueden hallarse algunas burlas a representaciones “tradicionales” del padre, por ejemplo, en *F. Tocador* cuando el padre es concebido como un tonto, al aceptar hijos como propios, sin saber que la esposa le es infiel (Sade, 2003a, p. 58), o bien, en el cuento “El presidente burlado” de *CHF*, como “una especie de bestia” (Sade, 2011, p. 134) por creer, entre otras cosas, que una hija solo puede ser feliz casándose con magistrado.

Por tanto, cuando el Marqués utiliza al padre para cuestionar el orden privado, no lleva a cabo un abatimiento feroz al padre “tradicional”, como lo hizo con la madre; ni siquiera las excepciones mencionadas, pueden tomarse en consideración, dado que son burlas aisladas, que no están dirigidas a realizar un mayor cuestionamiento. Por el contrario, lo que hace es anteponer las acciones del padre “sádico”, lo que a su vez permite denotar lo que el Marqués concebía de la figura paterna, otorgándole –cabe añadir, polémicamente– “el papel de héroe negro, y no el de hombre virtuoso y respetable” (Klossowski, 1970, p. 140-141)⁶⁵. A pesar de algunos puntos

contra Justine (Sade, 2008a, p. 152-153), da a entender que su orientación sexual es lésbica. Su nombre en la segunda versión, es Ursule, siendo un personaje menos desarrollado.

⁶⁵ Se ha puntualizado en otra nota, que la autoridad paterna, lo que vendría a ser lo mismo, el padre, entraña aspectos contradictorios en su filosofía, por aducir a una existencia “natural” de tal autoridad, que conduce a considerar a los hijos/as como objetos de posesión. Además de esto, lo polémico de su concepción paterna, también radica en los atributos que le adjudica, según la apreciación de Klossowski:

Sade exalta la sodomía y el incesto, como los atributos de la paternidad: el padre debe romper las cadenas conyugales que le impiden gozar físicamente de sus hijos; sin embargo, ninguna ley natural se opone a ello (Klossowski, 1970, p. 141).

controvertibles, es llamativo, porque de una vez, con la mera presencia de este padre “sádico” la esfera privada está siendo cuestionada, por no regirse bajo la misma dinámica que en los textos contractuales.

Rousseau y Locke postulan que el hombre-padre es quien manda en la familia, señalando que, estando guiado por la razón, debe criar a su hijo, hasta que el crío pueda valerse por sí, esto es, que haya adquirido el uso de la razón. No obstante, para Sade, el padre no está obligado a cuidar de su hijo, debido a que evita caer en la petición de principio de los contractualistas, a saber, que el padre es bueno por naturaleza. Un padre, antes que nada, es hombre, lo que en su filosofía quiere decir que, según cómo lo haya creado la naturaleza física, puede tener una naturaleza humana mala o buena; por lo que no existe ningún condicionamiento a que el padre deba velar por el bienestar de su prole. Embarazar a una mujer es un asunto accidental, ya que fue fruto de una relación sexual en la que se buscaba el goce, por lo que no conduce irrevocablemente a la conformación de una familia, ya que puede decidir abandonar la criatura, o bien asesinarla, por cuanto que es un producto suyo, según lo expresa mediante Rodin en *2da Justine* y *N. Justine*. El pretendido espacio privado, al cual el hombre-padre debe “visitar al final del día” para recargar fuerzas, no es un mandato divino como lo expresó Locke, sino avatares de la historia que fueron fijando una serie de prejuicios moralínicos, sin comprender que ni el hombre, ni la mujer, están predeterminados a vivir en unión, menos una conyugal avalada por una ley humana sin referente natural.

Aun cuando un hombre decida formar una familia, Sade trasgrede lo que se espera en el orden privado, dado que el padre no cumple con las funciones proyectadas en los contractualistas. El padre que tenga una naturaleza mala, no buscará el bienestar de su hijo, sino la obtención racional de sus placeres, aún si esto implica hacer uso del cuerpo del hijo (cf. Klossowski, 1970, p. 141; Seifert, 2012, p. 17-18), debido a que, como persona mala, sus intereses son egoístas, perversos y brutales. Por

No debe olvidarse, que dentro de sus atributos, está la desresponsabilización paterna. En razón de lo anterior, no cabe duda de que los atributos paternos, para cuestionar la dicotomía, son inaceptables, por las claras referencias a violaciones sexuales. así como demás derechos que pueda tener el hijo, en cuanto “hijo”, como también como “ser humano”. Lo que puede rescatarse de este planteamiento, es que la figura del padre no debe utilizarse para legitimar un orden que coloca a mujeres en un espacio, a hombres en otros, con base en su sexo-género, como tampoco que el padre es el único que puede tener autoridad, según una antropología que lo concibe como el único capaz de mandar.

ejemplo, en *F. Tocado*, el Sr. De Mistival (padre de Eugenie), si bien no está presente en la educación libertina de su hija, ha permitido el encuentro de esta con la Sra. De Saint-Ange (Sade, 2003a, p. 22, 208), ya que no desea que sea igual de mojigata que su esposa; lo que constituye una clara manifestación de oposición del Marqués a que se deba cumplir con las actuaciones esperadas, por el solo hecho de encontrarse socialmente condicionadas a una esfera. En otras obras, como *2da Justine* y *N. Justine*, existen varios padres de los cuales resalta Rodin, quien se preocupa que su hija Rosalie no caiga en los preceptos religiosos, pero no tanto porque le preocupe su hija, sino porque dicha educación moralínica le impediría, a él, gozar de su hija libremente, debido a que tendría que estarla sometiendo (Sade, 2008a, p. 119; 2003b, p. 164-165). En las *Notas* se mencionan otros padres, como Sénarpont, cuyo único objetivo de haber conformado familias (una con su esposa; otras con sus dos hermanas), fue la gratificación sexual propia (Sade, 2003c, p. 99, 105; notas #70-71, 91, respectivamente). De manera similar sucede en *Las 120*, en la que los amigos depravados han abusado de sus propias hijas, tratando de educarlas bajo los principios de la naturaleza física –a pesar de que solo Julie, hija del Duque, es la que acogió las enseñanzas de su padre– (Sade, 2009c, p. 8-9).

