

“...como a un caballo grande y noble pero entorpecido por su misma grandeza y que necesita ser agujoneado por una especie de TÁBANO, así el dios me ha colocado junto a la ciudad para despertarlos, persuadirlos, y reprocharlos uno a otro...”

Platón

Apología de Sócrates

Centro de Estudiantes de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

Av. Alicia Moreau de Justo 1500 P.B.
Edificio San Alberto Magno
C.P. 1107
Buenos Aires
Argentina

Dirección electrónica: revista_tabano@uca.edu.ar
<https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TAB>
Teléfono: (5411) 4338-0686 (int. 686)

Revista indizada en el Catálogo LATINDEX, DOAJ, MLA - Modern Language Association Database, Philosopher's Index, REDIB, CORE, LatinREV, Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas y ERIH PLUS. Puede consultarse también en el Repositorio Institucional de la universidad (<https://repositorio.uca.edu.ar>), asociado a la Base de Datos Unificada del SIU y a EBSCO Host.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional “Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina” como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

ISSN 2591-572X

TÁBANO

Revista de Filosofía

Buenos Aires

ISSN 2591-572X



Número 20

Julio-diciembre

2022

Centro de Estudiantes de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

La Revista "Tábano" es la publicación anual del Centro de Estudiantes de Filosofía de la UCA.

Aspira a ser un verdadero reflejo de las inquietudes filosóficas de los estudiantes de nuestra Facultad, tratando de no constreñirse a ningún área, tema o corriente particulares. Busca, abrevando de la tradición, abrirse a los más diversos pensamientos filosóficos hasta convertirse en un lugar de encuentro vivo, un hogar para quienes hoy se atreven a pensar trascendiendo: pensar al hombre, su mundo y su Dios.

"Tábano" es una revista de frecuencia semestral. Las opiniones vertidas por los autores reflejan su criterio personal, por lo que la revista no se hace responsable por las mismas.

AUTORIDADES DE LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

RECTOR

Dr. Miguel Ángel Schiavone

VICERRECTORES

Dra. María Clara Zamora

Pbro. Gustavo Boquín

AUTORIDADES DE LA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANA

Dra. Olga Lucía Larre

SECRETARIO ACADÉMICO

Lic. Gustavo Hasperué

DIR. DEL DEPTO. DE FILOSOFÍA

Dr. Federico Raffo Quintana

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

PRESIDENTE

Lorenzo Vadalá

VICEPRESIDENTE

Felipe Rolón Righetti

SECRETARIA GENERAL

Clara Noguera

TESORERO

Jorge A. Miura

TRIBUNAL DISCIPLINARIO

Isidro Tomasi

VOCAL

Mercedes Mymicopulo

VOCAL SUPLENTE

Gabriel Fazzari

“TÁBANO”

REVISTA DE FILOSOFÍA - PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA DE LA UCA
REVISTA DE FILOSOFIA - PUBLICAÇÃO DO CENTRO DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA UCA
ISSN 2591-572X

DIRECTOR

Mateo Belgrano

EDITORES RESPONSABLES

Juan Solernó y Felipe Matti

EDITOR EJECUTIVO

Mauro Guerrero

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Francisco Llambías, Bianca Agostinelli, Clemencia Campos, Facundo Torres Brizuela

COMITÉ EDITORIAL INTERNO

Juan I. Blanco Ilari (*Universidad Nacional General Sarmiento, Argentina*)

Oscar M. Esquisabel (*Universidad Nacional de la Plata - Universidad Nacional de Quilmes, Argentina*)

Martín Grassi (*Universität Bonn, Alemania*)

Marcos Jasminoy (*Universidad de Buenos Aires - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Argentina*)

Olga Larre (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Marisa Mosto (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Luis R. Rabanaque (*Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Federico Raffo Quintana (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

María G. Rebok (*Universidad Nacional de San Martín, Argentina*)

Ignacio Silva (*Universidad Austral, Argentina*)

Martín Buceta (*Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Argentina*)

COMITÉ ASESOR EXTERNO

Jean Grondin (*Université de Montréal, Canadá*)

Mauricio Beuchot (*Universidad Nacional Autónoma de México, México*)

Ildefonso Murillo y Murillo (*Universidad Pontificia de Salamanca, España*)

