

PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

NÚMERO 17 | ENERO-JUNIO 2016

Online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

EDICIÓN ESPECIAL BIOPOLITICA

Vanessa Lemm

Introducción

ARTÍCULOS

Ottavio Marzocca

Vida desnuda, multitud y carne del mundo: la biopolítica como destino
Bare Life, Multitude, Flesh of the World: The Biopolitics as Destiny

Carlo Salzani

Nudity: Agamben and Life
Desnudez: Agamben y la vida

Paula Fleisner

La vida entre estética y política. En busca de las posibles herencias nietzscheanas en el pensamiento de Giorgio Agamben
"Life" between Aesthetics and Politics. In Search of a Possible Nietzschean Inheritance in Giorgio Agamben's Thought

Fabián Ludueña

La biopolítica moderna y el legado del Marqués de Sade. Una lectura teológico-política
Modern Biopolitics and the Marquis de Sade's Legacy. A Theological-Political Reading

Luciano Carniglia

Gobernar la vida. Hacia una concepción no económica de la verdad
Governing Life. Towards a non-economical Notion of Truth

Matias Saidel

La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado
The Making of Neoliberal Subjectivity: From the Entrepreneur of the Self to the Indebted Man

Andrea Fagioli

Política y vida. Perspectivas posoperaístas
Politics and Life. Postoperaist Perspectives

Julián Ferreyra

Deleuze y la biopolítica como rostro del capitalismo
Deleuze and Biopolitics as the Face of Capitalism

Emmanuel Biset

Deconstrucción de la biopolítica
Deconstruction of biopolitics

Jorge Vélez Vega

Biopolítica. Las implicaciones del pos y el trashumanismo
Biopolitics: The Post and Transhumanism Implications

RESEÑAS

Ely Orrego

Miguel Vatter. *The Republic of Living. Biopolitics and the Critique of Civil. Society.*
Nueva York: Fordham University Press, 2014

Ivana Peric

Rodrigo Karmy. *Políticas de la Excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica.*
Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2014

LA BIOPOLÍTICA MODERNA Y EL LEGADO DEL MARQUÉS DE SADE. UNA LECTURA TEOLÓGICO-POLÍTICA

*Fabián Ludueña Romandini*¹

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Recibido: 29 de octubre de 2015

Aceptado: 30 de diciembre de 2015

RESUMEN

El presente artículo busca explorar la hipótesis de Giorgio Agamben según la cual las prácticas S/M de Michel Foucault y, más ampliamente, su relación con la obra del Marqués de Sade comportan elementos fundamentales para la comprensión del problema de la “gubernamentalidad” y la biopolítica. Utilizando distintas fuentes teóricas, particularmente los análisis de Jacques Lacan sobre Immanuel Kant y el Marqués de Sade, el texto intenta llevar adelante una genealogía del dolor como placer en la teología política cristiana. La influencia de la teología cristiana en las teorías de Sade y Sacher-Masoch es propuesta como hipótesis junto con una identificación de las contribuciones específicamente modernas de estos autores respecto de la sexualidad como problema biopolítico. Finalmente, se propone asimismo una lectura de las teorías de Foucault sobre el S/M para establecer tanto sus vinculaciones con el legado sadiano como la posibilidad de pensar una biopolítica afirmativa.

PALABRAS CLAVE

Biopolítica, Foucault, Sade, S/M, teología política.

1 Investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Correo electrónico: fabianludueña@hotmail.com.

MODERN BIOPOLITICS AND THE MARQUIS DE SADE'S LEGACY.
A THEOLOGICAL-POLITICAL READING

ABSTRACT

This article intends to explore Giorgio Agamben's hypothesis according to which Michel Foucault engagement with S/M practices and, in a broader sense, his relationship with the works of the Marquis de Sade, convey fundamental elements in order to understand the problem of "governmentality" and biopolitics. Using different theoretical sources, particularly Jacques Lacan's analysis of Immanuel Kant and Marquis de Sade, the text intends to carry on a genealogy of pain as pleasure in the Christian Political Theology. The influence of Christian Theology in De Sade and Sacher Masoch's theories is here advanced as a hypothesis together with the identification of the specifically modern contributions that these authors have produced regarding the sexuality as a biopolitical problem. Finally, a reading of Foucault's theories on S/M practices is also proposed with the aim of establishing both its connections with the Sadean legacy and the possibility of enquiring about an affirmative biopolitics.

KEYWORDS

Biopolitics, Foucault, Sade, S/M, Political Theology.

INTRODUCCIÓN

En el volumen de conclusión que sella el vasto proyecto conocido bajo la rúbrica de *Homo sacer*, el filósofo Giorgio Agamben realiza un análisis que vincula el problema de la biopolítica con la historia de la onto-teo-logía occidental para desembocar en las apuestas, estrechamente solidarias, de una nueva ontología modal y de una política del poder destituyente (de sutiles vinculaciones con la filosofía de Walter Benjamin). Entre los numerosos campos de investigación que el libro abre, querríamos detenernos un momento sobre un aspecto que podría parecer marginal pero que, estimamos, puede resultar sumamente fructífero desarrollar para los fines de comprender las derivas contemporáneas y las posibilidades de continuar la investigación concerniente a una genealogía de la biopolítica moderna.

Cuando Agamben discute el problema de la subjetividad en la obra tardía de Michel Foucault, aborda la relación del filósofo francés con las prácticas sexuales del S/M (sodomosexualidad). Según Agamben, el problema del S/M en Foucault permite comprender que “el horizonte de las relaciones de poder y de la gubernamentalidad permanece, no tanto insuperable, sino también, de algún modo, inseparable de la ética”². Desde este punto de vista, para Agamben, “la transformación de las relaciones de poder que adviene en el sodomasoquismo no podía no implicar una transformación en el plano de la ontología”³. Dicho de otro modo, “la relación S/M con sus dos polos de recíproco intercambio, es una relación ontológica”⁴.

La tesis implícita de Agamben consiste en sostener que el S/M, acaso una de las últimas apuestas filosóficas, políticas y prácticas de Foucault, no consigue, con todo, trasvasar el horizonte de la “gubernamentalidad”⁵ y, por lo tanto, se inscribe todavía dentro de los límites de la biopolítica moderna y entonces arrastra algunas de sus aporías. Al mismo tiempo, Agamben establece un nexo de análisis fructífero –siguiendo y modificando la estela foucaultiana– entre el problema de la ética, la sexualidad y la gubernamentalidad para la comprensión de la genealogía de la biopolítica.

2 Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2* (Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014), 147.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

5 Sustentamos en este artículo la unión conceptual de la “biopolítica” al problema de la “gubernamentalidad” según la propuesta de Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978* (París: Gallimard-Seuil, 2004). Al mismo tiempo, nos apoyaremos en la iniciativa agambeniana de prolongar la genealogía de la “gubernamentalidad” al medioevo cristiano. Véase Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2* (Vicenza: Neri Pozza, 2007). Estas diferencias en el abordaje de la biopolítica pueden encontrarse tematizadas en Edgardo Castro, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (Buenos Aires: Unipe, 2011). Por otra parte, es importante subrayar que, con una perspectiva diferente pero que, estimamos, en muchos puntos puede compatibilizarse con la anterior, Foucault ha dedicado extensos estudios al cristianismo. Sobre esta cuestión, véase Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme* (Lyon: ENS Éditions, 2011).

Por otra parte, Agamben no desarrolla el espesor histórico o la dialéctica teórica de esta tesis que expone. En las siguientes páginas, por lo tanto, querríamos avanzar algunas hipótesis acerca de una genealogía (entre muchas otras posibles) de la biopolítica moderna a partir de la vinculación, aparentemente paradójica, entre la ética, las prácticas S/M y el gobierno de los cuerpos.

Si bien trataremos preferencialmente del sadismo, asumiremos la hipótesis de que en el mismo es posible (aunque no necesaria) la co pertenencia de un polo activo con otro pasivo (comúnmente denominado “masoquismo”) que pueden resultar intercambiables y de ningún modo fijaciones estables⁶.

Asimismo, a pesar de las complejas relaciones de Foucault con el psicoanálisis⁷, utilizaremos los aportes de esta disciplina, en la vertiente teorizada por Jacques Lacan, como uno de los instrumentos privilegiados de nuestra lectura del problema, puesto que estimamos que el aporte lacaniano⁸ puede ser en extremo útil para una genealogía de la biopolítica que tome algunos senderos diferentes de los recorridos por Foucault pero, en algunos puntos, complementarios con los suyos⁹.

