

Foucault con Sade

Fabián Ludueña Romandini

Puntos de partida

Nuestra intención en las páginas que siguen consiste en esbozar un diagnóstico acerca de ciertos aspectos del estado epocal de la filosofía a partir de una indagación sobre lo que podríamos denominar el “régimen del deseo” de las sociedades occidentales modernas en tanto herederas político-económicas de ciertos claroscuros de la Revolución francesa. Por lo tanto, partiremos de las siguientes hipótesis:

1)- Las sociedades y no solamente los individuos que las componen reflejan un “estado del deseo” que se corresponde a una figura epocal surgida de un devenir histórico.

2)- Hay una historicidad del deseo pero, también, invariantes morfológicas. Ambas se co-determinan en el darse como *affectus*.

3)- Si bien trataremos del sadismo, asumiremos que en el mismo se hallan incluidos tanto un polo activo como uno pasivo (comúnmente llamado “masoquismo”) que resultan plenamente intercambiables y de ningún modo fijaciones estables¹.

¹ 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, válida en el plano literario, 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). Cf. Deleuze, G., *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Éditions de Minuit, Paris, 1967 [edición castellana: *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2008]. En rigor de verdad,

4)- El psicoanálisis nos acompañará aquí. En esta ocasión, invocaremos el psicoanálisis que ha tomado forma a partir de los escritos y de la enseñanza de Jacques Lacan. Sin embargo, esto implica tomar en cuenta la problematicidad de una relación (entre filosofía y psicoanálisis) extremadamente sinuosa (por más que Lacan haya cortejado, durante cierto tiempo, al saber filosófico). Asumiremos, entonces, con la más estricta seriedad la proposición de Lacan del 18 de marzo de 1980: “Me *sublevo*, si puedo decirlo, contra la filosofía. Lo que es seguro es que se trata de una cosa terminada. Incluso espero que produzca un retoño. Estos resurgimientos sobrevienen a menudo con las cosas terminadas”².

Lacan, lector kantiano de Sade: el régimen antiguo del deseo

Acaso uno de los textos de Lacan con más consecuencias para la filosofía y que aún no ha sido plenamente comprendido es, sin duda, “Kant con Sade”³. No buscaremos adentrarnos en una exégesis propiamente dicha –por lo demás inagotable e imposible para esta ocasión– de ese texto. Sin embargo, intentaremos tomar algunas premisas que resultan de especial interés para nuestro propósito. La primera constatación de la que parte Lacan consiste en establecer una especie de “topología histórica del

Lacan mismo ya había defendido la necesidad de diferenciar el “deseo sádico” del “deseo masoquista”, por ejemplo, en *El Seminario: La Angustia, 1962-1963*, Paidós, Buenos Aires, 2008, pp. 117-118 (con todo, más allá de las particularidades clínicas, no creemos que, *filosóficamente*, se pueda 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).

² Lacan, J., “Monsieur A” en *Ornicar ? Bulletin Périodique du Champ freudien*, Lyse, Paris, 20/21, verano 1980, pp. 17-18: “Je m’*insurge*, si je puis dire, contre la philosophie. Ce qui est sûr, c’est que c’est une chose finie. Même si je m’attends à ce qu’en rebondisse un rejet. Ces rebondissements surviennent souvent avec les choses finies”.

³ Cf., no obstante, el notable libro de Zupanèè, A., *Ethics of the Real: Kant and Lacan*, Verso Books, London, 2000.

pensamiento” cuando escribe que “el tocador sadiano (*le boudoir sadien*) se iguala a aquellos lugares de los que las escuelas de filosofía antigua tomaron sus nombres: Academia, Liceo, Stoa. Aquí como allá, se prepara la ciencia rectificando la posición de la ética”⁴.

La proposición podría parecer una *boutade* si no encerrara un diagnóstico increíblemente agudo y serio de la situación de la filosofía moderna. Aquí se enuncia, sin ambages, que la filosofía ya no tiene Escuela. Que la experiencia griega de la Escuela ha cerrado definitivamente sus puertas y no puede esperarse nada de ella. En la mejor hipótesis, puede buscarse la filosofía donde se ejerce hoy en día: en el tocador sadiano. ¿Qué implicaciones tiene semejante afirmación respecto del carácter epocal de la filosofía?

Para tomar una medida aproximada de los alcances de esta afirmación, debemos referirnos, brevemente, al propósito de las Escuelas filosóficas antiguas. Por cierto, los filólogos han mostrado toda la dificultad que implica la comprensión de este fenómeno. No obstante, tomando como paradigma a la Escuela platónica, querríamos definir algunos rasgos específicos que resultan importantes para nuestra lectura del texto de Lacan.

Hacia sus cuarenta años de edad, aseguran los filólogos más encumbrados, en torno al año 387 a. C. Platón fundó, al noroeste de la ciudad de Atenas, en el jardín de Hekádemos, su Escuela filosófica, la Academia, cuyo nombre evoca al héroe homónimo y que, a no dudarlo, fue uno de los primeros espacios (aunque, ciertamente, no el único) en la civilización occidental donde el hombre pudo entregarse a una actividad primero mirada con el máximo recelo y luego abiertamente perseguida: la especulación (hasta hoy en día, cuando nos hallamos en la cima de dicha escalada de hostilidades).

De hecho, el propio Cicerón recuerda con nostalgia la exedra que Platón había hecho construir en su Academia en el área del santuario dedicado a las Musas y donde ejercía la actividad de su enseñanza⁵. Sin embar-

⁴ Lacan, J., “Kant avec Sade” en *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 765.

⁵ Cicerón, *De Finibus bonorum et malorum*, V, 4 (edición de Rackham, H., Loeb Classical Library, London, 1914, p. 395): “Ego autem tibi, Piso, assentior usu hoc venire, ut acrius aliquanto et attentius de claris viris locorum admonitu cogitemus. scis enim me quodam tempore Metapontum venisse tecum neque ad hospitem ante devertisse, quam Pythagorae

go, resulta decisivo subrayar el hecho de que esta enseñanza de Platón no se basaba, en absoluto, en el estudio de su propia teoría. Para pertenecer a la Escuela de Platón no era necesario estar de acuerdo con su, así denominada, “teoría de las ideas” puesto que la lógica de la Escuela antigua no dependía de una ortodoxia transmisible sino del ejercicio de un pensamiento que tenía al maestro como figura posibilitante pero no como detentor de un saber que debía perpetuarse de manera dogmática. En este sentido, entre las numerosas pruebas al respecto, podemos retener el hecho de que, Espeusipo, el inmediato heredero de la Academia de Platón luego de la muerte del maestro, no era partidario de la teoría de las ideas⁶.