Ricardo Vélez Rodríguez (*Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil*)

Jacob Buganza (*Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, México*)

Román Alejandro Chávez Báez (*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*)

Aníbal Fornari (*Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*)

Néstor Corona (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Luis Baliña (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

SUMARIO

TÁBANO 20 (2022)

ARTÍCULOS

- Acto de imagen: Tradición, horizonte, filosofía*
Horst Bredekamp.....8
- Martin Buber y su contribución a la filosofía del lenguaje*
Juan Facundo Torres Brizuela.....36
- Décalage e identidad narrativa: un abordaje desde Pêcheux y Derrida.*
Santiago Bellocq.....55
- Apuntes sobre el fenómeno de la deliberación en Aristóteles: prâxis individual
y política*
Ariel Vecchio.....66
- No existe el «intercambio»
El 'doy para que des' (do ut des) como principio falocrático-patriarcal de la
subjetivación y de la sociabilidad.*
Martín Chicolino.....94

HORST BREDEKAMP

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

ACTO DE IMAGEN: TRADICIÓN, HORIZONTE, FILOSOFÍA

THE IMAGE ACT: TRADITION, HORIZON, PHILOSOPHY

horst.bredenkamp@culture.hu-berlin.de

Recepción: 11/02/2022

Aceptación: 08/03/2022

Traducción de Felisa Santos (Universidad de Buenos Aires)¹

felisasantoscollazo@gmail.com

RESUMEN

En primer lugar se hace un recorrido por la historia de la filosofía para mostrar cómo distintos pensadores han reconocido la agencia de la imagen. Si se retoman los hilos ofrecidos por el antiguo concepto de imágenes activas, la multiperspectividad de la tardía Edad Media en relación a las imágenes, la teoría que funda el estado moderno, los elementos de actividad de las imágenes que se encuentran en la filosofía de Leibniz a Vico, de Hegel a Peirce, y, finalmente, varios retornos a esas tradiciones que se llevaron a cabo en el siglo XX, se hace posible una sistematización actualizada: los actos de imagen esquemáticos, los substitutivos y los intrínsecos. En tercer lugar, se analiza la relación entre la teoría del acto de imagen y la filosofía contemporánea, fundamentalmente el nuevo realismo y la filosofía de la encarnación.

PALABRAS CLAVES

Acto de imagen, filosofía, agencia, *ego*.

ABSTRACT

First, a survey of the history of philosophy is undertaken to show how different thinkers have recognised the agency of the image. By picking up the threads offered by the ancient concept of active images, the late medieval multiperspectivity in relation to images, the founding theory of the modern state, the elements of image activity found in philosophy from Leibniz to Vico, from Hegel to Peirce, and, finally, various returns to these traditions that took place in the 20th century, an updated systematisation becomes possible: schematic, substitutive and intrinsic image acts. Thirdly, the relationship between image act theory and contemporary philosophy, mainly new realism and the philosophy of incarnation, is analysed.

KEYWORDS

Image Act, Philosophy, Agency, *Ego*.

¹ El presente ensayo fue originalmente publicado en inglés en: Bredekamp, H. (2014). The Picture Act: Tradition, Horizon, Philosophy. En S. Marienberg y J. Trabant (ed.), *Bildakt at the Warburg Institute, Actus et Imago. Berliner Schriften für Bildaktforschung und Verkörperungsphilosophie*, vol. XII (pp. 3-32). Berlín: De Gruyter.

I. IMAGINES AGENTES Y SU IMPACTO EN LA FILOSOFÍA



Imagen 1.- Jan van Eyck, *Retrato de un hombre con turbante rojo*, 1433, óleo sobre madera, Londres, National Gallery.