-
- 6 Gilles Deleuze ha defendido, con gran virtuosismo, la diferencia entre Sade y Sacher-Masoch tanto en el plano literario como en el de la geometría de los afectos. Sin embargo, en lo esencial, creemos que la distinción, por supuesto válida en el plano literario y clínico, puede ser subsumida en este análisis filosófico bajo una misma figura desde la perspectiva particular que aquí asumiremos (siendo conscientes, por supuesto, de la existencia de diferenciaciones clínicas insoslayables). Véase Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel* (Éditions de Minuit: París, 1967). En rigor de verdad, Jacques Lacan mismo ya había defendido la necesidad de diferenciar el “deseo sádico” del “deseo masoquista”, por ejemplo, en Jacques Lacan, *El Seminario: La angustia, 1962-1963* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 117-118. A pesar de ello, como nuestro objetivo final será considerar las prácticas S/M, estimamos precisamente oportuno para el propósito de este artículo no separar netamente ambos deseos, lo cual no implica, desde luego, hacer de ellos una simple conjunción conceptual equívoca a la medida de la psicopatología; prueba de ello es que, como se sabe bien, el sádico puede actuar, al mismo tiempo, como masoquista y viceversa desmintiendo la necesidad de que individuos separados encarnen papeles diferenciados.
- 7 Sobre este punto, mucho se ha escrito pero remitimos a Jean Allouch, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse a Michel Foucault* (París: EPEL, 2007), que toma en cuenta la última enseñanza de Foucault, la cual nos resulta especialmente de interés en este artículo.
- 8 En este sentido, desde el punto de vista teórico, seguimos el camino abierto por Giorgio Agamben que ya había establecido un vínculo teórico prometedor respecto de la teoría lacaniana para una genealogía de la biopolítica bajo el prisma de las relaciones entre la noción de voluntad, la ley moral kantiana y la obra de Sade. Véase Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5* (Torino: Bollati Boringhieri, 2012), 135.
- 9 A la hora del abordaje de la sexualidad y de su historia, Michel Foucault utiliza el concepto de “placer” y Jacques Lacan el de “deseo”. No podemos, en el marco de este artículo, explayarnos sobre las convergencias y divergencias en la utilización de esos conceptos en ambos autores. Como regla general, respetaremos los usos de las nociones respectivas en cada uno de ellos así como en los demás autores abordados en este artículo. Adoptamos la perspectiva según la cual es posible esta estrategia dado que nuestro interés primordial apunta a establecer un análisis que vincule el problema de la sexualidad con el de la biopolítica. Sin embargo, para un sutil y ejemplar análisis acerca de los problemas filosóficos que estas nociones de “placer” y “deseo” acarrear consigo, véase Gilles Deleuze, “*Désir et Plaisir*”, *Magazine Littéraire* 35 (1994): 59-65.

EL USO MODERNO DE LOS PLACERES, LA CIENCIA NEWTONIANA Y EL CUERPO BIOPOLÍTICO

Michel Foucault ha rastreado, en los textos especialmente prescriptivos de los filósofos, los contornos del régimen antiguo de la subjetivación y su relación con los placeres. En ese contexto, la escuela platónica tiene un lugar preponderante en la historia de los placeres en Occidente (y también de la biopolítica) y, en ese sentido, querríamos tomarla por un momento con valor paradigmático aunque, desde luego, somos conscientes de que en otras escuelas antiguas habrán de encontrarse otros aspectos diferentes del fenómeno¹⁰.

En la escuela platónica, además de la disputa por y a través del *lógos*, se buscaba una configuración ética de aquello que los antiguos definían como *khṛésis aphrodisiōn* y que Michel Foucault ha traducido como el “uso de los placeres”¹¹. Las escuelas antiguas en general y la Academia platónica en particular propugnaban una disciplina meticulosa de los placeres que estaba estrechamente asociada al problema de la comunidad política pensada desde la perspectiva del cuerpo biológico que le proporciona su sustrato material.

Un provocativo pasaje del *Banquete* ilustra esta preferencia en la comunidad, mayoritariamente masculina, de la escuela platónica:

Por estar en contacto con un ser bello, creo, y por tener trato con él, da a luz, es decir, procrea lo que antes había concebido, tanto en su presencia como también trayéndolo a la memoria cuando está ausente, y en común nutren ambos al nuevo nacido y así mantienen una comunidad (*koiné*) mucho más valiosa que la que se tiene con los hijos (*paídon*) y una amistad (*phílian*) más firme porque han logrado compartir hijos más bellos e inmortales¹².

Aquí la comunidad de la Academia –en la medida en que podamos, con toda precaución, extrapolar este fragmento del *Banquete* a una *praxis* en la escuela platónica– se erige en una disciplina que coloca los placeres bajo una ascética *necesaria* para el acceso a la *theoría* en el marco de una erótica masculina que, podríamos decir, encuentra el placer en su *disociación* del coito (entrevisto como el real *imposible* de un cuerpo inapropiable). En este punto es posible aportar un nuevo matiz a la historia de la sexualidad llevada adelante por Foucault.

No solo tenemos aquí una tesis radical sobre la imposibilidad metafísica del contacto físico como real del placer sino que, además, esta no existencia de relación sexual implica, en la escuela platónica, el lazo necesario para la constitución de la comunidad propia de la escuela. Donde no hay relación sexual entre los amantes, hay

10 Sobre este problema véase John Winkler, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (Nueva York: Routledge, 1990).

11 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984), 47 y ss.

12 Platón, *Banquete*, 209c. Seguimos aquí la traducción de Victoria Juliá, *Banquete* (Buenos Aires: Losada, 2004), 110.

escuela, diría Platón, obteniendo el corolario de que el placer amoroso se realiza solo en el acceso a la esfera inhumana de la teoría.

Esto implica que la escuela platónica toma la forma de una contracomunidad de la más osada envergadura pues tiene como postulado el rechazo explícito a la reproducción humana como garante de la continuidad de la *pólis*. La escuela, en el ideal de los filósofos platónicos, siempre fue la antítesis de la *pólis*, pues donde hay escuela se suspende el principio genealógico que da sustento a la continuidad biológica de las sociedades. Y, cuando la reproducción resulta una necesidad comunitaria, entonces, se plantea el programa de gobernarla según los designios de una eugenesia de la cual hemos tratado en otra parte¹³.

El placer impolítico: acaso la cifra y figura que representa la contracara más radical respecto de nuestra modernidad y su régimen político del deseo como apropiación.

Jacques Lacan ha enunciado, sobre esta diferencia, una tesis de enorme interés que querríamos explorar aquí: en los tiempos que son los nuestros, el placer no se tramita más, en su forma más radical, en la escuela de filosofía (ni en cualquiera de sus sucedáneos) sino en el *boudoir* sadiano.

Esto implica, como señala Lacan, la apuesta de leer el uso de los placeres de Sade como la contrapartida de la ética kantiana. Según Lacan, Kant realiza una verdadera “subversión” y, al contrario, Sade “después de haber visto que concuerda con ella, demostramos que la completa, diremos que da la verdad de la *Crítica [de la razón práctica]*”¹⁴. Debemos medir apropiadamente esta aparente paradoja: ¿cómo podría el *boudoir* sadiano ser la realización plena, en otros términos, la verdad del imperativo categórico?

El Seminario, en su forma del año 1959-1960, nos ofrece algunas pistas de enorme valor. Lacan sostendrá, en efecto, la correlación aún existente para los filósofos modernos entre la ética y la cosmología. De hecho, señala Lacan:

... las leyes fecundas descendieron del cielo a la tierra, de la física peripatética a Galileo. Pero de la tierra donde se vuelven a encontrar las leyes del cielo, la física galileana remonta al cielo, mostrándonos que los astros no son para nada lo que se había creído primeramente, que no son incorruptibles, que padecen las mismas leyes que el mundo terrestre¹⁵.

El ascenso celestial de la física moderna solo puede traer, en el descenso, la máxima desorientación para el hombre que debe alojarse en la nueva cosmología.

Lacan enuncia, como al pasar, una tesis breve y contundente: “... la ética kantiana surge en el momento en que se abre el efecto desorientador de la física (...)

13 Me permito reenviar a Fabián Ludueña Romandini, *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia* (Madrid-Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010).

14 Jacques Lacan, “Kant avec Sade”, en *Écrits* (París: Seuil, 1966), 765-766.

15 Jacques Lacan, *El Seminario: La Ética del Psicoanálisis 1959-1960* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 93-94.

bajo la forma de la física newtoniana”¹⁶. Es solo con esta hipótesis que se puede comprender el desmesurado gesto kantiano que, entre otros objetivos, pretende construir una ética a la altura de un universo newtoniano. Las influencias teológicas sobre la ética kantiana, del todo conscientes en su autor, tienen su origen, en primer lugar, en los ligámenes teológicos del sistema newtoniano¹⁷.

Kant fue sensible al desafío que presentaba el nuevo universo newtoniano: su idea consistió, en el fondo, en adoptar la misma solución que los antiguos: el hombre debe regirse por el cosmos. Sin embargo, las consecuencias de seguir el gesto de los antiguos en un cosmos completamente diverso (y hostil al hombre) pronto se revelarían altamente problemáticas. No obstante, en un primer momento la propuesta –no innovadora pero sí atrevida y radical– consistió en admitir que el hombre podía construir una ética a la altura de un universo hecho de leyes mecánicas impersonales volviéndose, él mismo, algo así como una cosa entre las cosas, un astro más en un universo infinito.

