



Colección Filosofía y Teoría Políticas

dirigida por Fabián Ludueña Romandini



*La pregunta por el sentido de la política,
su alcance, su tradición y sus posibilidades
ha sido fundamental en las más diversas culturas.*

*La presente colección busca interrogarse sobre
el fenómeno de lo político atendiendo a
la pluralidad de perspectivas históricas y escuelas
teóricas. En igual medida, la política se encuentra
en asiduo contacto con otros saberes y prácticas
de cuya variedad también se querrá dar cuenta.*

*En la línea del legado de Hannah Arendt,
se trata de que los libros vayan tejiendo la trama
de investigaciones que, al mismo tiempo,
permita pensar en un nuevo mundo público común
frente a los desafíos crecientes de la política global
en el presente siglo.*

Daniela Losiggio y Cecilia Macón
—editoras—

A FECTOS POLÍTICOS

Ensayos sobre actualidad

Florencia Abadi
Daniela Losiggio
Fabián Ludueña Romandini
Cecilia Macón
Luciano Nosetto
Mariela Solana
Natalia Taccetta
Diego Tatián
Nayla Luz Vacarezza

MIÑO y DÁVILA
EDITORES

Edición: Primera. Agosto de 2017

ISBN: 978-84-16467-61-7

Código IBIC: HPS - Filosofía social y política

© 2017, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores sl

Armado y composición: Laura Bono

Diseño: Gerardo Miño

Prohibida su reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia, sin la autorización expresa de los editores. Tirada inicial 150 ejes. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

MIÑO y DÁVILA
EDITORES

Página web: www.minoydavila.com

Mail producción: produccion@minoydavila.com

Mail administración: info@minoydavila.com

Dirección: Miño y Dávila s.r.l.
Tacuarí 540. Tel. (+54 11) 4331-1565
(C1071AAL), Buenos Aires, Argentina.

Índice

- 7 **Prólogo**
por *Daniela Losiggio y Cecilia Macón*
- 13 **Eros político: una querrela entre los Antiguos y los Modernos**
por *Fabián Ludueña Romandini*
- 31 **Ansiedad, indignación y felicidad para la emancipación: el camino de Mary Wollstonecraft**
por *Cecilia Macón*
- 51 **Liderazgo, popularidad, emotividad. Evaluación de la hipótesis de un populismo macrista**
por *Luciano Nosetto*
- 71 **Los fetos de otra manera. Reflexiones sobre afectos, aborto y políticas reproductivas a partir de obras de Zaida González y Felipe Rivas San Martín**
por *Nayla Luz Vacarezza*
- 93 **Izquierda y melancolía. O de cómo pensar la acción estético-política**
por *Natalia Taccetta*
- 117 **Entre la nostalgia y la esperanza: afectos, tiempo y política en estudios *queer***
por *Mariela Solana*

- 145 Spinozismo como filosofía de la praxis**
por *Diego Tatián*
- 161 La belleza redimida: una relectura de la
estetización de la política. Propaganda kirchnerista
versus propaganda macrista**
por *Florencia Abadi y Daniela Losiggio*
- 173 Autores**

Prólogo

Daniela Losiggio y Cecilia Macón

Enmarcar un volumen que busca dar cuenta del papel de los afectos en la política y de la política en los afectos obliga a recurrir, tanto a ciertos señalamientos sobre el pasado, como a otros sobre el presente más inmediato. De algún modo en las advertencias que siguen es posible identificar un primer rasgo sustancial de las distintas perspectivas sobre los afectos que recorren estas páginas: la voluntad por extirpar cualquier posibilidad de reduccionismo utópico. Es posible identificar también un segundo rasgo clave de esa voluntad: admitir que las revisiones teóricas que aquí se introducen están estimuladas por lo actual.

Así, el trabajo colectivo que presentamos a continuación bordea la tesis ontológica de la inherencia de los afectos y la política, pero fundamentalmente tiene por origen la relevancia que estos cobraron en la escena pública en los últimos años. El rescate teórico de los afectos, incluyendo los tradicionalmente considerados “negativos”, “tristes” o “dañinos” constituye hoy un pilar para cualquier reflexión sobre la política, especialmente cuando las nuevas derechas abonan sus discursos, ya no solo con un *pathos* destructivo y del odio, sino también con el de la bondad, el cuidado, la alegría, el amor. La actualidad de la vinculación teórica entre afectos y política radica en las interpretaciones que las reflexiones pasadas realizan una y otra vez sobre el presente de una política sumamente “afectivizada”.

Durante la segunda mitad del siglo XX, los afectos fueron desplazados del espacio y los discursos públicos, ya sea porque fueron asociados a la agitación política de los liderazgos totalitarios, o bien porque fueron considerados del orden de lo privado. Y sin embargo, la teoría política moderna –de la que nuestra contemporaneidad no puede dejar de dar cuenta– se funda en la inherencia entre pasiones y política. No solo para el heterodoxo Baruch de Spinoza, sino también en la fundacional teoría del poder de Thomas Hobbes, el problema del régimen político –creado por Razón– está implicado en el caso más general de los afectos. Es conocido que para estos autores los afectos más “positivos” (la esperanza o el deseo de cancelación del miedo) son los que inauguran la civilidad. Pero también resulta inevitable señalar que, en el contractualismo, cierta “negatividad” aparece como activadora de la política. El sufrimiento y el dolor resultan cardinales en las obras de autores como Masoch, Sade y Rousseau (Fabían Ludueña).