Si bien la postura de Sade resulta grotesca, polémica, indignante, entre otros asuntos, ya que destruye los límites sanguíneos, como los tabúes, que se han entretrejido alrededor de la sangre, el padre, por ser primero hombre malo, es básicamente sinónimo de perversión del espacio familiar, con la particularidad de que esta perversión familiar no deja intacta la esfera privada⁶⁶. Parafraseando a Seifert (2012, p. 19) –cuando se refiere a los libertinos de *F. Tocado*–, el padre “sádico” pone en cuestión la legitimidad de los lazos familiares, porque cesa de existir la pretendida obligación de los miembros familiares hacía con el padre, como también del padre con su progenie, tal como lo planteaba las versiones contractuales de Locke y Rousseau, para quienes el hombre-padre tenía una obligación “natural”

⁶⁶ En *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber* (2002 [1976]), Foucault diserta sobre el uso que Sade hace del sexo. Comenta que el Marqués se ubica en –lo que el autor denomina– una “sociedad de sangre”, que se caracterizaba por valorar la sangre como elemento importante para generar alianzas, establecer órdenes y castas, así como justificar la forma política del soberano (Foucault, 2002, p. 178); por lo que no ha de resultar extraño que Sade utilice el sexo para derramar sangre, debido a que la sangre derramada es muestra de pérdida de poder, o bien, que su derramamiento desvela quien es el que ostenta realmente el poder. En el caso de la presente investigación, significaría cuestionar el poder de las figuras tradicionales del padre y la madre.

con su familia. Al no existir tal obligación “natural” en Sade, la familia como espacio cesa de regirse por supuestas leyes naturales que condicionan las actuaciones de hombres y mujeres, lo a que su vez acarrea que la familia como tal, no sea concebida como un espacio “natural o divino”, de unión y dominación del hombre adulto sobre la mujer e hijos.

De esta manera, lo que el Marqués busca con la figura del padre, es trasgredir la idea del padre bueno, que junto a la madre, sirven de sostén para fundamentar un espacio privado, basándose en la familia. Recuérdese que tanto Locke como Rousseau, consideran a la familia como la sociedad más antigua y natural, por lo que era imperioso cuestionarla mediante un ataque a la madre y una reconceptualización del padre. Nótese que la intención del Marqués es poner en duda la dinámica de una de las esferas del segundo presupuesto: la esfera privada, que en su filosofía está representada por familia, la cual carece de la naturalidad que las versiones contractuales le atribuye, debido a que las figuras de padre y madre, se rigen por la naturaleza humana con que las haya creado la naturaleza física, en tanto que hombres y mujeres, no por ser padre o madre.

En orden a continuar con el sinsentido del segundo presupuesto, Sade objetaría que la esfera pública esté separada, sexistamente, de la privada, por cuanto que lo que compone a cada una son los mismos hombres y mujeres creados por una misma naturaleza física. Así como en la familia no tiene sentido atribuir ciertas funciones a uno y al otro, en función del sexo-género, tampoco tiene sentido alguno suponer que solamente los hombres son los que puedan gobernar sobre las mujeres, según se consigna en el panfleto de *F. Tocador*: “¿Acaso la parte más divina de la humanidad tiene que estar encadenada por la otra? ¡Ah! Romped esas cadenas, es la voluntad de la naturaleza” (Sade, 2003a, p. 169).

Para Sade, los hombres no son los portadores exclusivos de la razón, la libertad y la igualdad, debido a que las mujeres también poseen estas características, como se comentó en la problematización de las antropologías contractuales. Al poseer hombres y mujeres las mismas características, por ende, carece de sentido afirmar que únicamente los hombres están en condiciones de gobernar, debido a que la

“condición uterina” no es un impedimento: “Me parece que lo absurdo de nuestras costumbres está en esa desigual atrocidad” (Sade, 2003a, p. 166). Ambos, hombres y mujeres, son seres pasionales, por lo que la pasión no puede ser una excusa, desde Sade, para excluir a las mujeres. Planteado en los siguientes términos, la esfera pública no debería poseer un sexo-género en específico, como pretenden las versiones contractuales, debido que en la naturaleza física, una mujer es tan “individuo” como un hombre.

Así, para el Marqués, la dicotomía público-privado carecería de sentido, debido a que desde la naturaleza física no puede avalarse espacios de actuación para las personas en razón de su sexo-género, ni mucho menos pretender fijar a las mujeres con ser madres, en orden a sujetarlas a un campo de acción. En primer lugar, en la esfera privada, la familia no es una realidad necesaria e imperativa a cada hombre y mujer, por cuanto que cada uno es libre de ejercer su sexualidad según sus inclinaciones naturales. En segundo lugar, en la esfera pública, los asuntos de la sociedad civil no deberían atañer únicamente a los hombres, debido a que, por un lado, las mujeres pueden “salir” de la esfera privada; por otro, no existe razón natural que haga suponer que toda mujer deba identificarse como perteneciente a un espacio que la margina civilmente, tal como esperaba Rousseau. En tercer lugar, a lo sumo, Sade admitiría que existe el espacio público, así como el espacio privado, pero no los opondría diametralmente, sino que los haría complementarios, eliminado cualquier sesgo sexista.

Sobre los dos presupuestos del contrato sexual en las versiones contractuales de Locke y Rousseau, en el Marqués se hallan los respectivos sinsentidos que se reducen a que la naturaleza física ha creado seres sexuados, que no se están limitados, ni determinados, por su sexo-género. Admite que existen seres malos/fuertes y buenos/débiles como tesis esencialista, pero rechaza el esencialismo contractual por tomar como base, diferencias sexuales y genéricas. Este rechazo es de suma importancia, básicamente, porque sobre el esencialismo sexista se articula el segundo presupuesto. No obstante, con Sade se ataca la dinámica familiar de la madre y del padre, por ser la familia una pieza fundamental en la dicotomización que realizan Locke y Rousseau.

Conclusión

En primer lugar, la filosofía del Marqués de Sade se presenta como reaccionaria a la idea del contrato social, no en cuanto a elemento fundante de la sociedad, sino por las supuestas ventajas que implicaba ceder ciertos derechos, dado que no entrega lo que promete: en términos generales, el fuerte pierde fuerza, el débil realmente no gana nada; mientras que la mujer queda marginada por Rousseau y Locke, ya que, a pesar de su aparente (universal) debilidad, ni siquiera es considerada como un contractante débil. Si bien el interlocutor –por momentos– parecer ser explícitamente Rousseau, no resulta plausible negar que las ideas contractuales propiamente lockeanas, no fuesen de su conocimiento, como es el asunto de la propiedad como característica del individuo, cuando impugna el tratamiento de la mujer como un objeto sobre el cual pueda ejercerse un derecho de propiedad.

En la valoración negativa que realiza del modelo contractual, Sade no se involucra directamente con una crítica del contrato sexual, no obstante, la manera en que trata tanto a los fuertes como a los débiles, entraña en sí un posicionamiento que cuestiona las nociones de hombre y mujer, debido a que no identifica a todos los hombres con la fortaleza, ni a todas las mujeres con la debilidad, evitando la reproducción de estereotipos sexuales que refuerzan el dominio de los hombres, así como la exclusión de la mujer. Además, cabe resaltar el aspecto irónico que se cierne sobre su valoración negativa, a saber, que sea Justine, una mujer, quien haga la apología de los agravios del contrato social, cuando este mismo pacto la excluye por su condición sexo-genérica.