Un astro viviente; no obstante, un punto matemático mensurable. Es más, razonó Kant, ahora el hombre mismo será igual a una más de las leyes impersonales que rigen el cosmos moderno: de allí que pueda enunciarse un imperativo categórico que, como es sabido, consista en hacer de una máxima de la acción una ley universal comparable al reino de la naturaleza¹⁸. En estricto rigor de verdad, Kant dice “como si” el sujeto fuese una ley universal. Deja la puerta entreabierta, pues, a un resto inasimilable. El proyecto no podía completarse en grado pleno y de esto era perfectamente consciente Kant y sobre esta hendidura trabajará Lacan.

El psicoanalista francés, con la agudeza de su lectura, aconseja en su seminario detenerse sobre un sugestivo pasaje de *La crítica de la razón práctica*. Hagámoslo entonces. El mismo reza:

Por lo tanto, podemos comprender *a priori* que la ley moral (*das moralische Gesetz*), como fundamento determinante de la voluntad, por dañar a todas nuestras inclinaciones, debe producir un sentimiento (*ein Gefühl bewirken müsse*) que puede llamarse dolor (*Schmerz*), y aquí tenemos ahora el primero y quizá también el único caso en el cual, a partir de conceptos *a priori*, hemos podido determinar la relación de un

16 *Ibid.*, 95.

17 Sobre este problema la bibliografía es inmensa. Para una nueva perspectiva que, además, retoma puntos centrales de la bibliografía canónica sobre el particular, véase Steffen Ducheyne, “Newton on Action at a Distance”, *Journal of the History of Philosophy* 4/52 (2014): 675-701.

18 Sobre este problema, véase el importante comentario de Herbert James Paton, *The Categorical Imperative* (London: Hutchinson, 1946), 146-164. Sobre la ética kantiana en el caso particular de *La crítica de la razón práctica*, véase Lewis White Beck, *A Commentary to Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

conocimiento (que en este caso es una razón pura práctica) con el sentimiento de placer (*Lust*) o displacer (*Unlust*)¹⁹.

He aquí la piedra de toque del sistema que permite articular el pasaje al plano de una ética establecida asimilando el sujeto a un punto mensurable en un cosmos infinito que arroja un resto que no se deja asimilar y, por ello mismo, es la fuente donde esta ley se asienta: el *dolor*. Incluso, es posible determinar aquí *a priori*, es decir, según los requerimientos del razonamiento deductivo libre de todo sentimiento, que la aplicación de una ley semejante solo puede llevarse adelante a costa de un afecto en particular que es el grado máximo del displacer. Solo el *dolor* puede ser la instancia donde la ley impersonal de la naturaleza se haga *eficaz* en un sujeto parlante.

Llegados a este punto, querríamos considerar la hipótesis según la cual el régimen de los placeres que articula Kant en la cúspide del newtonismo triunfante había encontrado su condición de posibilidad con el advenimiento del cristianismo. Sin embargo, solo en la época de Kant se dieron las condiciones necesarias para apreciar su envergadura y su justa medida. Es más, solo en el tiempo del esplendor newtoniano se pudo finalmente transformar una figura milenaria en el paradigma más acabado del régimen del deseo moderno: nos referimos específicamente a la encarnación y la pasión²⁰ del mesías Jesús, tal y como el mito fue transmitido por las fuentes evangélicas y patrísticas.

En efecto, el versículo de Juan “y el Lenguaje se hizo carne (*ho lógos sàrx egéneto*)” instauro un nuevo régimen del deseo en Occidente²¹. De ahora en más, carne y lenguaje son una misma entidad y el deseo no podrá *decirse* sino con el cuerpo y el cuerpo no podrá sentir sino bajo la forma del lenguaje. Por lo tanto, no es extraño que una corriente del cristianismo pensase en la pasión como la forma extrema del *dolor* humano de Cristo: “Algunos de los circunstantes le escupían en el rostro, (mientras que) otros le daban bofetadas en las mejillas y otros le herían con una caña. Y habían quienes le golpeaban diciendo: ‘Este es el homenaje que rendimos al Hijo de Dios (*taúte té timé timésomen tôn niòn tou Theou*)’ (...) Mas él callaba como si no sintiera dolor alguno (*hos medèn pónon ékhon*)”²².

19 Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica / Kritik der praktischen Vernunft* (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 86.

20 Sobre el problema de la “pasión” de Jesús mesías, véase el importantísimo artículo de Emanuele Coccia, “Il canone delle passioni. La passione de Cristo dall’antichità al medioevo”, en *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, comp. Piroška Nagy y Damien Boquet (París: Beauchesne, 2009), 123-161.

21 *Evangelio según Juan*, I, 14. Para las citas del Nuevo Testamento, seguimos a José Ángel Ubieta López (director), *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009).

22 *Evangelio de Pedro* III, 9 y IV, 10 en Aurelio Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006), 376-377. Por cierto, los antecedentes de un mesías sufriente (así como muchísimos otros motivos neotestamentarios respecto de la vida de Jesús) se hallan en las fuentes veterotestamentarias. A este respecto, véase Joseph Coppens, *Le messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus* (Gembloux: Duculot, 1974).

En este sentido, Cristo fue entregado a “un duro suplicio (*supplicium*)”²³ pero, como sugiere precisamente Karl Friedrich Bahrdt, para la sorpresa del propio Kant (quien se ve llevado a considerar seriamente este argumento para luego refutarlo), el mesías podría haber evitado dicha suerte²⁴. En este sentido, al aceptar de buen grado su propio suplicio, Cristo llega al extremo de un suicidio pasional por amor a la humanidad a la que buscaba adherirse y salvar. Al mismo tiempo, la resurrección que se produce luego de su suplicio garantiza que la pasión se reconfigure en vida eterna. El deseo, pasado por el filtro del suplicio y sentido como dolor, asegura un plus-de-vida que promete un cuerpo sin deseo en el reino de los resucitados²⁵.

El mesías, entonces, solo podía acreditar su condición de *amor* a la humanidad a través del *dolor* de la pasión. Como nunca antes, amor, dolor y tormento físico se anudaron como la cifra del deseo que Occidente experimentaría, transfigurado, en su cima hipermoderna. Del mismo modo una nueva relación con la ley se establece en este pasaje puesto que, de ahora en más, la carne es la ley del deseo y el deseo no tiene otro objeto que la carne sufriente y prometida a una recompensa de regeneración libre

23 *Epistola Pontii Pilati quam scribit ad romanum imperatorem de Domino Nostro Iesu Christo* en Santos Otero, *Evangelios apócrifos*, 466: “De Iesu Christo, quem tibi plane postremis meis declaraveram, nutu tandem populi acerbum me quasi invito et subtime supplicium sumptum est”.

24 Immanuel Kant, “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”, en *Werke in zwölf Bänden* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1977) Band 8, 736 nota 32: “Nicht daß er (wie D. Bahrdt romanhaft dichtete) den Tod suchte, um eine gute Absicht, durch ein Aufsehen erregendes glänzendes Beispiel, zu befördern; das wäre Selbstmord gewesen. Denn man darf zwar auf die Gefahr des Verlustes seines Lebens etwas wagen, oder auch den Tod von den Händen eines andern erdulden, wenn man ihm nicht ausweichen kann, ohne einer unnachlässlichen Pflicht untreu zu werden, aber nicht über sich und sein Leben als Mittel, zu welchem Zweck es auch sei, disponieren und so *Urheber* seines Todes sein”. El caso de Cristo ilustra bien la posición de Kant ante el suicidio. Sobre este último punto, véase Yvonne Unna, “Kants Answers to the Casuistical Questions Concerning Self-Disembodiment”, *Kant Studien* 94, no. 4 (2006): 454-473.

25 La tradición es temprana sobre todo en los medios influidos por el gnosticismo. Véase *El Evangelio de Tomás*, 106 en Santos Otero, *Evangelios apócrifos*, 704. En este sentido, resulta fundamental atender al cuerpo del Cristo resucitado pues es el paradigma de todo cuerpo resucitado futuro. En este sentido, véase Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon / De divisione naturae libri quinque*, en *Patrologia Latina*, ed. Jean-Paul Migne (Paris: Excudebat Migne, 1844-1855), vol. 122, col. 894 A-B: “... en Cristo Jesús [existe] solamente el hombre verdadero y total (...) sin sexo alguno o forma alguna comprensible (*absque ullo sexu vel aliqua comprehensibili forma*). Sobre el agotamiento del deseo carnal en el cuerpo resucitado, puede verse también el locus clásico de Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, 35, en *Ibid.* vol. 34 col. 483: “Porro autem si tale sit corpus, cuius sit difficilis et gravis administratio, sicut haec caro quae corrumpitur, et aggravat animam, de propagatione transgressionis existens, multo magis avertitur mens ab illa visione summi coeli: unde necessario abripienda erat ab eiusdem carnis sensibus, ut ei, quomodo capere posset, illud ostenderetur. Proinde cum hoc corpus iam non animale, sed per futuram commutationem spiritaliter receperit Angelis adequata, perfectum habebit naturae suae modum, obediens et imperans, vivificata et vivificans, tam ineffabili facilitate, ut sit ei gloriae quod sarcinae fuit”.

de *pathos*. En este sentido, si Cristo es llamado “ley viviente” (*nómos émpsychos*)²⁶ esto se debe, precisamente, a que la ley solo puede manifestarse ahora dentro de la carne transfigurada. En efecto, las pasiones (*pathémata*) y la carne (*sárx*)²⁷ se anudaron en la crucifixión para, en la máxima intensidad del dolor, producir la figura de un hombre que ya no experimenta más ningún deseo por la vida en este mundo²⁸.