Si bien ciertas teorías del orden del siglo XX tomaron distancia –en este punto– de esa matriz común, otras teorías abocadas no solo a la reflexión y el análisis del orden sino también a su anomalía tuvieron que dar cuenta de las pasiones y los afectos para alcanzar el sentido último de la acción política. Quizás ninguna otra corriente con mayor fuerza que el feminismo, incluso en sus orígenes, se ocupó de denunciar que la disociación de afectos y razón supuso –a la par– exclusiones significativas en la administración de los cuerpos. Y es que el rechazo de lo afectivo-emocional –adjudicado al ámbito de lo privado– es idéntico a la exclusión de las mujeres de la esfera pública (Cecilia Macón). Así, los orígenes de los debates generizados implicaron un fuerte cuestionamiento a matrices emocionales que no hacían más que legitimar eficazmente la opresión femenina. También el feminismo de la “segunda ola”, la teoría *queer* y los estudios de Michel Foucault produjeron un aporte central para descubrir hasta qué punto la sexualidad constituyó la materia sustancial para la dominación en las sociedades disciplinarias. Recientemente, y en línea con lo que suele denominarse el “giro afectivo”, el feminismo contemporáneo y la teoría *queer* han comenzado a producir una crítica de sus propias gramáticas. Estas corrientes se ocupan hoy de la reconsideración del rol político de afectos

tradicionalmente rechazados por sus mismas matrices originarias. Y es allí donde la vergüenza y la nostalgia en el movimiento LGBTIQ (Mariela Solana) o la crueldad, rechazada por el feminismo a la hora del debate sobre la legalización del aborto (Nayla Vaca-rezza), comienzan a ser evaluadas a través de un nuevo prisma.

Recordemos aquí que el reciente desarrollo del llamado “giro afectivo” constituye el punto de partida inevitable, pero no por ello falto de problemas, para el rescate del amplio arco de teorías sobre los afectos desplegadas con anterioridad o bajo otros marcos conceptuales. En los últimos años de la década del '90 –como consecuencia de ciertas ramificaciones de teorías feministas sobre las emociones tales como las de Iris Marion Young, Martha Nussbaum o Chantal Mouffe–, y fundamentalmente desde la teoría *queer*, comenzó a desplegarse un marco específico e innovador sobre los afectos. Así, a partir de análisis clave como los de Eve Kosofsky Sedgwick o Patricia Ticineto Clough, resultó central su tematización atendiendo muy especialmente a la herencia spinoziana vía sus marcas sobre la filosofía de Gilles Deleuze. Se intenta así argumentar sobre el modo en que los afectos ponen en cuestión dicotomías clásicas como las que distinguen emociones de razones, cuerpo de mente o acciones de pasiones. No se trata ciertamente de la primera corriente en señalar la posibilidad de jaquear esos binarismos, pero al hacerlo poniendo en un lugar central a los afectos en tanto modos de afectar y ser afectados genera un ámbito de discusión específico. Si bien existen algunas versiones que intentan ver en los afectos entendidos de este modo un punto de partida para un espacio emancipatorio *per se* –como la de Brian Massumi–, lo cierto es que dentro de un amplio arco de perspectivas se trata de encarar una versión crítica sobre ellos. Esto implica hacer de esta dimensión un punto de partida para el análisis político, social y cultural capaz de iluminar bajo nueva luz tanto cuestiones de larga data como otras de surgimiento más reciente. Por lo tanto, aquel momento refundacional sobre este arco de cuestiones, que puede ser identificado con la publicación en 2003 de *Touching Feelings* de Eve Kosofsky Sedgwick, supuso tanto una mirada retrospectiva novedosa sobre teorías anteriores como el señalamiento del modo en que, tal vez

sin un desarrollo sistemático, otras tradiciones teóricas habían discutido la cuestión.

Entrecruzándose en ocasiones con las mencionadas perspectivas, dentro del marxismo del siglo XX, existe cierta posición –informada por el spinozismo, el psicoanálisis y/o las ciencias sociales– que impugna el punto de vista según el cual los afectos aparecen como el límite de la acción o de la razón. Existe un arco que se tensa desde Walter Benjamin a Jacques Rancière, desde Louis Althusser hasta Gilles Deleuze: se trata de una porción relevante de la teoría política que se ha ocupado de devolver a la sensibilidad corporal su sentido pleno. Esta recuperación señala, precisamente, cómo los afectos resultan inescindibles no solo de la ideología sino, de modo más general, de la política *per se*: sus instituciones, sus símbolos, su comunicación, su escenificación (Florencia Abadi y Daniela Losiggio). La reposición de la *aísthesis* toma en cuenta, a su vez, algunos afectos considerados tradicionalmente pasiones y obliga a revisitarlos a la luz de los efectos de transformación que producen. Tal el caso de la melancolía (Natalia Taccetta).