No existía, por lo tanto, como lo supuso erróneamente Usener, un *curriculum* dirigido por un maestro de saber, para el caso Platón, en la Academia como podría haberlo en una Universidad moderna⁷. Por cierto había en la Escuela, además de Platón, varios filósofos enseñando sin una jerarquía establecida (aunque, obviamente, el respeto hacia Platón era incólume). De este modo, no era necesario, tampoco, ser discípulo de un único maestro: así, por ejemplo, Heraclides Póntico era, a la vez, discípulo de Platón y de Espeusipo quienes mantenían doctrinas no siempre convergentes y hasta opuestas. Por ello, tampoco sólo había “filósofos” en la Academia sino también astrónomos como Helicón o matemáticos como Eudoxo⁸.

Por esta razón, un rasgo que debe ser destacado resulta del hecho de que, probablemente, quienes frecuentaban la Escuela de Platón podían

ipsum illum locum, ubi vitam ediderat, sedemque viderim. hoc autem tempore, etsi multa in omni parte Athenarum sunt in ipsis locis indicia summorum virorum, tamen ego illa moveor exhedra. modo enim fuit Carneadis, quem videre videor –est enim nota imago–, a sedeque ipsa tanta ingenii magnitudine orbata desiderari illam vocem puto”.

⁶ Cf. en este sentido las esenciales reflexiones de Cherniss, H., *The Riddle of the Early Academy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1945, pp. 81-82. Para los fragmentos subsistentes de Espeusipo, cf. Lang, P., *De Speusippi Academici scriptis: accedunt fragmenta*, Georg Olms, Hildesheim, 1965.

⁷ Usener, H., “Organization der wissenschaftlichen Arbeit. Bilder aus der Geschichte der Wissenschaft”, *Preussische Jahrbücher* 53, 1884, pp. 1–25.

⁸ Friedländer, P., *Platon, Band I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Walter de Gruyter, Berlin – Leipzig, 1964, pp. 97 y ss.

pasar varios años, incluso decenios, de entrenamiento previo en conocimientos como la matemática antes de poder adentrarse en la filosofía propiamente dicha, para la cual, según Platón se requería una maduración ética que sólo la experiencia de la vida y los ejercicios dialécticos podían asegurar.

Que la Academia se haya guiado por este principio resulta altamente probable si tomamos en cuenta las palabras de Platón, referidas a los guardianes, en el libro séptimo de la *República*: “Una importante precaución consiste en no dejarles gustar de ella [de la dialéctica] cuando son jóvenes; pienso, en efecto, que no se te habrá escapado que los jovencitos, cuando gustan por primera vez de las discusiones (*hótan tò prôton lógon geúontai*), las practican indebidamente convirtiéndolas en juegos, e imitando a los que los han refutado a ellos refutan a otros, gozando (*khairontes*) como cachorros en tironear y dar dentelladas con argumentos a los que en cualquier momento se les acercan”⁹.

Como puede verse, Platón no concebía un verdadero ejercicio de la filosofía hasta que las pasiones no fueran atemperadas por severos ejercicios éticos y teóricos. Recomendaba, pues, que entre los treinta y los treinta y cinco años, los adultos pudieran dedicarse exclusivamente al estudio de la dialéctica como ejercicio argumentativo. No obstante, sólo a los cincuenta años, un discípulo estaba en condiciones de dedicarse, por primera vez y con solvencia, a la filosofía propiamente dicha: “una vez llegados a los cincuenta de edad, hay que conducir hasta el final a los que hayan salido airosos de las pruebas y se hayan acreditado como los mejores en todo sentido, tanto en los hechos como en las disciplinas científicas, y se les debe forzar a elevar el ojo del alma para mirar hacia lo que proporciona luz a todas las cosas (*tèn tes psychés augèn eis autò apoblépsai tò pási phôs paréchon*) [...] pasando la mayor parte del tiempo con la filosofía (*tò mèn polù pròs philosophía diatribontas*)”¹⁰.

La edad avanzada garantiza, por cierto, la disciplina necesaria en el manejo de los placeres y del pensamiento logológico como para poder

⁹ Platón, *República*, VII, 539b (traducción de Eggers Lan C., Gredos, Madrid, 1992, p. 326).

¹⁰ Platón, *República*, VII, 540a-b (traducción de Eggers Lan C., *op. cit.*, p. 327).

abordar la filosofía más alta. No es ésta, sin embargo, una prerrogativa platónica ni tampoco griega si pensamos, por ejemplo, que en el *Lun yu*, atribuido al Maestro Kong (nombre célebremente transliterado por los jesuitas como Confucius), podemos leer: “El Maestro dijo: «A los quince años, tuve voluntad de aprender. A los treinta, encontré firmeza. A los cuarenta, ya no tuve más dudas. A los cincuenta, conocía el mandato del cielo. A los sesenta, tuve el oído afinado. A mis setenta, sigo los deseos de mi corazón sin exceder la medida»”¹¹. Como puede observarse, el ideal filosófico sólo podía alcanzarse, dentro del marco temporal y espacial de lo que Karl Jaspers ha denominado la “era axial”¹², en la cumbre de una vida dedicada a la disciplina y a la domesticación de las fuerzas propias de la vida juvenil que atentaban contra la especulación teórica y el ejercicio de las cualidades del sabio.