Desde esta perspectiva, sería sugerente leer el “suplicio de Damiens” en la obertura de *Vigilar y castigar* de Michel Foucault,²⁹ no solo como el relato histórico de una forma de castigo propia del Antiguo Régimen sino también, y sobre todo, como la perplejidad del filósofo ante la escenificación de una tortura que marca el retorno de un atávico mito occidental en el suelo mismo de la modernidad. La mediación de Georges Bataille y su fascinación ante el sacrificio, como es sabido, ha influido el pensamiento de Foucault³⁰.

Baste recordar dos axiomas de Bataille para quien el sacrificio humano “es la contestación más radical del primado de la utilidad” y la expresión “del deseo de consumir la sustancia vital”³¹. La presencia constante de Bataille en la filosofía de Foucault hace que Damiens no sea solo un recuerdo de los horrores de un antiguo régimen olvidado en la discontinuidad histórica sino más bien, y oscuramente, el signo que retorna una y otra vez en el régimen moderno del deseo en la “sociedad normalizada”, es decir, en una sociedad donde la ley *vive* a través de los cuerpos (bajo los ropajes de la norma) para transformarlos en “dóciles”.

En efecto, el deseo sadiano, en una primera apariencia, parecería definirse en contraposición al modelo cristiano al que, justamente, vendría a desafiar. En realidad, nada es más lejano de los hechos y, como lo ha señalado oportunamente Roland Barthes, existe un estrecho paralelismo entre el cristianismo y el deseo sádico, entre el cuerpo de Cristo y el cuerpo de las víctimas del dispositivo sadiano de la sexualidad³². Sin embargo, el deseo sadiano no es simplemente la realización, en negativo, del deseo cristiano. Al contrario, en cierta medida, es su cumplimiento más logrado (aún

26 Clemente de Alejandría, *Stromata* II, 18, I, 4, en Wilhelm Dindorf, *Clementis Alexandrini opera* (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1869), vol. 2, 156.

27 Véase la *Epístola a los Gálatas*, 5, 24: “... pues los que son de Cristo Jesús, han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias (*epithumíai*)”.

28 Esta es, precisamente, la condición del mártir quien desea, simultáneamente, el castigo, el dolor y la muerte como “testimonio público” de su unión con el destino mesiánico de Jesús. Este punto ha sido agudamente señalado por Glen Warren Bowersock, *Martyrdom & Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 59-74.

29 Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (París: Gallimard, 1975), 9-11.

30 La seducción del dispositivo sacrificial ha estado presente, aun a modo de impensado, en muchos autores franceses del siglo XX. En este sentido, por ejemplo, la imprescindible filosofía de la hospitalidad derrideana también debe estar atenta a los peligros del dispositivo sacrificial, como lo muestra, agudamente, Ana Paula Penchaszadeh, *Hospitalidad y política. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero* (Buenos Aires: Eudeba, 2013).

31 Georges Bataille. “Théorie de la Religion”, en *Oeuvres complètes* VII (París: Gallimard, 1976), 317-318.

32 Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* (París: Éditions du Seuil, 1971).

con la mediación de una inversión valorativa). Sin embargo, ¿cuál es el operador de pasaje que hace posible este triunfo único e impensado de la pasión de Cristo en medio del *boudoir* del máximo libertino de la historia?

Una vez más, Lacan nos da la pista que podemos desarrollar en esta dirección. El operador de pasaje lo produce la Revolución francesa y, más precisamente aún, los derechos del hombre y del ciudadano. Escribe Lacan: "... si consideramos los derechos del hombre bajo la óptica de la filosofía, vemos aparecer lo que por lo demás todo el mundo sabe ahora de su verdad. Se reducen a la libertad de desear en vano"³³.

Desarrollaremos entonces esta intuición lacaniana en una dirección que no necesariamente habría sido la elegida por el psicoanalista francés (aunque, creemos, no es incompatible con su pensamiento).

En efecto, el sadismo del deseo se hace posible a partir del primer artículo de la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" de 1789: "... los hombres nacen y permanecen iguales en derechos (*les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits*)"³⁴. Como puede verse, la carne (postulada en cuerpo naciente) actúa aquí, sugestivamente, como el fundamento y surgente de la ley en una extraña adaptación del propósito cristiano. En cierto sentido, podríamos arriesgar la afirmación de que, con esta "Declaración", ahora todos los hombres son "leyes vivientes", todo el mundo lleva en su interior una ley que regula sus cuerpos y sus placeres. Nacer, desde este punto de vista, es ya *padeecer* no la ley sino *en* la ley. La ley se ejecuta, precisamente, porque un cuerpo la sostiene y la hace vivir. *A fortiori*, el cuerpo biopolítico de la comunidad en su conjunto trabajará como fundamento del poder constituyente³⁵.

La igualdad frente a una ley que se manifiesta en todos los individuos y que los hace vivir juntos en un cuerpo biopolítico desempeña un rol fundamental en la articulación del deseo moderno. Fue Sade quien observó esto con la mayor agudeza y sacó todas las consecuencias necesarias. Consideremos ahora, entonces, *La filosofía en el tocador* del "divino" Marqués³⁶. Tomaremos en cuenta, particularmente, el

33 Jacques Lacan, "Kant avec Sade", en *Écrits*, 783.

34 Horst Dippel, *Constitutions of the World from the late 18th Century to the Middle of the 19th Century / Verfassungen der Welt vom späten 18. Jahrhundert bis Mitte des 19. Jahrhunderts* (Berlín: Walter de Gruyter, 2010), 29. Esta declaración ha sido a menudo analizada por la filosofía no tanto en función de lo que protege sino de lo que limita (Marx) o excluye (Arendt). Dos hitos, en este sentido, deben ser señalados: Karl Marx, "Zur Judenfrage", en *Werke* (Berlín: Dietz-Verlag, 1956), Band 1, 347-371; y Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland-Nueva York: The World Publishing Company, 1958), 267-304. Sin embargo, nuestro interés, siguiendo a Sade, radica en colocar el acento sobre la positividad de los derechos contenidos en la "Declaración" y lo que estos implican para quienes están incluidos en ellos.

35 En este punto, nuestra interpretación de la "Declaración" de 1789 sigue de acerca y, al mismo tiempo, agrega nuevos elementos, a la propuesta de lectura de este documento en clave biopolítica propuesta por Giorgio Agamben, *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi, 1995), 139-145.

36 Marqués de Sade, "La philosophie dans le boudoir", en *L'Oeuvre du Marquis de Sade* (París: Bibliothèque des curieux, 1909), 153 y ss. [para las traducciones de las citas, seguiremos la siguiente edición: Marqués de Sade, *La filosofía en el tocador*, traducido por Ricardo Pochtar

panfleto que lee Dolmancé (después de comprarlo, supuestamente, en el Palacio de la Igualdad). Nos referimos al texto intitulado “Franceses, un esfuerzo más, si queréis ser republicanos”.

Es necesario, sin embargo, tomar primero en cuenta dónde inscribe Sade su proyecto filosófico, el cual solo puede adquirir su pleno sentido en el mismo universo newtoniano para el cual Kant había querido edificar su moral. Por ello, Sade se dirige al “desdichado individuo que llaman hombre, y a quien han arrojado a este triste universo a pesar suyo” que, entregándose a la voluptuosidad, “puede llegar a sembrar algunas rosas sobre las espinas de la vida”³⁷. Frente al universo infinito de la física newtoniana, la potencia de un deseo sin límites es el último refugio donde el sujeto resiste a su completa transformación en un punto matemático absoluto y, al mismo tiempo, donde se produce su disolución dolorosa en un cosmos que lo sobrepasa y lo consume por entero.

Al mismo tiempo Sade (a través de Dolmancé) postula un segundo principio a partir del cual basa la totalidad de su argumento y que, junto con la física moderna, acompaña el advenimiento de un mundo inesperado: la Revolución. Este nuevo concepto político le permite a Sade recordar la “Declaración”: “... todos los hombres han nacido libres, todos son iguales de derecho”³⁸. Para el Marqués, solo se trata de extraer las impensadas consecuencias contenidas en esas líneas³⁹. Así, nadie puede privarse de obtener placer sexual de otro ser humano. Sin embargo, este corolario, debemos subrayarlo, deriva de una interpretación que Sade considera enteramente legítima de la legislación salida de la Revolución⁴⁰.

(Barcelona: Tusquets, 2005)]. En el caso de Sade, para una correcta comprensión de su obra, es necesario conocer algunos hitos de su biografía. Hoy en día, disponemos de dos obras fundamentales: Jaques Pauvert, *Sade vivant*, 3 vols (París: Robert Laffont, 1986-1990) y Maurice Lever, *Donatien Alphonse François, marquis de Sade* (París: Éditions Fayard, 1991).