En segundo lugar, su filosofía tiene la capacidad de criticar elementos propios del contrato sexual, implícitos en el contractualismo clásico, conducentes a la conformación de un sistema de sexo-género (cf. Adán, 2006; Martín-Casares, 2008; y Preciado, 2002) que permite, así como avala, relaciones subordinativas de hombres sobre mujeres, con la consecuente exclusión de las últimas en el plano político. Los elementos del contrato sexual, que el propio Sade ataca-cuestiona en diversos momentos de sus obras, son el establecimiento de una antropología filosófica, que pretende dar cuenta de la objetividad de las conductas socio-

culturales de las personas, a partir de su sexo; como también la existencia dicotómica de dos esferas de actuación, que en sí, es un reflejo social cristalizado de dicha antropología, debido a que supone la existencia “objetiva” de dos esencias marcadas por una ideología sexista.

Desde Sade, se hace patente la existencia de un doble registro, marcado por un sexismo, en que básicamente hombres y mujeres son entes que no pueden franquear mutuamente sus características. Solamente el hombre logra trascender su naturalidad, mientras la mujer es exhortada y ordenada a mantener la particularidad de su naturalidad:

[P]or un lado los hombres se conceden la responsabilidad de los asuntos públicos, del trabajo, de la producción, del mercado; por otro lado, se remite a las mujeres el mantenimiento de la casa, la preparación de las comidas, la educación de los niños, de las niñas principalmente, y de los niños mientras son pequeños (hasta que el padre los coge de su mano) (Hénaff, 1980, p. 295).

Tal antropología se vale, como se mostró en los textos de Locke y Rousseau, de dos mecanismos excluyentes-subyugadores, el matrimonio y la maternidad, para justificar un destino de la mujer que la hace “naturalmente” incapaz de asumir espacios en la esfera pública, así como de salir de la esfera privada, a la vez que imposibilita la incorporación hombres a este espacio. En razón de esto, los dos mecanismos sirven, a su vez, como piezas fundantes, de igual modo que validadoras, tanto de las esferas como de la dicotomía de corte sexista, que se presuponen en las versiones contractuales de Locke y Rousseau.

En el Marqués, al no existir desde su planteamiento materialista una base que permita jerarquizar a las personas por sus rasgos sexuales, esto permite que con y desde Sade se pueda objetar la pretendida e indiscutible universalidad de que la mujer es un ser naturalmente sumiso, por ende, objeto de la voluntad del hombre.

A pesar de algunos puntos polémicos, paradójicos, y controvertibles, la filosofía del Marqués postula un quiebre en la rigidez sexo-genérica, que las versiones contractuales de Rousseau y Locke plantean en sus textos. En orden a criticar el

fijismo del sexo del cual parte el Ginebrino, así como el filósofo inglés, se hace uso del concepto de “naturaleza física”, al cual Sade apelaría comentando que, si bien creó dos grupos de seres sexuados, en modo alguno distribuyó un determinado tipo de naturaleza humana, según sus diferencias sexuales. De manera similar, rechazaría la cristalización del género que Locke y Rousseau transmiten en sus respectivas obras, mostrando que hombres pueden comportarse como mujeres, de igual modo, mujeres como hombres. Asimismo, cada uno puede comportarse de manera distinta, que no remita a los parámetros genéricos socialmente aceptados, simplemente por el hecho de que la naturaleza física aprueba la diversidad.

En otras palabras, lo que permite criticar la subyugación y exclusión sistemática de las mujeres en las versiones contractuales desde Sade, se debe a que su filosofía no considera el sexo como una esencia, sino como otro dato de la persona. A partir de esto, no lo liga inexorablemente a un determinado género, por ende, tampoco con una única orientación sexual que desemboque en roles como la maternidad, dado que su fundamento último radica en que la naturaleza física es un gran crisol.

Referencia Bibliográfica

- Adán, Carme (2006). *Feminismo y conocimiento*. Espiral Maior. Galicia.
- Alfaro-Molina, Rocío (2002). “Algunos aportes feministas a la teoría del estado” en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Universidad de Costa Rica. Vol. XL, No. 100. Enero-Junio, p.125-132.
- Álvarez, Alfredo Juan (1972). *Sade y el sadismo*. Grijalbo. México.
- Amorós, Celia (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Ediciones Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer. Madrid.
- Amorós, Celia (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos. Madrid.
- Bloch, Ivan (2013). *Marquis de Sade. The Man and His Age. Studies in the History of the Culture and Morals of the Eighteenth Century*. Magnolia Books. Impreso en Estados Unidos.
- Bobbio, Norberto; y Bovero, Michelangelo (1986). *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Calvo, Yadira (2013). *La mujer, víctima y cómplice*. Editorial Costa Rica. San José. [4ta ed.]
- Cano-Lawrynovic, Anahí (2005). “Sade y la falsa demencia. La filosofía del goce y el entrecruzamiento de utopía y distopía” en *Agora Phisophica. Revista Marplatense de Filosofía*, Vol. VI, No. 12. Diciembre, p. 37-56
- Cavana, María Luisa (2000). “Diferencia” en Amorós, Celia (directora). *10 palabras clave sobre mujer*. Verbo Divino. Navarra.

Cobo-Bedia, Rosa (2000). "Género" en Amorós, Celia (directora). *10 palabras clave sobre mujer*. Verbo Divino. Navarra.

De Beauvoir, Simone (2002). *¿Hay que quemar a Sade?* A. Machado Libros. Madrid.

De Miguel, Ana (2008). "La violencia contra las mujeres. Tres momentos en la construcción del marco feminista de interpretación / Violence against women. Three moments in the construction of the feminist framework of interpretation" en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 38. Enero-Junio, p. 129-137.

Fernández-García, Eusebio (1983). "El contractualismo clásico (siglos XVII y XVIII) y los derechos naturales" en *Anuario de Derechos Humanos*. No. 2, p.59-100.

Flores-Rosales, Gilda (2008). "La fórmula química de Cupido". En *Revista Digital Universitaria*, Vol. 9, No. 11, p.3-6.

Foucault, Michel (2002). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores. México.

Foucault, Michel (1990b). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós. Barcelona.

Gallardo, Helio (2005). "John Locke y la teoría del poder despótico" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Universidad de Costa Rica. Vol. XLIII, No. doble 109/110. Mayo-Diciembre, p.193-215.

Garza, Izabelen (2010). "Neurobiología del amor". En *El Residente*, Vol. 5, No. 1, Enero-Abril, p.6-8. En www.medigraphic.org.mx. [Consultada: 06 de noviembre, 2017].