Quienes ven el *Retrato de un hombre con turbante rojo* de Jan van Eyck en la National Gallery de Londres, casi con certeza un auto-retrato del artista (imagen 1), se sienten invariablemente abrumados por la interacción entre la indistinción de la piel del manto, las arrugas foto-realistas alrededor de los ojos y las cualidades táctiles de la reluciente tela del turbante. El hombre retratado observa al espectador con una intensidad tal que la mirada lo sigue donde sea que esté.²

Nicolás de Cusa reflexiona acerca de esta cualidad en un conocido pasaje de *De visione Dei*, que casi podría referirse al cuadro de van Eyck: “Cada uno de vosotros, desde cualquier lugar que lo contemple, experimentará que lo mira solamente a él” (Kues, 2000, p. 5).³ Después de considerar varias opciones, Cusa concluye que la imagen es activa de una manera autónoma, que responde simultáneamente a todas las miradas, independientemente de la posición y movimientos de quien la ve, y, por consiguiente, es una encarnación de la multi-

perspectividad de la *visione Dei*. Tan sólo esto caracteriza la actividad de la pintura tal como fue teorizada por el mismo van Eyck, quien le permite a su pintura hablar en primera persona singular. A lo largo del borde inferior del marco, la imagen declara: “Jan van Eyck me fecit” (Jan van Eyck me hizo) (Liess, 2000, pp. 772–775; Gludovatz, 2005, pp. 126–133).⁴

El recurso a la primera persona singular alude al hecho de que a pesar de su materialidad inorgánica, las imágenes parecen estar dotadas de la capacidad de actuar.⁵ Probablemente ninguna cultura conocida ha dejado de reconocer este fenómeno de las *imagines agentes*.⁶ Reflexiones acerca de su validez universal se encuentran en las elaboraciones de una serie de conceptos filosóficos y bio-semánticos, que –aunque no necesariamente relacionados entre sí y quizás incluso

² Véase Campbell *et al* (2008, p. 178).

³ “Et quisque vestrum experietur, ex quocumque loco eandem inspexerit, se quasi solum per eam videri” [La traducción del pasaje es mía. N. del T.]

⁴ Liess (2000, pp. 772–775); Gludovatz (2005, pp. 126–133).

⁵ Véase Bredekamp (2017, pp. 41-76); acerca de van Eyck: pp. 58-60.

⁶ Con punzante ironía, W. J.T., Mitchell atribuyó el percibir a las imágenes como si estuvieran “vivas” a: “los primitivos, los niños, las masas, los analfabetos, los no críticos, los ilógicos, el ‘Otro’” (Mitchell, 2017, p. 30). Para una refutación anterior y lúcida de esta posición, ver Freedberg (1992).

contradictorios— están de acuerdo en que las imágenes actúan con una fuerza semántica a menudo incontrolable. Estas postulaciones van desde el concepto aristotélico de la energía intrínseca de las formas (Aristóteles, 1994, p. 539)⁷ y la convicción de Lucrecio de que el ver es una forma especial del ser tocado⁸ hasta la concepción de Charles Darwin de un panorama evolutivo que es un gigantesco teatro de cuerpos como *imagines agentes*. Se entendía como una alternativa radical al principio de *supervivencia del más apto* (Darwin, 1871, p. 61; Bredekamp, 2017, pp. 215-234). De una manera sin igual Darwin sostuvo que la fuerza impulsada visualmente de la *selección sexual* es un contribuyente esencial a la evolución (Darwin, 1871, p. 249). No menos importante fue la declaración de Darwin de que aunque nunca se revelara la razón de su existencia, esta fuerza tenía que ser descripta y analizada de manera mucho más precisa (Dear, 2014, pp. 21–27). Tomando en serio a Darwin, las *imagines agentes* son parte de todos los fenómenos cuyos efectos son completamente explicables, pero cuya razón de ser es y probablemente seguirá siendo oscura. En las ciencias naturales pertenecen a este ámbito la gravedad, los efectos descriptos por la física cuántica y la inter-relación de tiempo y espacio. En términos culturales, el concepto de *imagines agentes* es parte de los “fenómenos de base” (*Basisphänomene*) de Cassirer. A pesar de su inexplicabilidad, deben ser considerados siempre que las reflexiones acerca de su hacerse consciente se extiendan al mismo fundamento de los problemas que plantea (Cassirer, 1995, p. 156).

El amplio y profundo marco de estos pensamientos revela lo erróneo de toda acusación de que las *imagines agentes* y su reflexión en la teoría del acto de imagen⁹ sean variantes del animismo.¹⁰ Este tipo de crítica no se basa ni en las tradiciones filosóficas esenciales ni en la teoría de la evolución. Su vehemencia, vana pero comprensible, proviene de una penosa incapacidad para superar una conceptualización constructivista de la subjetividad y su *télos* definitorio de mundo.