37 Sade, *La philosophie dans le boudoir*, 12.

38 *Ibid.*, 151.

39 ¿Debemos leer en estos propósitos un intento por desacreditar los “inmortales principios del 89”? Así lo entiende Pierre Klossowski, *Sade mon prochain* (París: Éditions du Seuil, 1967), 85. Sin embargo, no creemos que esta lectura sea la más certera. El intento de Sade no está dirigido a restar crédito a los dogmas de la Revolución, sino a llevar a cumplimiento el destino que se ha trazado el hombre moderno como una forma de disciplina extrema del deseo la cual, en ningún momento, deja lugar a la retórica del cinismo o el distanciamiento. Lacan escribió en referencia al libro de Klossowski: “... creemos que Sade no es bastante vecino de su propia maldad para encontrar en ella a su prójimo” (véase Lacan, *Écrits*, 789). Del mismo modo, pensamos que Sade no es bastante vecino de la ley de su propio deseo como para encontrar en ella un distanciamiento verdaderamente desencantado.

40 En este sentido, diferimos de la posición de Horkheimer y Adorno quienes ven en Sade a un escritor que se posiciona en contra de las leyes a los fines de someterse mejor al universal del colectivo fascista. Por cierto, es fundamental subrayarlo, estos autores fueron los primeros en acercar a Kant y Sade. Es muy probable que Lacan, aunque no los cita, haya tenido conocimiento de su obra. Véase Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Fráncfort del Meno: Fischer Verlag, 1944), 125: “die Anarchie, der Individualismus, die Sade im Kampf gegen die Gesetze verkündigt hat, mündet in die absolute Herrschaft des Allgemeinen, der Republik. Wie der gestürzte Gott

De allí que Sade recomiende que en la ciudad se erijan edificios especiales:

... en las ciudades diversos locales, sanos, amplios, adecuadamente amueblados y seguros desde todo punto de vista; en ellos, todos los sexos, todas las edades, todas las criaturas serán ofrecidos a los caprichos de los libertinos que acudan para gozar, y la subordinación más completa será la regla de los individuos expuestos; la más leve negativa será inmediatamente castigada según el arbitrio de quien la haya sufrido⁴¹.

Por supuesto, la regla es válida para ambos sexos. No se trata, de ningún modo, del sometimiento exclusivo de las mujeres. Tanto varones como mujeres tienen los mismos derechos así como los homosexuales y todos aquellos que quieran desarrollar algún tipo de deseo sexual bajo cualquiera de sus facetas posibles.

Por cierto, este consejo no solo es sexual sino que, por ser jurídico, también es explícitamente político. Sade es de la opinión según la cual los hombres no toleran bien a los gobiernos, ni siquiera a los revolucionarios. Por lo tanto, si no hay goce extremo, el gobierno sufrirá perturbaciones. Al contrario, si establece leyes que garanticen el igual y obligatorio ejercicio de una sexualidad fundada en los impulsos naturales, entonces surgirá un ciudadano “satisfecho y sin el menor deseo de perturbar un gobierno que le asegure tan complacientemente todos los medios para su concupiscencia”⁴². Por lo tanto, la sexualidad no es solo un asunto privado sino una cuestión de biopolítica gubernamental pública y, por lo tanto, la primera de todas las preocupaciones que un gobierno debería tener. La ley de los hombres iguales exige la satisfacción total de todos los deseos que, justamente fundados en dicha igualdad, no pueden ser jerarquizados ni reprimidos.

Preferentemente, estos deseos deben satisfacerse de común acuerdo aunque, por cierto, si algún ciudadano se atreviera, en este punto, a cuestionar el derecho de otro al goce, puede ser obligado por la ley a cumplirlo. La ley, en este asunto, es de fundamental importancia. De hecho, la única palabra que aquí falta, aunque está implícita, es la que pronunciará Sacher-Masoch, esto es, “contrato”. Como escribe este último en su contrato con Fanny de Pistor: “... bajo su palabra de honor, el señor Leopold de Sacher-Masoch se compromete a ser el esclavo de la señora de Pistor y a ejecutar absolutamente todos sus deseos y órdenes, y esto durante seis meses”⁴³.

Estas líneas podrían haber sido suscritas plenamente por Sade dado que, en su sistema, la extrema igualdad entre los hombres presupone que se pueda asumir, en

in einem härteren Götzen wiederkehrt, so der alte bürgerliche Nachtwächterstaat in der Gewalt des faschistischen Kollektivs”.

41 Sade, *La philosophie dans le boudoir*, 149.

42 *Ibid.*, 150.

43 Citado en Deleuze, *Présentation*, 143. Sacher-Masoch introduce relaciones explícitas en su obra entre el “cristianismo” con su “emblema de la cruz” y la sexualidad masoquista. Es imposible discutir este problema en el espacio de este artículo pero la cuestión es abordada en Jacques le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan* (París: Seuil, 2002).

libre consentimiento, transformarse en esclavo de otro. Volveremos luego sobre esta paradoja pero, por el momento, conviene recordar la admiración sin reservas que Sade tenía por Rousseau, quien había hecho, precisamente, del “contrato” el fundamento del orden político bajo las mismas premisas que Kant y que Sade: en un universo infinito y mecánico, el contrato es la mejor articulación posible del lazo societario. También Rousseau escribió, como antes Kant y Sade, su suspiro melancólico ante el espectáculo del cosmos moderno: “... me asfixiaba en el universo, habría querido lanzarme al infinito”⁴⁴.

Para estos fines, Sade establece el principio de que, en una sociedad de iguales, evidentemente, no puede haber esclavos (salvo, como dijimos, en una libre asunción contractual) y, por lo tanto, es imposible la propiedad sobre el cuerpo del otro. Más aún cuanto que, todos los cuerpos, en realidad solo pertenecen al cuerpo soberano y biopolítico del Estado: “Todos son hijos de la madre patria” y, como establece la “Declaración”, “desde el nacimiento sólo de ella han de esperar todo”⁴⁵. No obstante, resulta perfectamente admisible “el derecho de propiedad sobre el goce” y, por lo tanto, se pueden establecer leyes para que la gente se entregue con “humildad” y “sumisión” al goce del Otro⁴⁶. En ese punto, Sade no hace más que llevar a cabo, hasta sus consecuencias extremas, el artículo decimosexto de la declaración de 1793 donde se auspicia el “gozar” de sus propios bienes⁴⁷ (y el cuerpo se transforma en un bien por la mediación del plusvalor del goce al que se tiene derecho según Sade). En un mundo de jurídicamente iguales frente a un universo que reduce a los hombres a meros puntos matemáticos en un espacio infinito, la conclusión se impone: los hombres no se pueden distinguir, en rigor, de las cosas y, como tales, por el principio de igualdad, se transforman en mercancías intercambiables. Una mutación antropológica sin precedentes ha tenido lugar en este anudamiento del cual la filosofía apenas comienza a tomar la debida dimensión de su importancia⁴⁸. Sade, con su extrema agudeza, lo coloca en términos que no podrían ser más claros: los novios, antes del matrimonio, deberían estar obligados por ley a verse desnudos pues, de lo contrario, es como “comprar mercancía sin antes haberla visto”⁴⁹. Al mismo tiempo, no hay ni bien ni mal por fuera del circuito de los intercambios comerciales

44 Jean-Jacques Rousseau, “Quatre lettres à M. le Président de Malesherbes” en *Oeuvres*, tomo 15, (París: Deterville, 1815), 20-21. También la crítica ha establecido alguna relación posible entre Sade y Spinoza; sobre el particular, véase Cecilia Abdo Férrez, *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental* (Buenos Aires: Gorla, 2013), 240-256.

45 Sade, *La philosophie dans le boudoir*, 155.

46 *Ibid.*, 153.

47 Dippel, *Constitutions*, 92: “Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie”.

48 Sobre esta problemática, véase Emanuele Coccia, *Le bien dans les choses* (París: Payot, 2013).

49 Sade, *La philosophie dans le boudoir*, 157n.

y la economía y la ciencia jurídica son las nuevas disciplinas de la ética (apoyada en una suerte de bioeconomía de la vida).

Por esta razón, la “ley viva” de la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” encuentra en la “moneda viva” su perfecta contrapartida⁵⁰. De allí que tampoco el asesinato, para Sade, represente verdaderamente una violación al artículo sexto de la declaración de 1793, que establecía que todo ciudadano podía hacer uso de su libertad mientras no dañase la de otro. El Marqués se pregunta: “¿Francia no es hoy libre a fuerza de asesinatos?”⁵¹ Por cierto, Sade no se refiere tanto al asesinato individual (en tanto crimen) como al asesinato colectivo de la guerra. Aún así, está claro que matar no disminuye, en última instancia, el posible derecho a la vida de otro dado que, visto en la escala apropiada, la vida es un falso valor.