- Gevaert, Joseph (2003). *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- Gorer, Geoffrey (1969). *Vida e ideas del Marqués de Sade*. La Pleyade. Buenos Aires.
- Hegel, G. W. F. (1982). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Economía. México.
- Hénaff, Marcel (1980). *Sade. La invención del cuerpo libertino*. Ediciones Destino. Barcelona.
- Hobbes, Thomas (2001). *Leviatán, o de la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Alianza. Madrid.
- Hume, David (1994). *Escritos políticos*. Tecnos. Madrid.
- Hunt, Lynn (2005). “La vida privada durante la Revolución Francesa” en Ariès, Philippe; y Duby, Georges (Directores). *Historia de la vida privada. Tomo 4. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*. Taurus. Madrid.
- Kant, Immanuel (2005). “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”. En Kant, Immanuel. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Cátedra. Madrid.
- Klossowski, Pierre (1970). *Sade mi prójimo, precedido por El filósofo malvado*. Sudamericana. Buenos Aires.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. UNAM. México, D. F.
- Locke, John (Sin año). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Editorial Universidad [Sin nombre de la ciudad]

Locke, John (2011). *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*. Biblioteca Nueva. Madrid.

Manta, Alexandra Claudia (2010). *An Enlightenment Paradox/Paradigm Incarnated: Biopolitical Sadism and the Libertine/Non-Libertine Difference in the Writings of Donatien Alphonse François, Marquis De Sade*. (Tesis de Maestría en Artes [Master of Arts]) Central European University, Department of Gender Studies (Budapest, Hungría).

Martín-Casares, Aurelia (2008). *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Ediciones Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer. Madrid.

Martos-Rubio, Ana (2008). *Historia medieval del sexo y del erotismo. La desconocida historia de la querrela del esperma femenino y otros pleitos*. Nowtilus. Madrid.

Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad (2012). *Maternidad y Salud. Ciencia, conciencia y experiencia*. Gráficas Nacionales, S.L. Madrid [Informe, estudios e investigación, del Gobierno de España]

Molina-Petit, Cristina (1994). *Dialéctica feminista de la ilustración*. Anthropos-Dirección General de la Mujer, Conserjería de Educación de la Comunidad de Madrid. Barcelona-Madrid.

Palomar-Verea, Cristina (2005). "Maternidad: historia y cultura" en *La Ventana*, No. 22, p.35-67.

Pateman, Carole (1995). *El Contrato Sexual*. Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana. Barcelona-Iztapalapa.

Phillips, John (2005). *The Marquis De Sade. A Very Short Introduction*. Oxford University Press. New York.

Posada-Kubissa, Luisa (2008). "Otro género de violencia. Reflexiones desde la teoría feminista como teoría crítica / Another kind of violence. Reflections from de feminist theory as critical theory" en *Asparkía*, 19, p. 57-71

Preciado, Beatriz (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Opera Prima. Madrid.

Puleo, Alicia H. (1993). *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Anthropos. Barcelona.

Puleo, Alicia H. (1992). *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*. Cátedra. Madrid.

Raillard, Sarah-Louise (2011). *Perilous Pedagogies: Female Education Questioned in the Epistolary Novels of Rousseau, Laclos, Sade, and Charrière*. (Tesis de Doctorado en Filosofía [Doctor of Philosophy]) Columbia University, Graduate School of Arts and Sciences.

Roche, Geoffrey T. (2004). *An Unblinking Gaze. On the Philosophy of the Marquis de Sade*. (Tesis de Doctorado en Filosofía [Doctor of Philosophy]) University of Auckland, Facultad de Artes, Escuela de Humanidades, Área de Filosofía (Auckland, Nueva Zelanda).

Roudinesco, Élisabeth (2009). *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*. Anagrama. Barcelona

Rousseau, Jean Jacques (2001). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. ALBA. Madrid.

Rousseau, Jean Jacques (1999). *Discurso sobre las ciencias y las artes*. ALBA. Madrid.

Rousseau, Jean Jacques (1992). *El Contrato Social*. Editores Mexicanos Unidos. México.

Rousseau, Jean Jacques (1985). *Emilio*. EDAF. Madrid.

Sade, Donatien Alphonse François, Marqués de (2011). *Cuentos, Historietas y Fábulas*. EDIMAT. Madrid.

Sade, Donatien Alphonse François, Marqués de (2009b). *La Marquesa de Gange*. EDIMAT. Madrid.

Sade, Donatien Alphonse François, Marqués de (2009c). *Las 120 Jornadas de Sodoma*. Gradifco. Buenos Aires.

Sade, Donatien Alphonse François, Marqués de (2008a). *Justine o Los infortunios de la virtud*. Tusquets. Barcelona.

Sade, Donatien Alphonse François, Marqués de (2003a). *Filosofía en el tocador*. Mestas ediciones. Madrid.

Sade, Donatien Alphonse François, Marqués de (2003b). *La Nueva Justine o Las desgracias de la virtud*. Valdemar. Madrid.

Sade, Donatien Alphonse François, Marqués de (2003c). *The Charenton Journals. The Ghosts of Sodom*. Creation Books. [Sin lugar] (También contiene: Notes for “The Days ar Florbelle”; “Charenton Letters”; y “Last Will and Testament”. Introducción (y traducción) por John Phillips).

Sade, Donatien Alphonse François, Marqués de (1995b). *Los infortunios de la virtud*. Edicomunicación. Barcelona.

Salas, Mario (1995). “La dialéctica de lo universal y lo particular y lo ideal de la abolición del Estado (I Parte)” en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. XXXIII, No. 81, Diciembre, p.187-195.

Sánchez-Idiart, Cecilia (2013). “La naturaleza en cuestión. Representación teatral y moral republicana en *La filosofía en el tocador*” en *Exlibris*, No. 2, p.183-195.

Seifert, Marcos (2012). “Lazos de familia en la Revolución. Tensiones y cruces entre lo público y lo privado en *Filosofía en el Tocador* del Marqués de Sade y en *Noventa y Tres* de Víctor Hugo” en *Hápax. Revista de la Sociedad de Estudios de Lengua y Literatura*. No. 5, p.11-27.

Solano-Fallas, Andrés (2017). “Hobbes: una excepción al contrato sexual” en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LVI (145), p.107-115.

Stevenson, Leslie (1978). *Siete teorías de la naturaleza humana*. Ediciones Cátedra. Madrid.

Tindemans, Klass (2012). “Nature, Desire, and the Law: On Libertinism and Early Modern Legal Theory” en *The Journal for Early Modern Cultural Studies*. Vol. 12, No. 2, Spring, p.133-145.

Vilar, Mariano (2008). “Variaciones del concepto de naturaleza en la obra del Marqués de Sade” en *III Congreso Internacional Transformaciones Culturales: Debate de la teoría, la crítica y la lingüística*. Universidad de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Material audiovisual

The Duchess (2008). Dirigida por Saul Dibb. Una producción de: Paramount Vantage, Pathé, y BBC Films.