Habiendo establecido esto, un aspecto que resulta de primerísima importancia para la comprensión del fenómeno de la Escuela platónica (aunque, desde luego, este rasgo es común a todas las escuelas antiguas), está determinado por el hecho de que, en ella, además de la disputa por y a través del *lógos*, se buscaba una configuración ética de aquello que los antiguos definían como *khrêsis aphrodisiôn* y que Michel Foucault ha traducido como el “uso de los placeres”¹³. Preferimos, no obstante, la traducción de “práctica ética de los placeres”. No obstante, conscientes del posible anacronismo implicado, diremos que las escuelas antiguas en general y la Academia platónica en particular, propugnaban una disciplina férrea del *deseo* (en tanto una *lógica* que no sólo abarca, por cierto, a la erótica y que escapa a sus determinaciones exclusivamente históricas).

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

¹¹ Confucio, *Lun yu*, II, 4 (seguimos aquí la edición y traducción de Legge, J., *The Four Books*, The Commercial Press, China, 1861 a la cual hemos modificado sensiblemente en adherencia al original chino y tomando en cuenta los estudios especializados sobre este fragmento en cuestión).

¹² Jaspers, K., *The Origin and Goal of History*, Yale University Press, New Haven – London, 1953, pp. 1-21.

¹³ Foucault, M., *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984, p. 47 y ss.

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 (*philían*) más firme porque han logrado compartir hijos más bellos e inmortales¹⁴.

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 al deseo bajo una ascética *necesaria* para el acceso a la *theoría* en el marco de una erótica masculina que, a todas luces, encuentra el placer en su *disociación* del coito (entrevisto como el real *imposible* de un cuerpo inapropiable). Con todo, esto es sólo la mitad del problema y, por ello mismo, podemos entrever ciertos límites de la historia de la sexualidad llevada adelante por Foucault.

No sólo hay aquí una tesis radical sobre la imposibilidad metafísica del contacto físico como real del placer (nunca explicada por Foucault) 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 Escuela, diría Platón, obteniendo el corolario de que el placer amoroso se realiza sólo en el acceso a la esfera inhumana de la teoría.

Esto implica que la Escuela platónica toma la forma de una contra-comunidad 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, 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. Un sueño filosófico: liquidar, al menos en el espacio restringido de la Escuela, el principio de la reproducción humana y la base de la *societas*. Y,

¹⁴ Platón, *Banquete*, 209c (seguimos aquí la traducción de Juliá, V., *Banquete*, Losada, Buenos Aires, 2004, p. 110).

cuando la reproducción resulta inevitable, entonces, gobernarla según los designios de una eugenesia de la cual hemos tratado en otra parte¹⁵.

La imposibilidad del goce de la apropiación del cuerpo del otro define una domesticación del deseo con vistas a la contemplación teórica cuyo secreto fin conlleva, si es llevada hasta sus últimas consecuencias, a una desarticulación, en el interior de la Escuela (vale decir, en el ideal de la vida más elevada), o también a una deconstrucción radical de la estructura de la reproducción biológica del cuerpo político. 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.

Lacan lector kantiano de Sade: el régimen moderno del deseo

Ya lo ha dicho Lacan: en los tiempos que son los nuestros, el deseo 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. Antes de poder comenzar a entrever los alcances de la intuición lacaniana y poder desarrollarla, debemos despejar un malentendido ampliamente expandido y según el cual, para Lacan, Sade representaría algo así como “la subversión de ley kantiana”¹⁶.

En realidad, una lectura más atenta, muestra lo opuesto: la verdadera “subversión” es la que realiza Kant 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]*”¹⁷. Debemos medir apropiadamente esta aparente paradoja: ¿cómo podría el *boudoir* sadiano ser la realización plena, en otros términos, la verdad del imperativo categórico?

¹⁵ Me permito reenviar a Ludueña Romandini, F., *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Miño y Dávila editores, Madrid-Buenos Aires, 2010.

¹⁶ El expediente es numeroso en este punto pero baste recordar su última aparición en la lectura de Agamben, G., *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer II*, 5, Bollati Boringhieri editore, Torino, 2012, p. 135.

¹⁷ Lacan, J., “Kant avec Sade”, *op. cit.* pp. 765-766: “*La Philosophie dans le boudoir* vient huit ans après la *Critique de la raison pratique*. Si, après avoir vu qu'elle s'y accorde, nous démontrons qu'elle la complète, nous dirons qu'elle donne la vérité de la *Critique*”.

El Seminario, en su forma del año 1959-1960, nos ofrece algunas pistas de enorme valor. Lacan sostendrá, en efecto, la correlación, hoy completamente olvidada, entre la ética y la cosmología. De hecho, “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 terrestre”¹⁸. El ascenso celestial de la física moderna sólo 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 [...] bajo la forma de la física newtoniana”¹⁹. Es sólo con esta hipótesis que se puede comprender el desmesurado gesto kantiano que no es otra cosa que intentar construir una ética a la altura de un universo newtoniano. Las influencias teológicas sobre la ética kantiana, del todo conscientes en su autor y, hoy en día, corrientemente denunciadas tienen su origen, en primer lugar, en los ligámenes teológicos del sistema newtoniano. En cualquiera de los dos casos, la denuncia empalidece ante el gesto heroico, fuera de toda medida, que acomete Kant: proponer la única ética posible para los tiempos de un universo newtoniano²⁰.

Kant fue sensible al desafío que presentaba el nuevo universo newtoniano: la filosofía debía enfrentarse a él exitosamente o su declive sería inexorable (y, junto con ella, la esperanza de una sociedad tolerable). Su

¹⁸ Lacan, J., *El Seminario: La Ética del Psicoanálisis 1959-1960*, Paidós, Buenos Aires, 2009, pp. 93-94.

¹⁹ *Ibid.*, p. 95.

²⁰ Basta observar el tipo de ética que proponen quienes denuncian el “teologismo” kantiano en la actualidad para persuadirse de cuán por debajo se encuentran de la materia del problema que pretendía resolver Kant. Ciertamente, es mucho más sencillo denunciar que recoger el guante de un desafío que nadie se atreve a acometer. Por cierto, la denuncia de “teologismo”, tan en boga hoy, no es más que una variante de la otrora acusación de “legalismo”. En uno u otro caso, y más allá de las loables intenciones que sirven de motor, se ha avanzado muy poco en los problemas esenciales con estos supuestos “desenmascaramientos” que no son realmente tales pues Kant no resulta precisamente esotérico en estas materias.