Así lo expone Sade: “... tampoco la naturaleza lo sentiría más, y el estúpido orgullo del hombre, convencido de que todo ha sido hecho para él, se asombraría mucho, luego de la destrucción total de la especie humana, al ver que nada varía en la naturaleza y que el curso de los astros tampoco se retarda”⁵². En suma, algo así como un “derecho a la vida” no tiene ningún sentido en un universo para el cual la vida humana es un accidente prescindible. Si no se vulnera ningún derecho al matar, entonces, el éxtasis extremo de la libertad del deseo puede realizarse en el aniquilamiento de los otros como espectáculo de goce en el suplicio. Llegamos entonces al punto del “asesinato como un juego”⁵³ y donde el suicidio es una virtud republicana⁵⁴.

Como consecuencia de todo lo dicho, la sodomía tampoco debe estar castigada: “[E]s absolutamente indiferente gozar con una muchacha o de un muchacho”⁵⁵. Lo decisivo, en cualquier caso, es eliminar al amor de la escena erótica⁵⁶. La máxima la enuncia Sade con todo vigor: “¡Oh muchachas voluptuosas, entregadnos, pues, vuestros cuerpos lo más que podáis! Follad, divertíos: eso es lo fundamental. Pero huid sin falta del amor”⁵⁷. Desde esta perspectiva no podríamos imaginar una

50 Para un análisis de este concepto, véase el formidable ensayo de Pierre Klossowski, *La monnaie vivante* (París: Rivages, 1997). Resulta interesante comparar, en este sentido, el concepto de “esclava industrial” de Klossowski y el de la “prostituta-mercancía” de Walter Benjamin, “Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts”, en *Gesammelte Schriften*, vol. V/1 (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1985), 55. Al mismo tiempo esta perspectiva puede y debe ser confrontada con el problema de la “economía de la diferencia y de la diferencia como economía” en la lectura derrideana de Bataille; para ello es posible remitirse a Emmanuel Biset, *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida* (Villa María: Edivim, 2012), 23-153.

51 Sade, *La philosophie dans le boudoir*, 167.

52 *Ibid.*, 168.

53 *Ibid.*, 169.

54 *Ibid.*, 174.

55 *Ibid.*, 160.

56 Único punto en el que Sade se aleja verdaderamente del cristianismo ortodoxo para acercarse, quizá, al gnosticismo de Carpócrates como querría Klossowski.

57 Sade, *La philosophie dans le boudoir*, 116.

inversión más radical del régimen antiguo del deseo. Si los antiguos debían eludir el placer físico para que el amor tomara posesión de los amantes con el fin de elevarlos a la contemplación de la sabiduría, la propuesta moderna de Sade buscará suprimir el amor como condición de la puesta en acto del deseo sexual en tanto derecho biopolítico al goce en una sociedad de iguales. El camino a la apatía es seguro al final del recorrido y, por lo tanto, la orgía toma el aspecto de un eterno retorno de una libertad autodestructora⁵⁸: los más grandes teóricos del exceso y de la transgresión han escrito páginas insuperables que siguen suscitando la interpretación y el debate⁵⁹.

En efecto, también Agamben, en una nota marginal pero de gran densidad teórica del primer volumen de su proyecto *Homo sacer*, había apuntado que en el proyecto sadiano de Dolmancé “el *boudoir* ha sustituido íntegramente a la *cit *, en una dimensión en que público y privado, nuda vida y existencia política se intercambian los papeles”⁶⁰. En otras palabras, la modernidad ha inaugurado para nosotros la configuración de una sexualidad que tiene lugar a través de los cuerpos que son, por ello mismo, la moneda viva de intercambio de una biopolítica de los placeres⁶¹.

FOUCAULT, EL S/M Y LA BIOPOLÍTICA CONTEMPORÁNEA

La obra del Marqués de Sade atraviesa completamente toda la producción escrita de Michel Foucault⁶². Fue también una figura esencial a lo largo de todo el recorrido

58 De hecho, Blanchot ha señalado cómo la “alegr  sadiana” termina autodestructivamente anulando su propia causa. Véase Maurice Blanchot, “La raison de Sade”, en *Lautreamont et Sade* (París: Éditions de Minuit, 1949), 17-49.

59 En este sentido, Lacan no coincidía con la posición de Bataille: véase Lacan, *La  tica del psicoanálisis*, 243: “Georges Bataille (...) considera que la obra [de Sade] debe su valor al hecho de darnos acceso a una asunción del ser en tanto que desarreglo. Este es un error (...) no es más que la respuesta del ser (...) ante el acercamiento de un centro de incandescencia o de cero absoluto, que es psíquicamente irrespirable”. Es interesante referirse también a Jane Gallop, *Intersections. A Reading of Sade with Bataille, Blanchot and Klossowski* (Nebraska: University of Nebraska Press, 1981).

60 Agamben, *Homo sacer I*, 149.

61 Por supuesto, no pretendemos establecer aquí que el sadomasoquismo resulte la forma privilegiada de la sexualidad moderna sino que, simplemente, el mismo asume (en la pluralidad de sus formas) un valor paradigmático que permite comprender algunos rasgos biopolíticos que configuran el uso moderno y contemporáneo de los placeres. En este sentido, es de gran importancia el libro de Eva Illouz, *Die neue Liebesordnung: Frauen, M nner und Shades of Grey* (Berlín: Suhrkamp, 2013).

62 De allí el carácter incompleto del diagnóstico de Annie Le Brun (en su extraordinaria presentación de la obra sadiana) que considera, respecto de Foucault, solamente al Sade presente en la *Historia de la locura en la época clásica*. Véase Annie Le Brun *Soudain un bloc d’ab me, Sade* (París: Gallimard, 1993), 14. Resulta imposible, en el contexto de este artículo, analizar la profunda y sutil presencia de Sade a lo largo de la obra de Michel Foucault así como las sutilezas de las interpretaciones de este último. Por lo tanto, subrayamos que al no pretender ninguna exhaustividad al respecto, nos remitiremos únicamente a algunas consideraciones de Foucault sobre el S/M dejando para otro artículo el análisis

de su vida⁶³. Por un lado, Foucault tuvo, evidentemente, un conocimiento inmediato del texto de Lacan sobre Sade⁶⁴. Por otro lado, Foucault, sugestivamente, llegó a escribir que “sin duda, hará falta mucho tiempo todavía para saber lo que es el lenguaje de Sade (...) lo que son actualmente esas palabras y la existencia en la cual estas se sumergen hasta llegar a nosotros”⁶⁵.

Asimismo, hacia finales de 1972 Foucault declaraba: “[E]s evidente que si tengo ganas de hacer el amor (o mejor, cuando tengo ganas de hacer el amor), no recorro a las recetas de Sade, a sus combinaciones; no es que no tenga ganas de intentarlo, sino porque jamás he tenido la posibilidad”⁶⁶. Estos propósitos de Foucault, no obstante, se verían en buen grado satisfechos en su futuro cercano de aquel entonces pues, como sabemos, hacia mediados de los años setenta, Foucault comenzará a visitar regularmente las universidades de los Estados Unidos, particularmente la de Berkeley, hecho que le proporcionará un acceso constante a las comunidades S/M de San Francisco de las que era un asiduo concurrente⁶⁷.

de la interpretación filosófica que Foucault realiza de los escritos de Sade. No obstante, es necesario señalar la importancia de un reciente libro que muestra la decisiva presencia de Sade para Foucault. Véase Michel Foucault, *La grande étrangère. À propos de littérature* (París: EHESS, 2013).

- 63 Por cierto, despejemos un posible malentendido de inmediato. Aquí nos ocuparemos del problema del “sadismo” en las declaraciones de Foucault como un síntoma epocal. De ningún modo esto significa que reduzcamos las opiniones de Foucault sobre la sexualidad al sadismo. En efecto, en reiteradas ocasiones, Foucault se ha referido a otras temáticas de la vida homosexual que involucran, por ejemplo, la importancia de la amistad o la constitución de comunidades monosexuales, entre tantas otras problemáticas.
- 64 El texto de Lacan había sido publicado por primera vez en la revista *Critique* 191 (1963): 191-313. Foucault publicó un texto sobre Bataille en la misma revista hacia finales del año 1963: véase Michel Foucault, “Préface à la transgression”, *Critique* 195-196 (1963): 751-769, hoy incluido en Michel Foucault, *Dits et Écrits*, vol. 1 (París: Gallimard, 2001), 261-278 (en la página 269 Foucault menciona “una experiencia esencial para nuestra cultura desde Kant y Sade” lo que constituye, sin duda, una alusión al texto previo de Lacan).
- 65 Michel Foucault, “Le langage à l’infini”, en *Dits et Écrits*, vol. I, 284.
- 66 Michel Foucault, “Le problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti”, en *Dits et Écrits*, vol. I, 1243.
- 67 Sobre el particular, véase Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay* (París: Fayard, 1999), 468-480. Esta datación norteamericana del acceso de Foucault a la “cultura S/M” californiana nada debe hacernos presuponer sobre las fechas de la inmersión de Foucault en estas prácticas en Francia (aunque, probablemente, las fechas resulten bastante coincidentes). Sobre el S/M en la cultura gay-lésbica estadounidense, véase Thomas Weinberg y Levi Kamel, comps., *S and M: Studies in Sadomasochism* (Buffalo: Prometheus Books, 1983); Geoff Mains, *Urban Aboriginals: A Celebration of Leathersexuality* (San Francisco: Gay Sunshine Press, 1984); Mark Thompson, comp., *Leatherfolk: Radical Sex, People, Politics and Practice* (Boston: Alyson Publications, 1991). Sobre Foucault y el S/M y sus vinculaciones teóricas con el psicoanálisis freudiano, véase Leo Bersani, *Homos* (Massachusetts: Harvard University Press, 1995), 77-112. Más recientemente, hay que referirse al ensayo (que adopta una perspectiva diferente de la seguida en este texto) de Gayle Rubin, “Sites, Settlements, and Urban Sex: Archaeology and The Study of Gay Leathermen in San Francisco 1955-1995”, en Robert Schmidt y Barbara Voss, comps., *Archaeologies of Sexuality* (London: Routledge, 2000), 62-88.