La descripción de las imágenes activas como *imagines agentes* deriva del más antiguo tratado de retórica romano conocido. Para caracterizar imágenes que actúan, los desconocidos autores acuñaron el término *imagines agentes* (Nüsslein, 1994, p. 176). En tiempos de la temprana modernidad, las cualidades de las *imagines agentes* fueron descriptas por los términos latinos *vis*, *virtus*, *facultas*, el griego *dýnamis* [potencia] y los alemanes *Kraft*, *Tugend* y *Wirkung* (Möseneder, 2009, pp. 73-162).

⁷ Véase Rosen (2000).

⁸ Lucrecio desarrolló esta convicción en el libro IV de *De rerum natura*, especialmente pp. 54-64. Acerca de este concepto y la tradición de Lucrecio de las imágenes azarosas, véase. Bredekamp (2017, pp. 236-240).

⁹ N. del T.: La versión al castellano del libro de Horst Bredekamp *Theorie des Bildakts* (2017) usa como traducción de ese término “acto icónico”; *ícono* en castellano no quiere decir *imagen*. Se prefirió traducir acto de imagen. El mismo Bredekamp plantea en este texto las diferencias con el “acto de habla” que no tendría sentido si se dijese “acto icónico”.

¹⁰ Véase Wyss (2013, pp. 145 y s.); Whitney Davis (2011, pp. 185 y s.). La refutación de este tipo de crítica se ha vuelto la deriva de una nueva fundamentación del acto de imagen, ver Freyberg y Blühm (2014).

La praxis de la nemotecnia y la técnica de activación de las *imagines agentes* puede remontarse hasta las antiguas culturas de Egipto (Berns, 2005). Allí tales imágenes activas comprendían una multitud de esculturas móviles (imagen 2), desde los colosos “que cantan” de Memnón a las estatuas de estado del *Corpus hermeticum* de la Antigüedad tardía. El más famosos de sus textos, el *Asclepius*, incluye un vívido informe de estatuas vivientes, fabricadas por manos humanas que regían y pacificaban comunidades: “estatuas animadas, plenas de sentido y espíritu, hacedoras de tantas y tales cosas, estatuas que saben de antemano el futuro, y predicen mediante la suerte, los vates, los sueños y muchas otras cosas, que producen las enfermedades de los hombres y las curan y de acuerdo al mérito proporcionan alegría o tristeza” (Trismégiste, 1980, p. 326).¹¹

Thomas Hobbes, quién fundó la teoría del estado moderno, se refiere a este contexto cuando utiliza *imagines agentes* –y en particular las estatuas egipcias mencionadas en el *Asclepius*– al concebir su principal obra, *Leviatán*.¹² Las *imagines agentes* llegan a encarnar a la república que conduciría a los ciudadanos a la paz. Según Hobbes, todo contrato sigue siendo palabra vacía para quienes los suscriben “si no hay un poder visible que los mantenga en el terror” (Hobbes, 1991, 117).¹³ La frase “que los mantenga” se refiere a una fuerza activa que es indispensable para la formación del estado. El frontispicio de Abraham Bosse para el *Leviatán* pertenece a esta clase de imágenes (imagen 3) (Bredenkamp, 2007, pp., 33 y ss.), que convierte las huellas de la memoria en signos de acción (Hobbes, 1839-1845, pp. 14 y s.).¹⁴

Otro filósofo de la actividad de las imágenes tan relevante como Hobbes y no menos inagotable es Gottfried Wilhelm Leibniz. En principio esto se muestra en el concepto de *coup*



Imagen 2.- Estatuilla de hombre avanzando, probablemente del reino de Pepi II, *circa* 2246-2152 a. C., madera policromada, 35 x 8,5 x 8,5, Cambridge (Ma.), Harvard Art Museums.

¹¹ “...statuas animatas sensu et spiritu plenas tantaque facientes et talia, statuas futurorum praescias eaque sorte vate somniis multisque aliis rebus praedicientes, imbecillitates hominibus facientes easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis” [Se tradujo del latín en el texto N. del T].