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. Sin embargo, 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 naturaleza²¹. 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 müssen*) 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 conocimiento (que en este caso es una razón pura práctica) con el sentimiento de placer (*Lust*) o displacer (*Unlust*)”²².

²¹ Sobre este problema, cf. el importante comentario de Paton, H. J. *The Categorical Imperative*, Hutchinson, London, 1946, pp. 146-164. Sobre la ética kantiana en el caso particular de *La Crítica de la Razón Práctica*, cf. White Beck, L., *A Commentary to Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.

²² Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica / Kritik der praktischen Vernunft*, I, 3 (seguimos aquí la exquisita edición y traducción de Granja Castro, D. M., Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 86).

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 sólo puede llevarse adelante a costa de un afecto en particular que es el grado máximo del displacer. Sólo el *dolor* puede ser la instancia donde la ley impersonal de la naturaleza se haga *eficaz* en un sujeto parlante.

Si alguna reflexión teológica resulta oportuna, es en este momento. Como hemos dicho, el teologismo kantiano importa muy poco a la hora de la resolución de los problemas esenciales. Sin embargo, el régimen del deseo que articula Kant en la cúspide del newtonismo triunfante había sido gestado hace siglos. Sin embargo, sólo en la época de Kant se dieron las condiciones necesarias para apreciar su envergadura y su justa medida. Es más, sólo en el tiempo del esplendor newtoniano se pudo finalmente transformar, una figura milenaria, en el paradigma más acabado del régimen del deseo moderno: me refiero, específicamente, a la Encarnación y la Pasión²³ 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*)” insta un nuevo régimen del deseo en Occidente²⁴. De ahora en más, carne y lenguaje son una misma entidad y el deseo no podrá *decirse* sino con el cuerpo (el síntoma) y el cuerpo no podrá *sentir* sino bajo la forma del lenguaje. Por lo tanto, no es extraño que una facción 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

²³ Sobre el problema de la “pasión” de Jesús mesías, cf. el importantísimo artículo de Cocchia, E., “Il canone delle passioni. La passione de Cristo dall’antichità al medioevo” en Nagy, P. – Boquet, D. (comp.) *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Beauchesne, Paris, 2009, pp. 123-161.

²⁴ *Evangelio según Juan*, I, 14.

con una caña. Y habían quienes le golpeaban diciendo: «Este es el homenaje que rendimos al Hijo de Dios (*taúte tê timê timésomen tôn niòn toú Theoú*)» [...] Mas él callaba como si no sintiera dolor alguno (*hos medèn pónon ékhon*)²⁵.

En este sentido, Cristo fue entregado a “un duro suplicio (*supplicium*)”²⁶ 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 suerte²⁷. 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 resucitados²⁸.

²⁵ *Evangelio de Pedro* III, 9 y IV, 10 (según la edición y traducción de Santos Otero, A., *Los Evangelios Apócrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006, pp. 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. En este sentido, cf. Coppens, J., *Le messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus*, Duculot, Gembloux, 1974.

²⁶ *Epistola Pontii Pilati quam scribit ad romanum imperatorem de Domino Nostro Iesu Christo* en Santos Otero, A., *op. cit.* p. 466: “De Iesu Christo, quem tibi plane postremis meis declaraveram, nutu tandem populi acerbum me quasi invito et subtime suplicium sumptum est”.

²⁷ Kant, I., *Werke in zwölf Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, Band 8: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p. 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, cf. Unna, Y., “Kants Answers to the Casuistical Questions Concerning Self-Disembodiment” en *Kant Studien* 94/4, 2006, pp. 454-473.

²⁸ La tradición es temprana sobre todo en los medios influidos por el gnosticismo. Cf. *El Evangelio de Tomás*, 106 (en Santos Otero, A., *op. cit.* p. 704). En este sentido, resulta fun-

El Mesías, entonces, sólo 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 apática (o, en el mejor de los casos, con un deseo sexual abolido y sólo dirigido a la contemplación de Dios). En este sentido, si Cristo es llamado “ley viviente” (*nómos émpsychos*)²⁹ esto se debe, precisamente, a que la ley sólo puede manifestarse ahora dentro de la carne transfigurada. En efecto, las pasiones (*pathémata*) y la carne (*sárx*)³⁰ 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 mundo³¹.

damental atender al cuerpo del Cristo resucitado pues es el paradigma de todo cuerpo resucitado futuro. En este sentido, cf. Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon / De divisiones naturae libri quinque (Patrologia Latina, 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 en el *De Genesi ad litteram libri duodecim*, 35 (*Patrologia Latina, op. cit.* 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 spiritale receperit Angelis adequata, perfectum habebit naturae suae modum, obediens et imperans, vivificata et vivificans, tam ineffabili facilitate, ut sit ei gloriae quod sarcinae fuit”.

²⁹ Clemente de Alejandría, *Stromata* II, 18, I, 4 (edición: Dindorf, G., *Clementis Alexandrini opera*, E Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1869, vol. 2, p. 156).

³⁰ Cf. *Epístola a los Gálatas*, 5, 24: “pues los que son de Cristo Jesús, han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias (*epithumíai*)”.

³¹ 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 Bowersock, G.W. *Martyrdom & Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 59-74.

Desde esta perspectiva, sería sugerente leer el “suplicio de Damiens” en la obertura de *Vigilar y Castigar* de Michel Foucault³²: no sólo 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 ha influido el pensamiento de Foucault³³.

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”³⁴. La presencia constante de Bataille en la filosofía de Foucault hace que Damiens no sea sólo 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 contra del 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 sexualidad³⁵. Sin embargo, el deseo sadiano no es simplemente la realización, en negativo, del deseo cristiano. Al contrario, es su cumplimiento más logrado. 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?

³² Foucault, M., *Surveiller et Punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975, pp. 9-11.

³³ La seducción del dispositivo sacrificial ha estado presente, aún 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, Penchaszadech, A. P., *Hospitalidad y política. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*, Eudeba, Buenos Aires, 2013.

³⁴ Bataille, G., *Théorie de la Religion en Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1976, tomo VII, pp. 317-318.

³⁵ Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola*, Éditions du Seuil, Paris, 1971.