En este sentido, su abordaje crítico de Sade en estos años, que coincide con su frecuentación de los circuitos S/M norteamericanos, no debe entenderse sino como un modo de acentuar las idiosincrasias de su experiencia con dicho placer. Si Foucault llega a proponer la necesidad de “salir del erotismo sadiano”⁶⁸ es porque lo encuentra aún demasiado cercano a la antigua sociedad disciplinaria de obediencias y vigilancias. Sin embargo, hemos visto cómo las consecuencias del sadismo estaban tan presentes, sin duda, en el suplicio de Damians (y en la perplejidad que la escena narrada ejerce sobre Foucault en tanto escritor) así como en los reglamentos panópticos. Precisamente, su búsqueda de una “erótica no disciplinaria” conduciría a Foucault a sumergirse aún más en el mundo del S/M, realización paradójica de los castillos sadianos.

Foucault pretendía contestar la idea de que la “cultura S/M” pudiese representar meramente “el descubrimiento de tendencias sado-masoquistas profundamente replegadas en nuestro inconsciente”⁶⁹. Al contrario, el objetivo, según Foucault, consistía en desexualizar los placeres, esto es, que el placer físico pudiese ser obtenido, también, “utilizando partes bizarras de nuestro cuerpo, en situaciones muy inhabituales”⁷⁰. Es decir, Foucault proponía ampliar el horizonte del placer S/M para que este no fuera meramente una prolongación del placer sexual.

A pesar de estos propósitos, la filiación sadiana resulta innegable dado que las cámaras de tortura, los dispositivos de flagelación, la venta pública de esclavos y los ornamentos del espectáculo S/M debían, y mucho, a los rituales sadianos de los cuales eran herederos transfigurados. Por esta razón, el propio Foucault, no puede negar que “se puede decir que el S/M es la erotización del poder, la erotización de relaciones estratégicas”⁷¹. Por cierto, su diferencia con los poderes sociales es que, en el teatro S/M, los papeles no se hallan institucionalizados y, por lo tanto, “cuando el juego comienza, uno es el amo y el otro el esclavo y, al final, aquel que era el esclavo deviene el amo”⁷². Al mismo tiempo, todo el conjunto, sugestivamente, se rige, como dice Foucault, “por un acuerdo explícito o tácito que define ciertas fronteras”⁷³; en otras palabras, un *contrato* informal (pero no por ellos menos determinante).

Por lo tanto, Foucault resume la función del S/M estableciendo que no se trata, simplemente, de la reproducción de estructuras de poder sino más bien de “una puesta en escena de las estructuras de poder por medio de un juego estratégico capaz de procurar un placer sexual o físico”⁷⁴. Como puede verse, en

68 Michel Foucault, “Sade, sergent du sexe”, en *Dits et Écrits*, vol. I, 1689-1690.

69 Michel Foucault, “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, en *Dits et Écrits*, vol. II, 1556.

70 *Ibid.*, 1557.

71 *Ibid.*, 1561.

72 *Ibid.*, 1562.

73 *Ibid.*, 1562.

74 *Ibid.*, 1562.

este punto (aunque, por cierto, no así en otros), existe una convergencia de miras con Sade, sobre todo en lo concerniente a la mediación teatral, absolutamente necesaria, que Sade también había establecido entre las relaciones sociales de poder y su escenificación (aún subvertida) en los castillos libertinos.

Las consecuencias que se desprenden de la relación de Foucault con el S/M son enormes. Como lo ha señalado Jean-Claude Milner, “la evolución del movimiento gay norteamericano comienza con los *Civil Rights* y termina con la venta de esclavos”⁷⁵. Según el camino que hemos seguido en este artículo, esta deriva no debería sorprendernos. Sin embargo, se presenta ante nosotros una perspectiva epocal de la filosofía que resulta de enorme interés. La filosofía comenzó no solo como una actividad logológica sino también, según sabemos, como una ética. Habría que precisar más aún este concepto para manifestar que se trató, por ello mismo, de una estricta disciplina de los afectos, acaso de las más exigentes que hayan existido en Occidente.

La erótica, como el mismo Foucault lo ha demostrado, resultó un objeto privilegiado de atención por parte de los filósofos pues, solo a partir de una correcta atlética de los placeres, podía surgir la contemplación logológica de la sabiduría. El cosmos fue establecido, por los antiguos, como la medida de la ética y de la sexualidad humanas. La irrupción del cristianismo y su *pathologia* del deseo en el dolor abrió las puertas al suplicio como horizonte último de un placer imposible que agota al cuerpo en un martirio incesante.

La modernidad revolucionaria resultó decisiva en el proceso de secularización de este deseo en el régimen más propio del placer hipermoderno. Por cierto, la articulación fue posible gracias a la ambición filosófica antes señalada: configurar una ética a la altura de los cambios que introdujo la ciencia moderna al postular un cosmos infinito y hostil al hombre. Desde esta particular perspectiva, Kant (un filósofo muchas veces identificado con una perspectiva antropocéntrica) realizó un esfuerzo antiantropológico colosal al colocar la vara ética de su nuevo sujeto en las sempiternas pero poco amigables leyes del cosmos mecánico.

Sin embargo, entre la ley natural y la ley del deseo sadiano las solidaridades estaban trazadas en la equivalencia universal de las cosas mensurables de las cuales el hombre es ahora solo una más. En cierto sentido, en el mismo acto de su fundación, la filosofía moderna forcluyó la figura del hombre que pretendía proteger bajo los ropajes del sujeto trascendental. El dolor devenido ley es una de las pasiones paradigmáticas que el hombre moderno puede tolerar para imaginar que vive más allá de la reducción matemática a la que parecía condenarlo la ciencia triunfante.

La filosofía moderna recorrió, desde su alba ilustrada, varias estaciones desde el *boudoir* sadiano inaugural que, por otra parte, ya no existe más. Ha sido

75 Jean-Claude Milner, *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao* (Buenos Aires: Manantial, 2012). El presente texto mucho debe a las notables intuiciones de Milner que, en este ensayo, hemos seguido por vías diferentes y, muchas veces, opuestas a las intenciones del lingüista.

reemplazado por las mazmorras presididas por las cruces de san Andrés y es allí donde hoy se juega uno de los sentidos importantes del uso de los placeres en Occidente, si hemos de creerle a Foucault.

La filosofía comenzó contemplando el bien como trascendente y se desarrolla a partir del mundo moderno como testigo del éxtasis de un deseo que conlleva un ansia de supervivencia ante un cosmos inaudito y un mundo que busca postularse como poshumano. La modernidad colocó sus esperanzas políticas en la revolución (también Foucault, por cierto, con Mayo del 68 o con la Revolución iraní) y, en esa precisa medida, también comprobó las aporías implícitas en el ingreso de los cuerpos y la sexualidad dentro del campo de la biopolítica. En esta dirección, Agamben ha señalado que la novedad política de Sade “no consiste en haber preanunciado por anticipado el primado impolítico de la sexualidad en nuestro impolítico tiempo; por el contrario, su auténtica modernidad reside en haber expuesto de modo incomparable el significado absolutamente político (es decir, biopolítico) de la sexualidad y de la misma vida biológica”⁷⁶.

Con todo, en un aspecto que resulta insuficientemente subrayado por Agamben, la teorización y la práctica del S/M en Foucault (y, consecuentemente, su relación con la obra de Sade) también tenía como propósito el poder pensar una nueva ética de los cuerpos más allá de las normalizaciones propias de las modernas tecnologías del poder y la sexualidad. En este sentido, el S/M explorado por Foucault también apunta en una dirección que busca extraer los cuerpos y sus placeres a las formas propias de la gubernamentalidad moderna.

De ese modo, es legítimo preguntarse, entonces, si no se delinea, en este aspecto de la obra y de la vida de Foucault, una estrategia de lo que se ha dado en llamar una “biopolítica afirmativa”⁷⁷. Creemos que es posible una respuesta positiva a este interrogante⁷⁸ y, al mismo tiempo, estimamos que una adecuada comprensión de esta cuestión requiere considerar el problema de la biopolítica moderna y sus placeres en una *longue durée* que avance en la dirección del escrutinio histórico de la modernidad como una forma de teología política⁷⁹

76 Agamben, *Homo sacer I*, 149.

77 Para un abordaje iluminador de la cuestión de la “biopolítica afirmativa” que cuenta, además, con extensa bibliografía, véase Vanessa Lemm, “Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico”, *Ideas y Valores*, 64.158 (2015): 223-248 y Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 307-312.