En nuestras lindes se ha desarrollado en los últimos años un spinozismo de izquierda que se ocupa de los afectos colectivos en Latinoamérica y el modo en que ellos aparecen como correlativos a las instituciones del Estado de derecho: la relación entre el deseo de venganza y la justicia retroactiva, la cuestión del Terror de Estado (Diego Tatián).

La preocupación por los afectos públicos y su carácter ontológico no es ajena tampoco a la teoría del populismo. Esta teoría vino a poner en jaque, no solo la crítica a la distinción liberal privado-público, sino también y con fuerte ímpetu la equiparación entre, por un lado, lazo libidinal de pueblo-líder y, por el otro, totalitarismo. Tomando distancia de los liderazgos europeos, la teoría del populismo explora las condiciones efectivas bajo las cuales se construye un proyecto político popular, a través de un lazo afectivo, cuya característica central es la de hacer equivaler lo diverso de modo más o menos continuo. Este aparato teórico ha permitido, durante los últimos años, construir una imagen de la democracia en donde los liderazgos –siempre afectivos– no son necesariamente de derecha. Actualizar estas teorías implica

repensar a qué se refiere hoy el sintagma “populismos de derecha” y si este remite efectivamente a populismos (Luciano Noretto).

El recorrido al que se someterá el lector a lo largo de este volumen tiene una pretensión adicional: mostrar desde distintas perspectivas teóricas el modo en que los afectos se constituyen colectivamente mientras, simultáneamente, ayudan a constituir lo colectivo. Esto no significa por cierto reducir la política al debate sobre los afectos ni extirpar la dimensión íntima en la que ellos suelen encarnar, sino rechazar a través de distintos recorridos conceptuales el supuesto de que las emociones son puramente individuales. Justamente, el modo en que el llamado giro afectivo ha permitido revisitar las distintas teorías sobre los afectos tuvo como impacto central hacer foco en su carácter social. Así es como análisis centrales como los de la antropología –de la mano, por ejemplo, de las investigaciones de Lila Abu-Lughod, donde se ha dado cuenta de la constitución cultural de los afectos– o de la historia –al estilo de Thomas Dixon y su análisis del modo en que los vocablos “emoción”, “pasión” y “sentimientos” se fueron desplegando a través del tiempo– dialogan con la teoría política moderna y la estética generando un arco de argumentos desafiantes para quienes aún prefieren recostarse en la prolija asociación de emoción a interioridad y de lo colectivo a un espacio obligado dogmáticamente a mantener su espanto refractario a cualquier atisbo de emocionalidad.

Es preocupación adicional de estas primeras palabras evitar también la romantización de los afectos por sí mismos, así como la asociación lineal de ciertos afectos al sometimiento y de otros a la emancipación de manera casi mágica –el miedo no siempre somete, la indignación no siempre libera, el amor no siempre expresa cuidado–. Justamente, una de las características más interesantes de las teorías de los afectos es que se ubican siempre en un espacio donde las tramas conceptuales nunca se pretenden generalizaciones definitivas. Se cuelan así en un espacio donde es imposible prescindir del “estudio de caso”, pero donde a la vez esos ejemplos se transforman en armas teóricas por sí mismos. Es que los afectos refieren de algún modo siempre a un desplazamiento, a cierta ambigüedad capaz de iluminar de manera particular y hasta oblicua las reflexiones sobre el poder.

Siendo que este volumen se inserta en una serie de discusiones ya abiertas es importante marcar una serie de precisiones en relación a sus debates colaterales. La primera –que a esta altura debería ser redundante– obliga a señalar que hacer foco en el papel de los afectos en la política no supone reducir la política a los afectos. De hecho, varias de las páginas que siguen se dedican a explorar su relación con otro modo de fundar/pensar la política que, como el orden de lo racional, forma parte también de aquello con lo que se gesta y piensa lo público. En segundo lugar, estamos obligados también a insistir en que la presencia de los afectos o de algunos de ellos de modo específico no está atada a determinadas tradiciones políticas. Hay ciertamente un horizonte afectivo en el llamado a la desobediencia civil del anarquismo así como en la tradición fascista, pero también en los fundamentos del *New Deal*, en la felicidad macrista, en el sentimiento peronista o en la idea misma de florecimiento individual liberal.

Este libro nació de la necesidad de que la reflexión sobre los afectos políticos exceda las matrices conceptuales del llamado giro afectivo, punto de partida crítico para nuestros procesos de investigación de los últimos años. Es por ello que hemos convocado teóricos que no necesariamente se inscriben en esa perspectiva teórica, pero que sin dudas –a veces sin saberlo– vienen trabajando la cuestión con armas teóricas alternativas. Esa suerte de colisión conceptual donde no necesariamente se comparte un mismo vocabulario constituye la trama desde donde se han decidido presentar estas páginas. Y es justamente por esta posibilidad de construir un volumen plagado de disputas cruzadas que deseamos agradecer de manera muy especial a cada uno de los autores y autoras de los textos que siguen.