Literatura consultada

Abbagnano, Nicola (1966). *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica. México.

Abé, Christoph; Johansson, Emilia; Allzén, Elin; y Savic, Ivanka (2014). “Sexual Orientation Related Differences in Cortical Thickness in Male Individuals” en *PLoS ONE*, Vol. 9, No. 12, p.1-14.

Acosta-Bustamante, Leonor (2005). “Sexual Violence Deconstructed: Simone de Beauvoir, Angela Carter and Rikki Ducornet investigate Sade” en *Odisea. Revista de Estudios Ingleses*. Vol. 6, p. 7-18.

Aguirre-Martínez, Guillermo (2014). “Breve reflexión en torno a los principios del espíritu ilustrado. Los casos de Rousseau, Sade, Diderot, Lessing, Voltaire y Goethe” en *Eikasia. Revistadefilosofia.org*. [Sin volumen ni número; mes de] Julio, p.189-204.

Aleotti, Renata (2004). “La masculinidad: ¿construcción social o acontecimiento natural” en Alizade, Alcina; Silveira, Marlene; y Gus, Mauro (Compiladores). *Masculino-Femenino. Cuestiones psicoanalíticas contemporáneas*. Lumen. Buenos Aires.

Álvarez-Munarriz, Luis (2010). “La identidad ‘asexual’” en *Gazeta de Antropología*, 26 (2), artículo 40, p.1-18.

Anselmo (1984). *Proslogion/Sobre la verdad*. Aguilar. Buenos Aires.

Arguedas, Diego (2011, noviembre 13). “Gais y muy machos” en el periódico costarricense *La Nación*. Sección Proa, Revista Dominical, p.8-12. [Artículo sobre la comunidad gay Los Osos en Costa Rica]

Aristóteles (1952). "Politics (Política)" en Benton, William (Ed.). *The Works of Aristotle*. (Dos volúmenes). Encyclopedia Britannica. Chicago.

Avendaño-Herrera, Francisco (2011). *Teología Cristiana. Historia y contexto de su desarrollo*. EUNED. San José.

Badinter, Elisabeth (1993). *XY. La identidad masculina*. Alianza. Madrid.

Barrantes-Echavarría, Rodrigo (2012). *Investigación. Un camino al conocimiento. Un enfoque cuantitativo y cualitativo*. EUNED. San José.

Barrantes-Valverde, Karla; y Cubero-Cubero, María Fernanda (2014). "La maternidad como un constructo social determinante en el rol de la feminidad" en *Revista Wimb Lu. Revista electrónica de estudiantes de la Escuela de Psicología de la Universidad de Costa Rica*, 9 (1), p.29-42.

Belliotti, Raymond (1993). "La sexualidad" en Singer, Peter (Ed.). *Compendio de Ética*. Alianza. Madrid.

Berger, Peter; y Luckmann, Thomas (2001). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires.

Bolaños-González, Mireya (2010). "Iusnaturalismo en Hobbes y en Locke" en *Repositorio Institucional de la Universidad de Los Andes (Venezuela)*. Noviembre, p.1-26.

Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Paidós. Barcelona.

Calvo, Yadira (2012). *Terminología feminista*. Uruk. San José.

Campbell Jones y André Spicer (2009). "Is the Marquis de Sade an entrepreneur?" (Capítulo 8) en *The Politics and Aesthetics of Entrepreneurship. A Fourth*

Movements in Entrepreneurship Book. Edward Elgar Publishing, Glos (U.K.), p.131-146.

Camperio-Ciani, Andrea; Cermelli, Paolo; y Zanzotto, Giovanni (2008). “Sexually Antagonistic Selection in Human Male Homosexuality” en *PLoS ONE*, Vol. 3, No. 6, p.1-8.

Castañeda, Marina (2006). *La nueva homosexualidad*. Paidós. Barcelona.

Castañeda, Marina (1999). *La experiencia homosexual. Para comprender la homosexualidad desde adentro y desde afuera*. Paidós. Barcelona.

Carvajal-Villaplana, Álvaro (2012). *Derechos humanos, crímenes contra la humanidad y justicia global*. Antanaclasis. San José.

Carvajal-Villaplana, Álvaro (2014). “Gente *queer*: masculinidades femeninas y el dilema de las identidades” en *Cuadernos Inter-C-A-mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, Vol. 11, No. 2. Julio-Diciembre, p. 117-143.

Carvajal-Villaplana, Álvaro (2015). “Entre biología y cultura: el dilema de los sexos y las identidades transexuales” en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LIV (140). Septiembre-Diciembre, p. 11-23.

Carvajal-Villaplana, Álvaro (2016). *Derechos humanos: emociones, minorías y diversidad sexual*. Guayacán. San José.

Carvajal-Villaplana, Álvaro (sin año). “La comprensión de los derechos humanos: cultura y biología”. Artículo Inédito

Ciriza, Alejandra (2007). “A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad” en Boron, Atilio (compilador). *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Ciencias Sociales. La Habana.

Clack, Beverly (2009). "Violence and the Maternal in the Marquis de Sade" en *Feminist Theology*, Vol. 17, No. 3, p.273-291.

Crane, John; y Hannibal, Jette (sin año). "A Gay Brain?", en www.tok-inthinking.co.uk [Visitada el 18 de Julio, 2017]

Cobo[-Bedia], Rosa (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*. Ediciones Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer. Madrid.

Codina, Víctor (2002). *La Eclesiología desde América Latina*. Verbo Divino. Navarra.

Cohen, Brenda (1977). *Introducción al Pensamiento Educativo. Platón, Rousseau, Froebel, Dewey*. Publicaciones Cultural. México.

Comby, Jean (2006). *La historia de la Iglesia. 2. Del siglo XV al siglo XX*. Verbo Divino. Navarra.

Copleston, Frederick (1983). *Historia de la Filosofía. Vol. V. De Hobbes a Hume*. Ariel. Barcelona.

Cortina, Adela (1998). "El poder comunicativo. Una propuesta intersexual frente a la violencia" en Fisas, Vicenç. *El sexo de la violencia. Género y cultura de la violencia*. Icaria. Barcelona.

De Andrade-Machado-Neto, Francisco; Moreno-Morcillo, André; Trevas-Maciel-Guerra, Andrea; y Guerra-Junior, Gil (2005). "Idiopathic Male Pseudohermaphroditism Is Associated with Prenatal Growth Retardation" en *European Journal of Pediatrics*, Vol. 164, p.287-291.

De la Mettrie, Julien-Offray (1983). *Obra Filosófica*. Editora Nacional. Madrid.

D'Holbach, Paul Henry Thiry, Barón (2008). *Sistema de la naturaleza*. Laetoli. Barcelona.