78 Resultan de gran interés para esta perspectiva los trabajos de Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault. L'inquiétude de l'histoire* (París: Presses Universitaires de France, 2004), y Mathieu Potte-Bonneville y Philippe Artières, comps., *D'après Foucault. Gestes, luttres, programmes* (París: Les Prairies Ordinaires, 2007). Desde la perspectiva del último Foucault y el problema de la subjetividad ética, véase Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault* (Suhrkamp: Fráncfort del Meno, 2000) y Frédéric Gros, comp., *Foucault. Le courage de la vérité* (París: Presses Universitaires de France, 2002).

79 Hemos seguido en este artículo la posibilidad, propugnada por los trabajos de Giorgio Agamben, de unir las perspectivas teóricas de la biopolítica foucaultiana con la teología política que cuenta a Carl Schmitt entre sus más perspicuos teóricos. Véase Carl Schmitt,

secularizada también en los aspectos que conciernen al uso de los placeres de cuya genealogía podrían desprenderse elementos para reflexionar sobre las nuevas formas de la subjetivación (en relación con la sexualidad) que tanto habían desvelado el sueño teórico del último Foucault.

Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (Múnich-Leipzig: Duncker & Humblot, 1922). Sobre el concepto de teología política, véase Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa* (Múnich: Hanser, 2000) y las fundamentales distinciones avanzadas por Miguel Vatter, "Pensar la política desde la teología política", *Pléyade* 8 (2011): 185-198.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdo Férrez, Cecilia. *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Buenos Aires: Gorla, 2013.
- Adorno, Theodor. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fráncfort del Meno: Fischer Verlag, 1944.
- Agamben, Giorgio. *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014.
- . *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- . *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- . *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- Agustín de Hipona. *De Genesi ad litteram libri duodecim*. En *Patrologia Latina*, compilado por Jean-Paul Migne. París: Excudebat Migne, 1844-1855), vol. 34.
- Allouch, Jean. *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse a Michel Foucault*. París: EPEL, 2007.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland-Nueva York: The World Publishing Company, 1958.
- Assmann, Jan. *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*. Múnich: Hanser, 2000.
- Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. París: Éditions du Seuil, 1971.
- Bataille, Georges. *Oeuvres complètes*. París: Gallimard, 1976.
- Bersani, Leo. *Homos*. Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- Benjamin, Walter. "París, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts". En *Gesammelte Schriften*, V/1 Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1985.
- Biset, Emmanuel. *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*. Villa María: Eduvim, 2012.
- Blanchot, Maurice. "La raison de Sade". En *Lautreamont et Sade*, 59-74. París: Éditions de Minuit, 1949.
- Bowersock, Glen Warren. *Martyrdom & Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Castro, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: Unipe, 2011.
- Chevallier, Philippe. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS Éditions, 2011.
- Clemente De Alejandría, "Stromata". En *Clementis Alexandrini opera*, editado por Wilhelm Dindorf. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1869.
- Coccia, Emanuele. *Le bien dans les choses*. París: Payot, 2013.
- . "Il canone delle passioni. La passione de Cristo dall'antichità al medioevo". En *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, compilado por Piroška Nagy y Damien Boquet, 123-161. París: Beauchesne, 2009.

- Coppens, Joseph. *Le messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus*. Gembloux: Duculot, 1974.
- Deleuze, Gilles. “Désir et Plaisir”. *Magazine Littéraire* 35 (1994): 59-65.
 ————. *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*. París: Éditions de Minuit, 1967.
- Dippel, Horst. *Constitutions of the World from the the late 18th Century to the Middle of the 19th Century / Verfassungen der Welt vim späten 18. Jahrhundert bis Mitte des 19. Jahrhunderts*. Berlín: Walter de Gruyter, 2010.
- Ducheyne, Steffen. “Newton on Action at a Distance”. *Journal of the History of Philosophy* 4 (2014): 675-701.
- Eribon, Didier. *Réflexions sur la question gay*. París: Fayard, 1999.
- Escoto Eriúgena, Juan. *Periphyseon / De divisiones naturae libri quinque*. En *Patrologia Latina*, vol. 122, editado por Jean-Paul Migne. París: Excudebat Migne, 1844-1855.
- Espósito, Roberto. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Foucault, Michel. *La grande étrangère. À propos de littérature*. París: EHESS, 2013.
 ————. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. París: Gallimard-Seuil, 2004.
 ————. *Dits et Écrits*. 2 vols, editado por Daniel Defert y Fañçois Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange. París: Gallimard, 2001.
 ————. *Histoire de la sexualité II: L’usage des plaisirs*. París: Gallimard, 1984.
 ————. *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. París: Gallimard, 1975.
- Gallop, Jane. *Intersections. A Reading of Sade with Bataille, Blanchot and Klossowski*. Nebraska: University of Nebraska Press, 1981.
- Gros, Frédéric, comp. *Foucault. Le courage de la vérité*. París: Presses Universitaires de France, 2002.
- Illouz, Eva. *Die neue Liebesordnung: Frauen, Männer und Shades of Grey*. Berlín: Suhrkamp, 2013.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica / Kritik der praktischen Vernunft*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
 ————. “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”. En *Werke in zwölf Bänden*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1977.
- Klossowski, Pierre. *La Monnaie vivante*. París: Rivages, 1997.
 ————. *Sade mon prochain*. París: Éditions du Seuil, 1967.
- Lacan, Jacques. *El Seminario: La ética del psicoanálisis 1959-1960*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
 ————. *El Seminario: La angustia, 1962-1963*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
 ————. *Écrits*. París: Seuil, 1966.
- Le Brun, Annie. *Soudain un bloc d’abîme, Sade*. París: Gallimard, 1993.
- Le Brun, Jacques. *Le pur amour de Platon à Lacan*. París: Seuil, 2002.

- Lemm, Vanessa. "Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico". *Ideas y Valores* 64.158 (2015): 223-248.
- Lever, Maurice. *Donatien Alphonse François, marquis de Sade*. París: Éditions Fayard, 1991.
- Ludueña Romandini, Fabián. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Madrid-Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010.
- Mains, Geoff. *Urban Aborigines: A Celebration of Leathersexuality*. San Francisco: Gay Sunshine Press, 1984.
- Marx, Karl. "Zur Judenfrage". En *Werke I*. Berlín: Dietz-Verlag, 1956.
- Milner, Jean-Claude. *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Buenos Aires: Manantial, 2012.
- Paton, Herbert James. *The Categorical Imperative*. London: Hutchinson, 1946.
- Pauvert, Jaques. *Sade vivant*. París: Robert Laffont, 1986-1990.
- Penchaszadeh, Ana Paula. *Hospitalidad y política. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*. Buenos Aires: Eudeba, 2013.
- Platón. *Banquete*. Buenos Aires: Losada, 2004.
- Potte-Bonneville, Mathieu y Philippe Artières, comps. *D'après Foucault. Gestes, luttés, programmes*. París: Les Prairies ordinaires, 2007.
- Potte-Bonneville, Mathieu. *Michel Foucault. L'inquiétude de l'histoire*. París: Presses Universitaires de France, 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres*, tomo 15. París: Deterville, 1815.
- Rubin, Gayle. "Sites, Settlements, and Urban Sex: Archaeology and The Study of Gay Leathermen in San Francisco 1955-1995". En *Archaeologies of Sexuality*, compilado por Robert Schmidt y Barbara Voss, 62-88. London: Routledge, 2000.
- Sade, Marqués de. *La filosofía en el tocador*. Traducción de Ricardo Pochtar. Barcelona: Tusquets, 2005.
- _____. *L'Oeuvre du Marquis de Sade*, París: Bibliothèque des curieux, 1909.
- Santos Otero, Aurelio. *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Schmid, Wilhelm. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2000.
- Schmitt, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Múnich-Leipzig: Duncker & Humblot, 1922.
- Thompson, Mark, comp. *Leatherfolk: Radical Sex, People, Politics and Practice*. Boston: Alyson Publications, 1991.
- Ubieta López, José Ángel, director. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.

- Unna, Yvonne. "Kants Answers to the Casuistical Questions Concerning Self-Disembodiment". *Kant Studien* 94, no. 4 (2006): 454-473.
- Vatter, Miguel. "Pensar la política desde la teología política". *Pléyade* 8 (2011): 185-198.
- Weinberg, Thomas, y Levi Kamel, comps. *S and M: Studies in Sodomasochism*. Buffalo: Prometheus Books, 1983.
- White Beck, Lewis. *A Commentary to Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Winkler, John. *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. Nueva York: Routledge, 1990.

* Fabián Ludueña Romandini. Investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Doctor y magíster por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, Francia. Profesor titular de filosofía en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE) y profesor de filosofía política en el posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Su último libro se titula *H.P. Lovecraft. The Disjunction in Being* (Nueva York: Schism, 2015). Correo electrónico: fabianluduenaa@hotmail.com.