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”³⁶. 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*)”³⁷. 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 su deseo. Nacer, desde este punto de vista, es ya *padecer* 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 político en su conjunto trabajará como fundamento del poder constituyente.

La igualdad frente a una ley que se manifiesta en todos los cuerpos y que los hace vivir juntos en un “cuerpo político” desempeña un rol fun-

³⁶ Lacan, J., “Kant avec Sade”, *op. cit.* p. 783.

³⁷ Dippel, H. (ed.) *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*, Walter de Gruyter, Berlin, 2010, p. 29. Esta Declaración ha sido normalmente 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 recordados: Marx, K., “Zur Judenfrage” en *Werke*, Dietz-Verlag, Berlin, 1956, Band 1, pp. 347-371 y Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, The World Publishing Company, Cleveland - New York, 1958, pp. 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.

damental 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” Marqués³⁸. Tomaremos en cuenta, particularmente, el 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 sólo 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” el cual, entregándose a la voluptuosidad, “puede llegar a sembrar algunas rosas sobre las espinas de la vida”³⁹. 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. Por ello mismo, lejos de revertir la ética kantiana, esta propuesta es, al contrario, su máxima realización.

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 nuevo: la Revolución. Esta nueva palabra-amo señala su novedad radical y Sade recuerda la Declaración: “todos los hombres han nacido libres, todos son iguales de derecho”⁴⁰. Para el Marqués, sólo se trata de extraer las impen-

³⁸ Sade, Marquis de, *La philosophie dans le boudoir* en *L'Oeuvre du Marquis de Sade*, Bibliothèque des curieux, Paris, 1909, pp. 153 y ss. [para las traducciones de las citas, seguiremos la siguiente edición: Marqués de Sade, *La filosofía en el tocador*, traducción de Pochtar, R., Tusquets, Barcelona, 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: Pauvert, J., *Sade vivant*, 3 vols, Robert Laffont, Paris, 1986-1990 y Lever, M., *Donatien Alphonse François, marquis de Sade*, Éditions Fayard, Paris, 1991.

³⁹ Marqués de Sade, *op. cit.* p. 12.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 151.

sadas consecuencias contenidas en esas líneas⁴¹. 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 Revolución⁴².

De allí que Sade recomiende que se erijan “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 sufrido”⁴³. 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.

⁴¹ ¿Debemos leer en estos propósitos un intento por desacreditar los “inmortales principios del 89”? Así lo entiende Klossowski, P., *Sade mon prochain*, Éditions du Seuil, Paris, 1967 (1947^a), p. 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” (Cf. Lacan, J. *Écrits*, op. cit. p. 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.

⁴² 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 importante subrayarlo, estos autores fueron los primeros en acercarse a Kant y Sade. Es muy probable que Lacan, aunque no los cita, haya tenido conocimiento de su obra. Cf. Horkheimer, M. - Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 1944, p. 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 in einem härteren Götzen wiederkehrt, so der alte bürgerliche Nachtwächterstaat in der Gewalt des faschistischen Kollektivs”.

⁴³ Marqués de Sade, op. cit. p. 149.

Por cierto, este consejo no sólo es sexual sino que, por ser jurídico, también es explícitamente político. Sade es consciente de que 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 asegura tan complacientemente todos los medios para su concupiscencia”⁴⁴. Por lo tanto, la sexualidad no es sólo un asunto privado sino una cuestión de *política 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 su deseos y órdenes, y esto durante seis meses”⁴⁵.

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 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 sus

⁴⁴ Ibid., p. 150.

⁴⁵ Citado en Deleuze, G., *op. cit.* p. 143.

piro melancólico ante el espectáculo del cosmos moderno: “me asfixiaba en el universo, habría querido lanzarme al infinito”⁴⁶.

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 sólo pertenecen al cuerpo soberano del Estado: “todos son hijos de la madre patria” y, como establece la *Declaración*, “desde el nacimiento sólo de ella han de esperarlo todo”⁴⁷. 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 Otro⁴⁸. 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 bienes⁴⁹ (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 importancia⁵⁰. Sade, con su extrema

⁴⁶ Rousseau, J.-J., “Quatre lettres à M. le Président de Malesherbes” en *Oeuvres*, tomo 15, Deterville, Paris, 1815, pp. 20-21. También la crítica ha establecido alguna relación posible entre Sade y Spinoza; sobre el particular, cf. las lúcidas páginas de Abdo Férrez, C., *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Gorla, Buenos Aires, 2013, pp. 240-256. Por lo demás, sobre el problema del deseo y de la sexualidad en Spinoza cf. los fundamentales estudios incluidos en Tatián, D. (comp.), *Spinoza. Tercer Coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007.

⁴⁷ Marqués de Sade, *op. cit.* p. 155.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁹ Dippel, H., *op. cit.* p. 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”.

⁵⁰ Frente a una realidad que la filosofía no ha tenido aún el coraje de encarar apropiadamente, debemos destacar el fundamental libro de Coccia, E., *Le bien dans les choses*, Payot, Paris, 2013.

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”⁵¹. Al mismo tiempo, no hay ni bien ni mal por fuera del circuito de los intercambios comerciales y la economía y la ciencia jurídica son las nuevas disciplinas de la ética.

Por esta razón, la “ley viva” de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, encuentra en la “moneda viva” su perfecta contrapartida⁵². 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?”⁵³ 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”⁵⁴. En suma, algo así como un “derecho a la vida” no tiene ningún sentido en un universo para el cual la vida humana es una accidente prescindible. Si no se vulnera ningún derecho al matar, entonces, el éxtasis extremo de

⁵¹ Marqués de Sade, *op. cit.* p. 157 nota 1.

⁵² Para un análisis de este concepto, cf. el formidable ensayo de Klossowski, P., *La monnaie vivante*, Rivages, Paris, 1997. Resulta interesante comparar, en este sentido, el concepto de “esclava industrial” de Klossowski y el de la “prostituta-mercancía” de Benjamin. Cf. Benjamin, W., “Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts” en *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985, vol. V/1, p. 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 resulta fundamental remitirse a Bisset, E., *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Eduvim, Villa María, 2012, pp. 123-153.

⁵³ Marqués de Sade, *op. cit.* p. 167.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 168.