Eros político: una querrela entre los Antiguos y los Modernos

Fabián Ludueña Romandini

— I —

Premisas y el régimen antiguo de las pasiones políticas

La filosofía política contemporánea (salvo notables excepciones) ha colocado especialmente el acento sobre los aspectos normativos, jurídicos e institucionales del fenómeno político y se han privilegiado, de este modo, conceptos como los de soberanía, Estado, poder, pueblo, gobierno en tanto dispositivos desprovistos de cualquier connotación afectiva para poder pensar la política. En este punto, la noción de “Estado de Derecho” en tanto andamiaje legislativo de normas impersonales, criticada por juristas como Carl Schmitt en nombre del “decisionismo soberano”,¹ resulta solidaria de los intentos, como el de Hans Kelsen, de comprender al fenómeno jurídico como un acto de “interpretación de la ley (*Gesetzesinterpretation*)” que acompaña a la aplicación del Derecho como tránsito del nivel normativo al de la praxis gubernamental.² La solidaridad en este sentido se funda en una omisión: se da por supuesto que, en el

-
1. Schmitt, Carl. *Legalität und Legitimität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1988.
 2. Kelsen, Hans. *Reine Rechtslehre mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit*. Wien: Franz Deuticke, 1983, especialmente pp. 346-350. Para comparar esta ascética conceptual respecto de los afectos en el pensamiento político contemporáneo, cf. Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss und “Der Begriff des Politischen”. Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart: Metzler Verlag, 1988.

fenómeno jurídico-político, no hay lugar ontológico para una teoría de los afectos políticos.

El dominio de la investigación en Economía, por el contrario, ha dado un lugar más prominente del que suele creerse al problema de la afectividad en la determinación de las características estructurales que informan al modelo de producción capitalista.³ Sin embargo, uno de los máximos proyectos filosóficos de la contemporaneidad como el llevado adelante por Giorgio Agamben bajo el acápite de *Homo sacer* no contiene ningún análisis de los componentes afectivos de los procesos político-económicos.⁴ Ciertamente, podemos decir que este diagnóstico se aplica, de manera preferencial, al pensamiento contemporáneo.⁵ Al contrario, la Modernidad estuvo siempre dispuesta a pensar a los afectos como un fundamento conceptual de primer rango a la hora de teorizar el problema político.

Desde esta perspectiva, baste recordar que para Thomas Hobbes (muchas veces interpretado bajo la más rigurosa ascesis categorial), la política era impensable sin un fundamento antropológico, uno de cuyos zócalos era, precisamente, una teoría de las pasiones. Por esta razón, Hobbes puede escribir, por ejemplo, que lo que solemos denominar “deliberación” (término central de la política) no es sino “la suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores”.⁶ De esta forma, en numerosas ocasiones, la interpretación de los clásicos de la filosofía política moderna debe partir, en primer lugar, de una arqueología de la

3. Cf., el clásico estudio de Hirschman, Albert. *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

4. Sobre el particular, resulta elocuente Agamben, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.

5. Para una crítica de la teoría política que prescinde de la cuestión de las pasiones, cf. Walzer, Michael. *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*. New Haven: Yale University Press, 2004.

6. Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edición de Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 44: “the whole summe of Desires, Aversions, Hopes and Fears, continued till the thing be either done, or thought impossible, is that we call deliberation”.

filología que ha despotenciado la dinámica de los afectos como arcano de la política en la larga duración de la historia occidental.⁷

En el mundo antiguo, asimismo, resulta imposible comprender la política sin tomar en cuenta la gramática afectiva que modulaba su articulación discursiva y práctica. Los afectos políticos ocupan un campo variopinto desde la sexualidad hasta las pasiones.⁸ Al mismo tiempo, la *polis* ateniense con su período democrático, fue comprendida, por los propios antiguos, como resultado de conflictos políticos derivados del sustrato pasional antes que institucional.⁹ Asimismo, entre los conceptos teóricos supremos de la política griega encontramos una erótica de la politicidad¹⁰ que se retroalimenta de un lazo social concebido a partir del reconocimiento en la otredad.¹¹

Si estas premisas son ciertas, entonces, querríamos avanzar en la idea de que toda comprensión del conflicto, de la soberanía, de las instituciones y del derecho debe tomar como punto de partida una *pathologia* política. Sin embargo, como consecuencia, se muestra necesario clarificar un clivaje mayor que afecta al *páthos* de la política occidental: una verdadera querrela entre los Antiguos y los Modernos define nuestro horizonte político actual debido, precisamente, a que el régimen de la erótica política antigua y moderna difieren de modo sustancial. En ese nivel de una arqueología de la pasión política erótica, sostenemos, la teología cristiana (una forma sutil de fenomenología del carácter político de las emociones) ha desempeñado un papel histórico

7. Resulta fundamental referirse, en este punto, a Bodei, Remo. *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*. Milano: Giugliano Feltrinelli, 1991.