Do Nascimento, Josilene (2011). "Coisas do Sexo e da Sexualidade na Literatura Maldita do Marquês de Sade: As Delícias e Prazeres do Vício" en *Revista Ártemis*. Vol. 12. Diciembre, p.7-23.

Descartes, René (1971). *Las Pasiones del Alma*. Aguilar. Buenos Aires.

Dibie, Pascal (1999). *Etnología de la alcoba. El dormitorio y la gran aventura del reposo de los hombres*. Gedisa. Barcelona.

Durán, María Ángeles (2000). "Femina sapiens, homo testiculans" en Durán, María Ángeles. *Si Aristóteles levantara la cabeza. Quince ensayos sobre las ciencias y letras*. Cátedra. Madrid.

Eco, Umberto; y De Michele, Girolamo (2010). *Historia de la belleza*. Debolsillo. Barcelona.

Elías, Norbert (1982). *Sociología fundamental*. Gedisa. Madrid.

Exton, Michael S; Kruger, Tillmann H.C.; Koch, Markus; Paulson, Erika; Knapp, Wolfram; Hartmann, Uwe; y Schedlowski, Manfred (2001). "Coitus-induced orgasm stimulates prolactin secretion in healthy subjects" en *Psychoneuroendocrinology*, 26, p.287-294.

Fernández-Alemany, Manuel; y Sciolla, Andrés (1999). *Mariquitas y marimachos. Guía completa de la homosexualidad*. Nuer Ediciones. Madrid.

Fernández-García, Eusebio (1998). "La aportación de las teorías contractualistas" en Ansuátegui-Roig, Francisco Javier; José Manuel Rodríguez-Uribes; Gregorio Peces-Barba; y Eusebio Fernández-García (Coordinadores). *Historia de los derechos fundamentales. Vol. 2. Tomo 2*. Dykinson. Madrid.

Fernández-García, Eusebio (1996). “El iusnaturalismo” en Laporta-San Miguel, Francisco Javier; y Ernesto Garzón Valdés (Coordinadores). *El derecho y la justicia*. Trotta. Madrid.

Fernández-Guasti, Alonso; Olvera-Hernández, Sandra; y García-Cárdenas, Nallely (2015). “Diferenciación sexual del cerebro” en *Ciencia*. Octubre-Diciembre, p. 16-23.

Ferrater-Mora, José (1998). *Diccionario de Filosofía*. Ariel. Barcelona.

Ferrater-Mora, José (1965). *Diccionario de Filosofía*. Sudamericana. Buenos Aires.

Ferrater-Mora, José (1944). *Diccionario de Filosofía. Tomo III (K-P)*. Ariel. Barcelona

Ferrer, Jordi; y Cañuelo, Susana (2002). *Historia de la Literatura Universal*. Optima. Barcelona.

Foucault, Michel (2007). *Historia de la locura en la época clásica II*. Fondo de Cultura Económica. México.

Foucault, Michel (2006). *Historia de la locura en la época clásica I*. Fondo de Cultura Económica. México.

Foucault, Michel (2001). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Siglo XXI Editores. México.

Foucault, Michel (2000). *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica. México.

Foucault, Michel (1999). “Un saber tan cruel” [texto de 1962], “La locura y la sociedad” [conferencia de 1970], y “Locura, literatura, sociedad” [entrevista de

1970] en Foucault, Michel. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales. Volumen I.* Paidós. Barcelona.

Foucault, Michel (1990a). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres.* Siglo XXI Editores. México.

García-García, Emilio (2003). “Neuropsicología y género” en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, Vol. XXIII, 86, p.7-19. Recuperado de <http://eprints.ucm.es/1501/1/NEUROPSICOLa.pdf> [Consulta: 04 de junio, 2017].

Giddens, Anthony (2000). *Sociología.* Alianza. Madrid.

González-Torre, Ángel Pelayo (2011). “Aspectos jurídicos del poder. Los “ilegalismos”. El “Caso Sade” ” en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho.* No. 23, p.422-431.

Guier, Jorge. (2011 [1968]). *Historia del Derecho.* EUNED. San José.

Guillén-Salazar, Federico; y Pons-Salvador, Gemma. (2002). “El origen evolutivo del comportamiento sexual humano: una aproximación desde el campo de la psicología evolucionista” en *Revista de psicología general y aplicada*, 55 (2), p.187-202.

Hacking, Ian (1998). *¿La construcción social de qué?* Paidós. Barcelona.

Haslanger, Sally (2001). “El feminismo en la metafísica: gestionando lo natural” en Fricker, M.; y Horns, J. *Feminismos y Filosofía. Un compendio.* Idea Books. Barcelona.

Hayling-Fonseca, Annie (1995). *El Humanismo Ilustrado: J.J. Rousseau.* Ediciones Guayacán Centroamericana. San José.

Haywood, John (2002). *Atlas histórico del mundo*. Könemann. Impreso en Alemania.

Hidalgo, Buenaventura (1986 [1834]). *Elementos de Metafísica (Que abarcan la ontología, la psicología y Teodicea)*. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza.

Hirschberger, Johannes (1976). *Historia de la filosofía. Tomo II. Edad Moderna, Edad Contemporánea*. Herder. Barcelona.

Homero (2004). *La Iliada*. EDIMAT. Madrid.

Iemmola, Francesca; y Camperio-Ciani, Andrea (2009). "New Evidence of Genetic Factors Influencing Sexual Orientation in Men: Female Fecundity Increase in the Maternal Line" en *Archives of Sexual Behavior*, 38, p.393-399.

Juliano, Dolores (2004). *Excluidas y marginales. Una aproximación antropológica*. Cátedra. Madrid.

Kempf, Constantine. Entrada "Teodicea" en *Enciclopedia Católica*. <http://ec.aciprensa.com/t/teodicea.htm>. Visitada el 10 de Junio de 2013.

Kant, Immanuel (1932). *Lo bello y sublime. Ensayo de estética y moral*. Espasa-Calpe. Madrid.

Kottak, Conrad Phillip (2006). *Antropología Cultural*. McGrawHill. Madrid.

Kuper, Laura; Nussbaum, Robin; y Mustanski, Brian (2012). "Exploring the Diversity of Gender and Sexual Orientation Identities in an Online Sample of Transgender Individuals" en *Journal of Sex Research*, 49 (2-3), p.244-254.

Lacadena, Juan Ramón (2008). "Biología y genética del sexo y del comportamiento sexual humano". En De la Torre-Díaz, Francisco Javier (ed). *Sexo. sexualidad y bioética*. Universidad Pontificia Comillas: España.

Laks-Eizirik, Claudio (2004). "Contexto histórico cultural de lo masculino y de lo femenino". En Alizade, Alcina; Silveira, Marlene; y Gus, Mauro (Compiladores). *Masculino-Femenino. Cuestiones psicoanalíticas contemporáneas*. Lumen. Buenos Aires.