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”⁵⁵ y donde, el suicidio, es una virtud republicana⁵⁶.

Como consecuencia de todo lo dicho, la sodomía tampoco debe estar castigada: “es absolutamente indiferente gozar con una muchacha o de un muchacho”⁵⁷. Lo decisivo, en cualquier caso, es eliminar al amor de la escena erótica⁵⁸. 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”⁵⁹. Desde esta perspectiva no podríamos imaginar una inversión más radical del régimen antiguo del deseo. Si lo 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, los modernos suprimirán el amor como condición de la puesta en acto del deseo sexual en tanto derecho político 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 autodestructora⁶⁰: los más grandes teóricos del exceso y de la transgresión han escrito páginas insuperables aunque no por ello menos problemáticas⁶¹.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 174.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁸ Único punto en el que Sade se aleja verdaderamente del cristianismo ortodoxo para acercarse, quizá, al gnosticismo de Carpócrates como querría Klossowski.

⁵⁹ Marqués de Sade, *op. cit.* p. 116 donde también leemos: “repito: divertíos, pero no améis; tampoco os preocupéis por ser amadas: lo que importa no es extenuarse en lamentaciones, en suspiros, en miradas, en mensajes dulces; lo que importa es follarse, multiplicar y cambiar a menudo los folladores”.

⁶⁰ De hecho, Blanchot ha señalado cómo, la “alegría sadiana”, termina autodestructivamente anulando su propia causa. Cf. Blanchot, M., “La raison de Sade” en *Id. Lautreamont et Sade*, Éditions de Minuit, Paris, pp. 17-49.

⁶¹ En este sentido, Lacan no coincidía con la posición de Bataille: cf. Lacan, J., *La Ética del psicoanálisis*, *op. cit.* p. 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 Gallop, J., *Intersections. A Reading of Sade with Bataille, Blanchot and Klossowski*, University of Nebraska Press, Nebraska, 1981.

A pesar de un interregno novelesco propio de la burguesía decimonónica, hoy completamente extinguida, el terreno ha quedado despejado para el libre ejercicio inconsciente del deseo sádico en escala planetaria. Todavía algunas contradicciones permanecen y las viejas ataduras de la religión, como diría Sade, retornan. Sin embargo, la geografía de un deseo extremo y, a la vez, apático, se revela como el derrotero ineluctable para las sociedades globales, libres y republicanas de las cuales, para el escándalo de muchos, Sade ha sido su mejor profeta.

Por ello, cuando algunos se preguntan por qué duele el amor, la respuesta no habrá de encontrarse solamente en la sociología de la vida erótica contemporánea⁶² sino que ese dolor, no sentimental sino *literal*, se encuentra en la estructura misma de la ontología moderna de un deseo sin amor. En el régimen sadiano que la Modernidad ha inaugurado para nosotros, lo que duele no es el amor sino la incesante satisfacción del deseo en unos cuerpos que son, por ello mismo, la moneda viva de intercambio en una conjunción imposible de los sexos.

Foucault, nuestro prójimo

La obra del Marqués de Sade atraviesa completamente toda la producción escrita de Michel Foucault⁶³. Fue también una figura esencial a lo

⁶² De allí la insuficiencia de los (por lo demás fundamentales) estudios como el de Illouz, E., *Warum Liebe weh tut: Eine soziologische Erklärung*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2011 que aún descansa 1)- sobre el presupuesto de que el amor es un dato descontado del problema de la erótica contemporánea y del cual sólo habría que determinar su sociología más actual (cuando, desde nuestro punto de vista, es exactamente lo contrario) y 2)- sobre el prejuicio de que es posible aislar el problema humano del amor de todos los contextos cosmológicos y normativos que definen la estructura del deseo moderno o pre-moderno (aunque, irónicamente, el libro presente como epígrafe una cita de Ovidio).

⁶³ 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*. Cf. Le Brun, A., *Soudain un bloc d'abîme, Sade*, Gallimard, Paris, 1993, p. 14.

largo de todo el recorrido de su vida⁶⁴. Por un lado, Foucault tuvo, evidentemente, un conocimiento inmediato del texto de Lacan sobre Sade⁶⁵. 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”⁶⁶.

Asimismo, hacia finales de 1972 declaraba: “es 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”⁶⁷. 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 concurrente⁶⁸.

⁶⁴ 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 la sexualidad de Foucault (o, mejor dicho, lo que él nos ha transmitido sobre sus experiencias) 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.

⁶⁵ El texto de Lacan había sido publicado, por primera vez, en la revista *Critique* en abril de 1963, n° 191. Foucault publicó un texto sobre Bataille en la misma revista hacia finales del año 1963: cf. Foucault, M., “Préface à la transgression”, *Critique*, n° 195-196 (agosto-septiembre de 1963), pp. 751-769 hoy incluido en Foucault M., *Dits et Écrits, 2 vols, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange*, Gallimard, Paris, 2001, volumen 1, pp. 261-278 (en la p. 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).

⁶⁶ Foucault M., “Le langage à l’infini” en *Dits et Écrits, op. cit.* vol. I, p. 284.

⁶⁷ Foucault, M., “Le problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli” en *Dits et Écrits, op. cit.* vol. I, p. 1243.

⁶⁸ Sobre el particular, cf. Eribon, D., *Réflexions sur la question gay*, Fayard, Paris, 1999, pp. 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

En efecto, a través de esta “subcultura S/M” Foucault se transformaba en un heredero de Sade capaz de llevar adelante el nuevo régimen del deseo moderno en una de sus formas más consecuentes. En este sentido, su crítica a Sade, que coincide con su frecuentación de los circuitos S/M norteamericanos, no debe entenderse más que como un modo de acentuar las idiosincrasias de su experiencia con dicho deseo. Si Foucault llega a proponer la necesidad de “salir del erotismo sadiano”⁶⁹ es porque lo encuentra, aún, demasiado cercano de 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 Damiens (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” lo conduciría a Foucault a sumergirse aún más en el mundo del S/M, realización plena 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”⁷⁰. Al contrario, el objetivo, según Foucault, consistía en dessexualizar los placeres, esto es, que el placer físico pudiese ser obtenido, también, “utilizando partes bizarras de nuestro cuerpo, en situaciones muy inhabituales”⁷¹. Es decir, Foucault proponía ampliar el horizonte del placer S/M para que éste no fuera meramente una prolongación del placer sexual.