8. Cf. Sissa, Giulia. *Sex and Sexuality in the Ancient World*. London: Yale University Press, 2008.

9. Sobre afectos, democracia y retórica, cf. Thalmann, William. "The Most Divinely Approved and Political Discord": Thinking about Conflict in the Developing Polis". *Classical Antiquity*, 23. 2, 2005, pp. 359-399.

10. Cf. Ludwig, Paul. *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

11. Markell, Patchen. *Bound by Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 2003 y Patten, Alan. "Review of Markell, *Bound by Recognition*". *Perspectives on Politics*, 2.4, 2004, pp. 826-828. De modo más general y con otra proyección histórica, cf. Taylor, Charles. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

decisivo. Dada la amplitud de la temática, elegiremos centrar nuestra atención sobre algunos hitos de un recorrido que, desde luego, demandará nuevas pesquisas futuras.

Aristóteles enuncia la siguiente formulación: “entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor”.¹² En cierta medida, si la erótica política griega buscará acercarse al placer alejándose del dolor, al contrario, el Eros político moderno intentará anclar al placer en el dolor. Para comprender este tránsito, es necesario subrayar que para los griegos, el Eros fundaba el lazo social en cuanto tal: “deben contemplar, en cambio, el poder de la ciudad en la realidad de cada día y convertirse en sus amantes (*erastàs gignoméous*)”.¹³

Una de las más encumbradas y sutiles elaboraciones sobre la politicidad del Eros antiguo la encontramos, precisamente, en Platón.¹⁴ El Eros como precursor de lo bello y lo feo en tanto conceptos metafísicos se transforma en la condición fundante de la politicidad de la *pólis*: “los sentimientos de vergüenza ante las cosas feas y de aprecio ante las bellas pues sin ellos no es posible que existan ciudad (*pólin*) ni individuo (*idióten*) capaces de realizar grandes y bellas obras (*megála kai kalá erga*)”.¹⁵ Por esta misma razón, prosigue Platón:

12. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1105b, 20. [Utilizamos la edición griega siguiente: *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1894. La edición castellana corresponde a Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1998].

13. Tucídides. *Guerra del Peloponeso*, II, 43, 1. [Utilizamos la edición griega siguiente: Thucydides. *Historiae in two volumes*. Oxford: Oxford University Press. Edición Jones-Powell, 1942. La edición castellana corresponde a Tucídides. *Guerra del Peloponeso*. Traducción de Julio Colanges Ruiz. Madrid: Gredos, 1990].

14. Sobre el problema del Eros platónico la bibliografía es, desde luego, inmensa. Para la perspectiva aquí desarrollada, resulta de particular importancia Mattéi, Jean-François. *Platon et le miroir du mythe*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, pp. 286-306.

15. Platón, *Banquete*, 178d. [Hemos utilizado la siguiente traducción que, en algún caso, hemos modificado levemente en adherencia al original griego: Platón. *Banquete*. Introducción, traducción y notas de Victoria Juliá. Buenos Aires: Losada, 2004. Para el texto griego nos hemos servido de Plato. *Platonis Opera*. Edición John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903].

Y si se diera un artificio tal que llegara a existir una ciudad (*pólin*) o un ejército de amantes y amados (*stratópedon erastôn te kai paidékôn*), no habría modo de concebir un mejor modo de gobernar (*oikéseian*) la propia ciudad, manteniéndose alejados de toda conducta vergonzosa y emulándose unos a otros; y cuando combatieran unos junto a otros, los de tal índole, aun siendo pocos, vencerían, por así decir, al resto del mundo, porque un hombre enamorado, en caso de abandonar su puesto de combate o arrojar sus armas, soportaría menos ser visto por su amado que por todos los demás, y preferiría mil veces morir antes que eso.¹⁶

Como puede verse, el Eros actúa como paradigma del buen gobierno de la ciudad o de un ejército en la medida en que se delinea una suerte de metafísica relacional en la cual la sustancia de lo político es la erótica como amalgama de los cuerpos producida por un Eros supra-humano en tanto agente cósmico y divinizador. En este punto, toda política humana contiene, en su seno más propio, un componente in-humano que la trasciende y la funda y la cosmología erótica de Platón coincide con una somatología política de los afectos. Precisamente sobre este punto interviene la acción de los tiranos: “no conviene a los que gobiernan (*toîs árchousi*) que surjan en los gobernados (*tôn archoménon*) grandes pensamientos ni tampoco amistades sólidas (*philías ischuràs*) ni sentimientos comunitarios (*koinonías*). Sin duda eso y todo lo demás es lo que en mayor medida el Eros suele producir en ellos; de hecho, eso aprendieron también aquí nuestros tiranos”.¹⁷

La tiranía, como condición de posibilidad de la secesión interna de la ciudad, debe producir, en primer lugar, la disolución del motor político del Eros que pone en pie a la comunidad como cuerpo político. No obstante, tanto como produce el lazo social, el Eros puede engendrar un peso excesivo sobre los hombres al generar, por efectos de la pasión, “una esclavitud (*douleías*) cual ningún esclavo hubiese experimentado”.¹⁸ Por esta razón, la Academia platónica será también el lugar donde el Eros deberá ser reconducido a su fuente macrocósmica:

16. *Ibíd.*, 178e-179a.