Leibniz, Gottfried; y Clarke, Samuel (1980). *La polémica Leibniz-Clarke*. Taurus. Madrid. [Edición e introducción de Eloy Rada]

León-Rodríguez, María Elena (2015). "Breve historia de los conceptos de sexo y género" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. LIV, No. 138, Enero-Abril, p.39-47.

LeVay, Simon (1991). "A Difference in Hypothalamic Structure between Heterosexual and Homosexual Men", en *Science, New Series*, Vol. 253, No. 5023, p. 1034-1037.

Locke, John (1994). *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Dos tomos). México, D. F. Gernika.

López-Penedo, Susana (2008). *El laberinto queer. La identidad en tiempos de neoliberalismo*. Egales. Madrid.

Maalouf, Amin (2002). *Identidades Asesinas*. Alianza. Madrid

Marcone, Julieta (2005). "Hobbes: entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo" en *Andamios*, Años 1, No. 2, Junio, p.123-148.

Marx, Karl (1972). *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Alianza. Madrid.

Mérida-Jiménez, Rafael (Ed.) (2005). *Manifiestos gays, lesbianos y queer. Testimonios de una lucha (1969-1994)*. Icaria. Barcelona.

Meslier, Jean (1978). *Crítica de la religión y del Estado*. Península. Barcelona.

Migliore, Joaquín (2000). “John Locke y el problema de la ley natural” en *Revista Libertas*, No. 32, Mayo, p.1-30.

Mill, John Stuart (1965). *De la libertad/Del gobierno representativo/La esclavitud femenina*. Tecnos. Madrid.

Molina-Tortero, Stefania (2014). *El mito del instinto maternal y su relación con el control social de las mujeres*. (Tesis de Licenciatura en Psicología) Universidad de La República, Facultad de Psicología (Montevideo, Uruguay).

Montero-Sánchez, Susana (2003). “Sofía o Bárbara? El pensamiento social de Rousseau en torno al sujeto femenino” en *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales*. Vol. 10, No. 32, Mayo-Agosto, p.161-175.

Montesinos, Rafael (2002). *Las rutas de la masculinidad. Ensayos sobre el cambio cultural y el mundo moderno*. Gedisa. Barcelona.

Mora-Chinchilla, Carolina (2016). *Los derechos humanos. Multiculturalidad y ciudadanía en un mundo globalizado*. [Cuadernos de Historia de la Cultura, No. 29] EUCR. San José.

Newton, Issac (1994). *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Altaya. Barcelona.

Newton, Isaac (1962). *Principia. Vol. II The System of the World*. University of California Press. Berkeley.

Nietzsche, Friedrich (1975). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza. Madrid.

Nietzsche, Friedrich (1986). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Alianza. Madrid.

Orozco-Calderón, Gabriela; Ostrosky-Solís, Feggy; Salin-Pascual, Rafael; Borja-Jiménez, Karina; y Castillo-Parra, Gabriela (2009). “Bases biológicas de la orientación sexual: un estudio de las emociones en transexuales” en *Revista Neuropsicología, Neuropsiquiatría y Neurociencias*, Abril, Vol. 9, No. 1, p.9-24.

Ortiz, Javier (2001). “Usted es la solución al dualismo hombre-mujer” en *Ambientico* [Revista de la Universidad Nacional de Costa Rica], No. 92, Mayo.

Pallarés-Domínguez, Daniel Vicente (2011). “La neurociencia aplicada al estudio del género: ¿una nueva perspectiva?” en *Fòrum de recerca*, No. 16, p.17-35.

Pateman, Carole (1996). “Críticas feministas a la dicotomía público/privado” en Castells, Carme (Compiladora). *Perspectivas feministas en teoría política*. Paidós. Barcelona.

Pavez-Ojeda, Jorge (2009-2010). “Deseo de clase y violencia sexual: Institución y espectáculo de la trasgresión” en *Archivos de filosofía*, 4-5 (Dossier), p. 73-109

Perrot, Michelle (2005). “Funciones de la familia” en Ariès, Philippe; y Duby, Georges (Directores). *Historia de la vida privada. Tomo 4. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*. Taurus. Madrid.

Platón (2003). *Fedro*. Altamira. Impreso en Argentina.

Reale, Giovanni (1992). *Introducción a Aristóteles*. Herder. Barcelona.

Ribeiro, Renato Janine (2007). “Thomas Hobbes o la paz contra el clero” en Boron, Atilio (compilador). *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Ciencias Sociales. La Habana.

Rich, Adrienne (1999). “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana” en Navarro, Marysa; y Stimpson, Catherine. *Sexualidad, género y roles*. Fondo de Cultura Económica. México.

Rodríguez, Jorge Mario (2010). *Derechos humanos: una aproximación ética*. F&G Editores. Guatemala

Rodríguez-Larralde, Álvaro; y Paradisi, Irene (2009). “Influencia de factores genéticos sobre la orientación sexual humana. Una revisión” en *Investigación Clínica*, 50(3), p.377-391.

Rodríguez-Manzo, Gabriela (2015). “Sexo y Cerebro” en *Ciencia*. Octubre-Diciembre, p. 10-15.

Roldán, David (2005). “La falacia iusnaturalista: una crítica a partir del concepto de propiedad” en *Teología y cultura*, Año 2, vol. 3, Agosto, p. 1-9.

Rosenthal, Martha (2013). *Human Sexuality: From Cells to Society*. Cengage Learning. Wadsworth.

Rousseau, Jean Jacques (1982). “Que el estado de guerra nace del estado social” y “Fragmentos sobre la guerra”. En Rousseau, Jean Jacques. *Escritos sobre la paz y la guerra*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid.

Rubio-Carracedo, José (2001). “Rousseau y la superación del dilema iusnaturalismo-convencionalismo” en *Isegoría*, No. 24, p.97-114.

Sabine, George H. (1975). *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica. México.

Sade, Donatien Alphonse François, Marqués de (2009a). *Juliette o Las prosperidades del vicio*. Tusquets. Barcelona.

Sade, Donatien Alphonse François, Marqués de (2008b). *Los crímenes del amor. Novelas heroicas y trágicas precedidas de una "Idea sobre las novelas"*. Valdemar. Madrid.

Sade, Donatien Alphonse François, Marqués de (1995a). *La Verdad. La Vérité*. Atuel-Anáfora. Buenos Aires.

Sade, Donatien Alphonse François, Marqués de (1980). *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo*. Argonauta. Barcelona.

Sade, Donatien Alphonse François, Marqués de (1969). *Escritos políticos*. Quintaria. Buenos Aires.

Sade, Donatien Alphonse François, Marqués de (1954). *Adelaide of Brunswick*. The Scarecrow Press. Washington, D. C.