estas prácticas en Francia (aunque, probablemente, las fechas resulten bastante coincidentes). Sobre el S/M en la cultura gay-lésbica estadounidense, cf. Weinberg Th. y Kamel, L. (comps.), *S and M: Studies in Sado-masochism*, Prometheus Books, Buffalo, 1983; Mains, G., *Urban Aborigines: A Celebration of Leathersexuality*, Gay Sunshine Press, San Francisco, 1984; Thompson, M. (comp.) *Leatherfolk: Radical Sex, People, Politics and Practice*, Alyson Publications, Boston, 1991. Sobre Foucault y, el S/M y sus vinculaciones teóricas con el psicoanálisis freudiano, cf. Bersani, Leo, *Homos*, Harvard University Press, Massachusetts, 1995, pp. 77-112. Más recientemente, hay que referirse al ensayo (que adopta una perspectiva diferente de la seguida en este texto) de Rubin, G., “Sites, Settlements, and Urban Sex: Archaeology and The Study of Gay Leathermen in San Francisco 1955-1995”, en Schmidt, R. y Voss, B. (comps.), *Archaeologies of Sexuality*, Routledge, London, 2000, pp. 62-88.

⁶⁹ Foucault, M., “Sade, sergent du sexe” en *Dits et Écrits, op. cit.*, vol. I, pp. 1689-1690.

⁷⁰ Foucault, M., “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité” en *Dits et Écrits, op. cit.*, vol. II, p. 1556.

⁷¹ *Ibid.*, p. 1557.

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”⁷². 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”⁷³. Al mismo tiempo, todo el conjunto, sugestivamente, se rige, como dice Foucault, “por un acuerdo explícito o tácito que define ciertas fronteras”⁷⁴; en otras palabras, un *contrato* informal (pero no por ellos menos determinante).

Por lo tanto, en un extraño circunloquio, 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”⁷⁵. Como puede comprobarse, nunca Sade dijo otra cosa, sobre todo en lo concerniente a la *mediación teatral*, absolutamente necesaria, que él mismo 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”⁷⁶. Según el camino que hemos seguido en este ensayo, esta deriva no debería sorprendernos. Sin embargo, se presenta ante nosotros una perspectiva epocal de la filosofía que no puede

⁷² Ibid., p. 1561.

⁷³ Ibid., p. 1562.

⁷⁴ Ibid. p. 1562.

⁷⁵ Ibid., p. 1562.

⁷⁶ Milner, J.-C., *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*, Manantial, Buenos Aires, 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).

ser ignorada. La filosofía comenzó no sólo como una actividad logológica sino también, se ha dicho, como una ética. Habría que precisar más aún este concepto para manifestar que se trató, aunque esto no sea grato para los cultores contemporáneos de lo antiguo, de una estricta disciplina de los afectos, acaso de las más exigentes que hayan existido en Occidente.

La sexuación y la sexualidad fueron preocupaciones centrales de la filosofía desde su nacimiento y, no sería aventurado decir que una de sus secretas aspiraciones ha consistido en pretender un dominio sobre ambas esferas. La erótica debía ser objeto privilegiado de la atención de los filósofos pues, sólo de una correcta atléctica del deseo, 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 (finalmente, ¿qué es el amor sino una fuerza cósmica?). Por ello, para buena parte de los antiguos, no podía haber relación sexual.

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 hizo lo suyo para *transfigurar* (y no simplemente secularizar) este deseo en el régimen más propio del placer hipermoderno. Por cierto, la articulación fue posible gracias a la ambición filosófica más pretérita: configurar una ética a la altura de los cambios que introdujo la ciencia moderna creando un cosmos infinito y hostil al hombre. Desde esta perspectiva, Kant (un filósofo normalmente tan identificado con la antropología y acusado de antropocéntrico) realizó un esfuerzo anti-antropológico 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 sólo una más. En cierto sentido, en el mismo acto de su fundación, la filosofía moderna liquidó al hombre que pretendía proteger bajo los ropajes del sujeto trascendental. El dolor devenido ley es la única pasión que hoy el hombre puede tolerar (más aún cuando el amor ha sido dejado fuera de juego) para imaginar que vive más allá de su reducción matemática.

La filosofía moderna recorrió, desde su alba ilustrada, varias estaciones desde el *boudoir* sadiano inaugural, el cual, por otra parte, ya no existe más. Ha sido reemplazado por las mazmorras presididas por las cruces de San Andrés y es allí donde hoy se juega el sentido último del deseo de Occidente, si hemos de creerle a Foucault. Su estatuto filosófico, en este sentido, es de la máxima pregnancia respecto de este punto. En la figura de Foucault (no, desde luego, en su persona) se ha jugado un cierto destino epocal de la filosofía. Si la *philia* de los orígenes se postuló, triunfante y no menos altiva, como una contra-comunidad de los deseos al servicio de las esferas celestes, en sus postrimerías, la filosofía puede mostrarse, exhausta, cediendo ante un poder al que ya no puede realmente constatar sino bajo la forma de su repetición como espectáculo⁷⁷.

La filosofía comenzó contemplando al Bien como trascendente y finaliza siendo testigo del éxtasis de un deseo que ya no es sino ansia de supresión ante un cosmos inaudito y un mundo en el que ya no encuentra su lugar. Tuvo esperanzas en la Revolución (también Foucault, por cierto, con mayo del '68, con la revolución iraní) y decidió remitirse, ante los reiterados fracasos, a la aceptación de la contemplación escenificada del Poder como tecnología del suplicio (invertido) sobre el cuerpo en tanto último recurso de subsistencia. El secreto de la “resistencia” al Poder se juega, en Foucault, no sólo en la labor de la crítica (sabemos la importancia que esta última revestía para el filósofo francés) o en las acciones de contra-poder sino también, y paradójicamente, en la teatralización gozosa del Mal⁷⁸ como inversión contractual de todos los principios que se suponían defender.