17. *Ibíd.*, 182c.

18. *Ibíd.*, 183a.

Por estar en contacto con un ser bello, creo, y por tener trato con él, da a luz, es decir, procrea [Eros] 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 (*koinonían*) mucho más valiosa que la que se tiene con los hijos y una amistad más firme porque han logrado compartir hijos más bellos e inmortales.¹⁹

Una consecuencia puede entonces establecerse: si el tejido de los cuerpos eróticos conforma la comunidad política, el retiro del filósofo de la *pólis* buscará reemplazar los cuerpos por el tejido erótico de las Formas. Se perfilan, entonces, los contornos de una gnoseología erótica que, en nombre de la verdad metafísica, hace del placer un sucedáneo de las Ideas en un cuerpo despolitizado. No sólo hay aquí una tesis radical sobre la imposibilidad metafísica del contacto físico como real del placer en su disociación del coito (entrevisto como el real imposible de un cuerpo inapropiable) 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.²⁰

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: subvertir, al menos en el espacio restringido de la Escuela, el principio de la reproducción humana y la base de la *societas*. Y, cuando la reproducción resulta inevitable, entonces, gobernarla

19. *Ibíd.*, 209c.

20. En apoyo de este análisis, cf. Calame, Claude. *L'Éros dans la Grèce antique*. Paris: Belin, 2002, pp. 201-231.

según los designios de una eugenesia de la cual hemos tratado en otra parte.²¹

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, más bien, 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 sádica.

— II —

El quiasmo político moderno: el erotismo sadomasoquista

Podría decirse que uno de los más grandes teóricos políticos de la Modernidad, en tanto propulsor de una fenomenología de los afectos propios de la sexualidad radical, es el Marqués de Sade. En este punto, podríamos recordar los análisis que, con distintos acentos, desde Theodor Adorno y Max Horkheimer,²² hasta Giorgio Agamben,²³ pasando Michel Foucault²⁴ y Roland Barthes,²⁵ han situado a Sade como un emblema de la política moderna. Aun así, podríamos decir que el caso de Sade encuentra su antecedente paradigmático en la figura histórica de Gilles de Rais (1405-1440) que tanto había fascinado a Georges Bataille y su círculo intelectual. Baste recordar que Gilles de Rais, de héroe aristócrata y mano guerrera a las órdenes salvíficas de Juana de

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

22. Adorno, Theodor - Horkheimer, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M: Fischer Verlag, 1944.

23. Agamben, Giorgio. *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995, pp. 139-149.

24. Foucault, Michel. *La grande étrangère. À propos de littérature*. Paris: EHESS, 2013.

25. Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

Arco, pasó a transformarse en un flamígero asesino de niños de clase campesina a los que torturaba, sodomizaba y descuartizaba en una serie de crímenes sexuales que abarcaron cientos de víctimas y produjeron una alianza entre la sangre y el sexo que el inconsciente arqueológico moderno no ha olvidado jamás.

A su lado, el propio Sade podría empalidecer como la figura de un mero aprendiz de hechicero salvo que el Divino marqués conocía perfectamente los teatros de la crueldad sexópata de Gilles de Rais (que tan presentes se hallan en sus novelas) y, por otra parte, no dejaba de compartir el desdeño de aquel por los campesinos puesto que llegó a confesarle, a un oportuno corresponsal en una carta del 21 o 22 de enero de 1777: “le aseguro que si debieran ser quemados vivos [los campesinos] yo proveería el encendido sin pestañear”.²⁶

Las opiniones sobre Gilles de Rais no resultan, con toda evidencia, favorables para el personaje histórico aunque, inversamente, siguen alimentando su leyenda criminal. Incluso, alguien tan proclive a las experiencias sacrificiales de la sangre como Georges Bataille, pudo escribir sobre las declaraciones que se pueden leer en las actas del juicio a Gilles de Rais que “más de una vez se citó, con una minuciosidad que desafiaba el pudor, lo que en la vida cotidiana raras veces llegamos a conocer: los gustos, las fantasías, los caprichos malvados y las preferencias tumultuosas del monstruo”.²⁷ Figura suprema del sadismo sexual llevado hasta las cimas del crimen, el barón de Rais resulta, no obstante, el auténtico fantasma que acosa las conciencias de la sexualidad contemporánea (no es casual, en este sentido, que Pier Paolo Pasolini haya acariciado, antes de su muerte, la realización de un filme sobre el personaje en cuestión).

Se trata, es nuestra hipótesis, de la emergencia de algo mucho más arcaico entonces pero con una notable excepción de forma que debe ser saludada como el trazo más propio mediante el cual el régimen moderno del deseo hace posible la asimilación del deseo sado-masoquista: el contrato. En efecto, la más lograda

26. Bourdin, Paul. *Correspondance inédite du marquis de Sade, de ses proches et de ses familiers*. París: Librairie de France, 1929, pp. 67-68.