Sáenz-Benavides, Laurencia (2014). "Mujeres y Filosofía: la decisión de Hiparquía" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol LIII, No. 135, Enero-Abril, p.53-64.

Salas, Mario (1996). "La dialéctica de lo universal y lo particular y lo ideal de la abolición del Estado (II Parte)" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. XXXIV, No. 83-84, Diciembre, p.293-302.

Schifter-Sikora, Jacobo (1989). *Formación de una contra-cultura (Homosexualidad y SIDA en Costa Rica)*. Guayacán. San José.

Searle, John (1997). *La construcción de la realidad social*. Paidós. Barcelona.

Segovia, Juan Fernando (2014). "John Locke y la ley de la moda. De la teología a la sociología de la ley natural" en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*. No. XXXVI, p.467-479.

Sen, Amartya (2007). *Identidad y Violencia. La Ilusión del Destino*. Katz. Buenos Aires.

Séneca, Lucio Anneo (1979). *Tratados filosófico/Cartas*. Porrúa. México.

Sociedad Española de Endocrinología Pediátrica, SEEP (2002). “Capítulo 11. Intersexo, hipospadias, micropene, criptorquidia” en *Guías Diagnóstico-Terapéuticas de Endocrinología Pediátrica*. [Sin editorial] Valencia. Versión electrónica: <http://www.seep.es/privado/documentos/consenso/cap11.pdf>

Sociedad Española de Endocrinología Pediátrica, SEEP (2011). “Anomalías de la diferenciación sexual” en *Protocolos de Endocrinología*. Exlibris. Madrid.

Soler, Franklin Giovanni (2005). “Evolución y orientación sexual” en *Perspectivas en Psicología*, Vol. 1, No. 2, p.161-173.

Soriano-Rubio, Sonia (2002). “Origen y causa de la homosexualidad” en *Derechos Humanos, Órgano informativo de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México (CODHEM)*, Julio-Agosto, 2002, p.71-82.

Suetonius Tranquillus, Gaius (2003). *The Twelve Caesars*. Penguin. Londres.

The Asexual Visibility and Education Network (AVEN). Comunidad oficial de asexuales. Página web oficial en <http://asexuality.org/>. Visitada el 30 de agosto del año 2017.

Ticosos. Comunidad Oficial de los Osos [en Costa Rica]. Página web oficial en <http://www.ticosos.com/>. Visitada el 27 de diciembre del año 2013.

Várnagy, Tomás (2007). “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo” en Boron, Atilio (compilador). *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Ciencias Sociales. La Habana.

Weinberg, Martin; y Williams, Colin (2010). "Men Sexually Interested in Transwomen (MSTW): Gendered Embodiment and the Construction of Sexual Desire" en *Journal of Sex Research*, Vol. 47, No. 4, p.374-383.

Weiss, Peter (1993). *The Persecution and Assassination of Jean-Paul Marat as Performed by the Inmates of the Asylum of Charenton Under the Direction of the Marquis de Sade*. The Dramatic Publishing Company. Illinois.

Charlas y ciclos de cine

Dukes, Heather. Charla "Sexualidad y Género", en el marco de la **Feria del Sexo y el Afecto**, organizada el 12 de setiembre del año 2013, por el Servicio de Psicología de la Coordinación de Vida Estudiantil de la Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica. La charlista es miembro del Cuerpo de Paz Costa Rica.

Carvajal-Villaplana, Álvaro; y Ramírez-Guerrero, Ángela. Ciclo de Cine "Gente Queer: Masculinidad femenina", organizado durante los días viernes de los meses de abril y mayo del año 2012, en la Facultad de Letras de la Universidad de Costa Rica.

Material audiovisual

-Documentales

Channel 4 Corporation (2002): *Marquis de Sade: Pornographer or Prophet?* (Serie de seis episodios, parte del programa "Masters of Darkness"). Dirigida por Paul Yule.

Natgeo: *Tabú Latinoamérica. Capítulo 2: Cambio de Género*. Proyectado en América Latina el 28 de mayo del año 2010. Versión disponible en Youtube: <http://www.youtube.com/watch?v=TbJYzX0UIEs>

Natgeo: *Intersexuales- La ciencia del género*. Proyectado en América Latina el 23 de junio del año 2013. Versión disponible en tres partes en Youtube:

<https://www.youtube.com/watch?v=2lR-QATd-6c>

<https://www.youtube.com/watch?v=Tsl4nBaxymg>

<https://www.youtube.com/watch?v=FIVQswnKpTM>

-Películas

Barry Lyndon (1975). Dirigida por Stanley Kubrik. Una producción de: Peregrine, Hawk Films, y Warner Bros. Pictures.

Becoming Jane (2007). Dirigida por Julian Jarrold. Una producción de: Ecosse Films, BBC Films, UK Films Council, Blueprint Pictures, y Scion Films.

Blanca Nieves. (1937). Dirigida por Walt Disney. Una producción de: Walt Disney Productions.

La Cenicienta. (1950). Dirigida por Clyde Geronimi, Hamilton Luske, y Wilfred Jackson. Una producción de: Walt Disney Animation Studios.

Cruel Passion (1977), también conocida como *Marquis de Sade's Justine*. Dirigida por Chris Boger. Una producción de: CEE Europa Entertainment.

Justine de Sade (1972). Dirigida por Claude Pierson. Una producción de: Citel Films; Industrie Cinematografiche Artistiche Romane (I.C.A.R.); y Pierson Productions.

Marat/Sade (1967). Dirigida por Peter Brooks. Una producción de: Marat Sade Productions y Royal Shakespeare Company. [Versión filmica de la obra teatral de Peter Weiss (ver referencia bibliográfica)]

Marquis de Sade: Justine (1969). Dirigida por Jesús Franco. Una producción de: Aica Cinematografica S.R.L.; American International Pictures (AIP); Etablissement Sargon; y Corona Filmproduktion.

Marie Antoinette (2006). Dirigida por Sofia Coppola. Una producción de: Columbia Pictures Corporation, American Zoetrope, I Want Candy, Pricel, y Tohokushinsha Film.

La Princesa y el Sapo (2009). Dirigida por Ron Clements y John Musker. Una producción de: Walt Disney Animation Studios.

The Princess Diaries (2001). Dirigida por Garry Marshall. Una producción de: Walt Disney Animation Studios.

Saló o Le 120 giornate di Sodoma (1975). Dirigida por Pier Paolo Pasolini. Una producción de: Produzioni Europee Associati (PEA) y Les Productions Artistes Associés. [Basada en la obra del Marqués de Sade, *Las 120 jornadas de Sodoma*]

Transamerica (2005). Dirigida por Duncan Tucker. Una producción de IFC Films y The Weinstein Company.

XXY (2007). Dirigida por Lucía Puenzo. Una producción de: Luis Puenzo et al.