Sin embargo, una ciencia surgida a principios del siglo XX, prometió una liberación del deseo sádico: el psicoanálisis freudiano sentó las bases de esa seductora promesa que fue llevada, hasta sus últimas consecuencias,

⁷⁷ No resulta casual, por cierto, que al mismo tiempo que Foucault se consagra a las prácticas S/M, se interese por la problemática de la sexualidad antigua bajo la forma del “cuidado de sí” enunciando un régimen arqueológico del deseo al que, con toda razón, juzgaba impropio retornar.

⁷⁸ Este es un aspecto de la conceptualización “inmanentista” del poder en Foucault que bien podría ser asimilado, siguiendo el espíritu de Klossowski, a una tendencia “filológica” inadvertida en las teorizaciones del primero. Este aspecto, de sumo interés, merecería un desarrollo pormenorizado que no es posible realizar aquí.

por Lacan mediando el siglo. Muy cierto resulta que Lacan le dio un derecho de ciudadanía completamente nuevo a las perversiones al asegurar que son ellas las que, “en el ser humano, resisten a toda normalización”⁷⁹. Al mismo tiempo, no deja dudas respecto de su diagnóstico del sadismo (que no es extrapolable, de ningún modo, a las otras “perversiones”): “esta ley moral, todo bien mirado, no es más que el deseo en estado puro [...] y lo digo muy claro, desemboca no sólo en el rechazo del objeto patológico, sino también en su sacrificio y su asesinato. Por eso escribí *Kant son Sade*”⁸⁰.

Sin duda, algunas interpretaciones de su “Kant son Sade” se habían propagado que no satisfacían a Lacan quien, por ello, enuncia un “malentendido” que pretende disipar: esto es, el que sostenía que “[el sadismo] sería recomendable [...] en lo concerniente al campo de la ética”⁸¹. Por esta razón, “para nada hay que ocultar la faz realista de las atrocidades de Sade”⁸². Debido a estas razones, el desafío lacaniano, bien entendido, es doble: por un lado, propone la posibilidad de desanudar, sin por ello *normalizarlo*, el lazo que une el deseo al sadismo (promoviendo el ocaso de la filosofía) pero, al mismo tiempo, sin renunciar a la ciencia moderna y al sujeto que esta comporta (incluidas, ciertamente, las libertades formales atribuibles al evento de 1789).

No hace falta más que remitirse a la primera lección dada por Lacan cuando trasladó su seminario a la *École Normale Supérieure*: “es impensable que el psicoanálisis como práctica, que el inconsciente, el de Freud, como descubrimiento, hubiesen tenido lugar antes del nacimiento en el siglo que ha sido llamado el siglo del genio, el XVII, de la ciencia”⁸³. O también: “el sujeto [del psicoanálisis] que considero como un correlato esencial de la ciencia”⁸⁴. De este modo, Lacan propone desandar el cami-

⁷⁹ Lacan, J., *Le Séminaire: Le désir et son interprétation, 1958-1959*, Editions de la Martinière, Paris, 2013, p. 571.

⁸⁰ Lacan, J., *El Seminario: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964*, Paidós, Buenos Aires, 1992, p. 283.

⁸¹ Lacan, J., *La ética del psicoanálisis, op. cit.*, p. 231.

⁸² *Ibid.*, p. 241.

⁸³ Lacan, J., “La science et la vérité” en *Écrits, op. cit.* p. 857.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 856.

no por el que Kant y Sade transfiguraron la ley del deseo en deseo de la Ley como moneda viviente. Propone, nada menos, que desactivar las fuerzas del suplicio pero con la estricta exigencia de mantener al sujeto moderno en su correspondencia con la ciencia galileano-newtoniana.

La inaudita propuesta lacaniana consiste, pues, en mostrar otro camino posible para un sujeto, completamente moderno, sin nostalgia de una antigüedad sin retorno, y en correspondencia con los desafíos de la ciencia física matematizable. Una tentativa de este género, evidentemente, sólo podía hacerse en nombre de la *antifilosofía*⁸⁵. ¿Ha tenido éxito? Podemos, al menos sostener que, a juzgar por los numerosos ataques que ha sufrido el psicoanálisis desde entonces, su accionar no ha sido vano. La supervivencia de su legado, algo mucho más complicado, debe ser materia de otra indagación puesto que es algo que no está asegurado en absoluto.

Los psicoanalistas, por supuesto, serán quienes deberán dar cuenta de esta problemática. Mientras tanto, la filosofía debe aún salir de su atolladero. Un cambio antropotecnológico incesante y arrollador está sufriendo el globo y la especie llamada humana desde el advenimiento de la ciencia moderna. Entretanto, la filosofía, salvo rarísimas (aunque ineludibles) excepciones, ha perdido sucesivamente, un *lugar* de ejercicio (la esperanza universitaria siempre ha sido inestable), un *ética del deseo* a la altura de los tiempos presentes y, finalmente, ha abandonado su último bastión al dejar caer el objetivo de una *teoría* como horizonte último.

¿Deberá pues resignarse a la antifilosofía y ceder sus más inveterados objetos y sus lugares o bien, todavía, un último gesto es posible para volver a la palestra? No es casual que esta pregunta se torne particularmente acuciante en el momento en que se puede hablar de un “fin de la metafísica”.

⁸⁵ De allí que no puedan aproximarse la filosofía y el psicoanálisis sin tomar en cuenta el problema de la antifilosofía. Las enormes diferencias que existen (tanto para Lacan como para los historiadores de la filosofía) entre el psicoanálisis y las prácticas de las escuelas antiguas hacen difícil, sino imposible, acomunarlos. La filiación puede parecer común (y a los ojos de Foucault no era algo menor) pero las diferencias de objetivos y, sobre todo, las cosmologías que sustentan a una y otra experiencia son totalmente disímiles. Por ello, no podemos compartir, en este punto, el diagnóstico favorable y, en gran medida, continuista postulado en el bello libro de Allouch, J., *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse a Michel Foucault*, EPEL, Paris, 2007.

sica”, el cual, según parece, también tiene su correlato en un nuevo régimen del deseo contemporáneo. Si una filosofía post-metafísica es aún posible, entonces, deberá medirse, decisivamente, con un régimen de los deseos completamente nuevo y por venir.