27. Bataille, Georges. *Le Procès de Gilles de Rais*. París: Jean-Jacques Pauvert éditeur, 1965, p. 53.

elaboración teórico-práctica de la presencia de la mediación contractual a la hora de definir el umbral de las pasiones modernas se encuentra en los contratos sadomasoquistas entre Leopold de Sacher-Masoch y Fanny de Pistor que han sido objeto de un minucioso análisis que ha mostrado el aspecto instituyente de un orden jurídico en el que la ley y la sexualidad se articulan como un medio de pensar el escenario de las grandes Revoluciones de los siglos XVIII y XIX.²⁸

No obstante, en el mundo moderno que las Revoluciones inauguran, todo contrato es sólo una forma menor y un sucedáneo del Contrato o pacto inaugural que rige, como *nómos* de los grandes agrupamientos, las ligazones que dan nacimiento a la sociedad como tal. Y si debemos mentar el Contrato (a los fines de entender lo que está en juego en el contrato sadomasoquista) una pluma mayor de los tiempos modernos debe ser evocada pues no hay otra figura más propicia para alcanzar la debida acuidad en esta materia que Jean-Jacques Rousseau.

De hecho, para Rousseau, la igualdad de los “contratantes” en el “acto de asociación” que lleva a la producción del pacto como inductor privilegiado del Uno social está asegurada, precisamente, por la enajenación de la voluntad individual ante las “cláusulas del contrato”.²⁹ Por lo tanto, la ley y la libertad no son elementos antagónicos sino que, al contrario, resultan co-pertene-cientes. Conviene llevar aquí la atención a lo que ya había escrito Rousseau en su *Segundo Discurso*: “hubiese querido vivir y morir libre, es decir, sometido de tal modo a las leyes que ni yo ni nadie hubiese podido sacudir su honorable yugo, este yugo saludable y dulce (*joug salulaire et doux*) que las cabezas más orgullosas llevan tanto más dócilmente cuanto que no han sido hechas para soportar ningún otro”.³⁰

28. Deleuze, Gilles. *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*. Paris: Union générale d'éditions, 1973, pp. 78-81 y 218-227.

29. Rousseau, Jean-Jacques. “Du contrat Social ou Principes du Droit Politique”. En *Id. Oeuvres Complètes*. Paris: Houssiaux, 1852, Vol. I, pp. 644-645.

30. Rousseau, Jean-Jacques. “Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes”. En *Id. Oeuvres Complètes*. Paris: Houssiaux, 1852, Vol. I, p. 527.

No es por mor de ser provocativos sino, al contrario, de hacer justicia a la sutileza del texto rousseauiano que debemos subrayar los acentos claramente masoquistas de la concepción legislativa del ginebrino. El Uno social, hay que ser claros en esto, produce una forma de “yugo saludable y dulce”, un dolor libremente consentido como garante de un placer en la seguridad de la vida. ¿Puede parecer esto una exageración hermenéutica? No lo creemos en absoluto y, en este asunto, debemos llamar como testigo al propio Rousseau que, por cierto, no esconde en absoluto sus propias tendencias masoquistas en materia sexual.³¹

Por sólo recordar un pasaje, entre muchos posibles, de un texto que debe ser tomado con la misma seriedad política que cualquiera de sus tesis filosóficas, Rousseau, al referirse a Madame de Warens y luego de la primera relación sexual con ella, señala: “a fuerza de llamarla Mamá, a fuerza de emplear con ella la familiaridad de un hijo, me había acostumbrado a considerarme tal (...) estaba como si hubiera cometido un incesto (...). No terminaría nunca si entrase en los detalles de la locura que el recuerdo de esa querida Mamá me obligaba a hacer cuando no estaba ante sus ojos”.³² Imposible no evocar aquí la “escena originaria” con el pequeño Rousseau ante Mlle. Lambercier, la institutriz que lo castigaba de niño y que determinó sus “gustos” sus “deseos” y sus “pasiones” para el resto de su vida. Como describe el filósofo, después de un castigo, “en el dolor y en la vergüenza misma había encontrado yo una mezcla de sensualidad que dejaba en mí más deseo que temor a recibirlo de nuevo de la misma mano”.³³ Nuevamente aquí –o sobre todo aquí, deberíamos decir– el joven Rousseau ya puede entrever la estrecha relación existente entre el irresistible reglamento de Mlle. Lambercier y el placer masoquista del castigo ante la trasgresión de la ley.

31. Uno de los más grandes intérpretes contemporáneos de Rousseau ha mostrado la centralidad que el masoquismo ocupa en la vida y en la obra del ginebrino: cf. Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle. Suivi de Sept essais sur Rousseau*. Paris: Gallimard, 1971, pp. 203-211. Sin embargo, el brillante análisis de Starobinski no se adentra en lo que estimamos es un rasgo fundamental, es decir, la dimensión política del masoquismo rousseauiano.

32. Rousseau, Jean-Jacques. “Confessions”. En *Id. Oeuvres Complètes*. Paris: Housiaux, 1852, Vol. I, p. 55.

33. *Ibíd.*, p. 7.

Los Modernos, a pesar de su festejado optimismo, sabían que las cosas no iban bien cuando daban cuenta del hecho de que la comunidad de los hombres vive “bajo una ley que oprime a la individualidad singular, un orden del mundo violento (*eine gewalttätige Ordnung der Welt*) que contradice a la ley del corazón y, por otra parte, una humanidad que padece bajo ese orden y que no sigue la ley del corazón (*Gesetze des Herzens*) sino que se somete a una necesidad extraña (*einer fremden Notwendigkeit*)”.³⁴ Sin embargo, en Rousseau ya se evidencia el drama para el cual ninguna dialéctica podrá encontrar una mediación superadora. La ley pide ahora ser aceptada como dolor placentero y consentido. El Espíritu es eminentemente sádico y el masoquismo marca la *Stimmung* epocal de la naciente democracia de masas. Es necesario, entonces, un breve paréntesis para recordar cómo hemos llegado, quizá, a forjar esta unión antifrástica.

En efecto, el versículo evangélico de Juan “y el Lenguaje se hizo carne (*ho lógos sàrx egéneto*)”³⁵ instaaura un nuevo régimen del deseo en Occidente. De ahora en más, carne y lenguaje son una misma entidad y el deseo no podrá decirse sino con el cuerpo (bajo la forma de un síntoma); viceversa, 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 con una caña. Y habían quienes le golpeaban diciendo: ‘Este es el homenaje que rendimos al Hijo de Dios’ (...). Mas él callaba como si no sintiera dolor alguno”.³⁶

En este sentido, Cristo fue entregado a “un duro suplicio (*supplicium*)”³⁷ pero, como sugiere, precisamente Karl Friedrich Bahrdt, para la sorpresa de un filósofo precavido lector como Kant

34. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. “Phänomenologie des Geistes”. En *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, Band 3, p. 274.

35. *Evangelio según Juan* I, 14.

36. *Evangelio de Pedro* III, 9 y IV, 10. [Utilizamos la edición de Santos Otero, Aurelio. *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006].

37. *Epistola Pontii Pilati quam scribit ad romanum imperatorem de Domino Nostro Iesu Christo*. En Santos Otero, Aurelio, op. cit., p. 466: “De Iesu Christo, quem

quien se ve llevado a considerar seriamente este argumento para luego refutarlo, el Mesías podría haber evitado dicha suerte.³⁸ 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 como 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 resucitados.

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 según la interpretación cristiana del Evangelio 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 por la tradición teológico-política “ley viviente” (*nómos émpsychos*) esto se debe, precisamente, a que la ley sólo puede manifestarse ahora dentro de la carne transfigurada. En efecto, las pasiones y la carne se anudaron en la crucifixión para, en la máxima intensidad del dolor, producir la figura de un hombre que no experimenta ya ningún deseo por la vida en este mundo.

tibi plane postremis meis declaraveram, nutu tandem populi acerbum me quasi invito et subtime supplicium sumptum est”.

38. Kant, Immanuel. “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”. En *Id. Werke in zwölf Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, Band 8, 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, Yvonne. “Kants Answers to the Casuistical Questions Concerning Self-Disembodiment”. *Kant Studien* 94/4, 2006, pp. 454-473.

En efecto, el moderno régimen del deseo (como no dejará de recordarlo el propio Sade) 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”.³⁹ Como puede verse, la carne (postulada como 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 fundamental en la articulación del deseo moderno.

Desde esta perspectiva, podemos advertir, el Mesías cristiano actúa como un “democratizador” del sado-masochismo universal que será el destino del deseo sexual moderno en su faz secularizada.⁴⁰ Llegados a estas instancias, no debe sorprendernos que la “esencia” del cristianismo se realice, precisamente, en el mundo burgués que supuestamente estaba llamado a profanarlo en el nihilismo puesto que, finalmente, confluir en el Siglo no es más que la radicalización de los impulsos gnósticos que siempre habitaron el desiderátum más íntimo de la cristiandad.⁴¹

39. Dippel, Horst. *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*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010, p. 29.

40. Esta dimensión del fenómeno moderno es particularmente visible en la obra de Sacher-Masoch en la cual la figura del Cristo como mártir masoquista adquiere un sentido político decisivo: cf. Le Brun, Jacques. *El amor puro de Platón a Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004, pp. 322-329.

41. En esta perspectiva, seguimos la tesis de Voegelin, Erik. *A New Science of Politics. An Introductory Essay*. Chicago: Chicago University Press, 1987, pp. 107-132.

Vista parcial del contenido del libro.

Para obtener el libro completo en formato electrónico puede adquirirlo en:

www.amazon.com
www.bibliotechnia.com
www.interebook.com
www.e-libro.net

MIÑO y DÁVILA
♦ E D I T O R E S ♦