¹² En la lista ideal de libros de Hobbes, el número de ediciones del *Corpus hermeticum* sólo es sobrepasada por los *Elementos* de Euclides. Ver Arrigo Pacchi (1968) y Schuhmann (1986). Ver también: Paganini (2010). Hobbes usó una enciclopedia italiana que contenía el *Corpus hermeticum* completo, Francesco Patrizi, *Magia Philosophica*, Hamburgo, 1593. El texto acerca de la estatuas vivientes aparece en la p. 29. Para identificar la edición, ver Bredenkamp (2007).

¹³ “when there is no visible Power that keep them in awe”.

¹⁴ En castellano Hobbes (2010, pp. 181-182).



Imagen 3.- Abraham Bosse, Leviatán, frontispicio para el *Leviatán* de Thomas Hobbes, Londres, 1651.

ninguna manera a los entornos naturales; al contrario, uno de sus intereses de toda la vida fue el concepto de un *teatro de la naturaleza y el arte* en el cual los instrumentos y las imágenes serían esenciales. Este teatro fue concebido como un laboratorio activo de imágenes donde objetos museológicos asumirían un papel igualmente importante como órganos de pensamiento, *personajes*, en tanto encarnados en modelos, instrumentos e ilustraciones (Leibniz, 1923, pp. 87-110).

No menos instructiva es la *Scienza Nuova* (2012) de Giambattista Vico (ediciones de 1725, 1730 y 1744). En este tratado la hipótesis de que el hombre es capaz de conocer sólo lo que él

d'oeil (Puttfarken, 1985, pp. 39 y s., 102 y ss.; Puttfarken, 1986), de acuerdo al cual la inmensa riqueza de los objetos pictóricos puede ser presentada a la mente e impresa en ella “como si se estuviese jugando y de una sola mirada, sin los circunloquios de las palabras” (Leibniz, 1923, p. 586).¹⁵ Leibniz escribió estas palabras en relación a sus *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. En este tratado fundamental, aboga por las apreciaciones pre-conceptuales pero sin embargo superiores (con respecto al pensamiento abstracto) de los artistas (Leibniz, 1923, p. 586; Bredekamp 2004, pp. 108 y s.). No menos sorprendente es su introducción del concepto de *petites perceptions*, que son tan leves o tan poco duraderas que no pueden ser percibidas sensiblemente, pero de todos modos permiten apreciaciones sobre relaciones virtualmente cósmicas. Uno de sus ejemplos es el sonido de las olas del océano, elevándose y bajando, que en un cierto momento se vuelve imperceptible para el oído a pesar de que sigue siendo posible sentir el ritmo de flujo y reflujo y por lo tanto permanecer conectado a las fases de la luna (Leibniz, 1923, p. 55).¹⁶ La confianza de Leibniz en la fuerza conformadora de consciencia del ambiente no se limitaba de

¹⁵ En relación con este concepto, ver Horst Bredekamp (2010).

¹⁶ Véase Bredekamp (2004, pp. 243-245).

mismo ha hecho se presenta de una manera tan fundamental que su validez ha quedado consagrada como el “axioma de Vico” (Vico, 1730, p. 480; 1744, p. 894).¹⁷

El problema teórico de la imagen emerge de la inclusión que Vico hace de un frontispicio inmensamente complejo que se refiere a esta misma autonomía de los jeroglíficos emblemáticos, sin los cuales ninguna reflexión adecuada puede llevarse a cabo (imagen 4). De acuerdo a Vico, la naturaleza –al ser creada por Dios– está por fuera de las capacidades cognitivas de los hombres, que sólo pueden alcanzar el ámbito de lo que ellos mismos han producido. El frontispicio es tanto un ejemplo como un rechazo de esta convicción. Fue confeccionado por manos humanas, y por consiguiente ofrece un campo de *explanandum* que no se revela inmediatamente pero que en cambio dicta las condiciones de su propia comprensión. Los jeroglíficos emblemáticos engendran una esfera que es indispensable para el conocimiento del mundo; su propia fuerza semántica, sin embargo, no sólo posee cualidades ilustrativas sino también un sorprendente y cautivante empuje. Por esta razón, Vico –como Hobbes en el *Leviatán* antes que él– comienza su obra con una descripción del frontispicio (Trabant, 2007; Gilbhard, 2012). Esta *écfrasis* es el producto de la posición de puente entre el hombre y la naturaleza que es asumida por el frontispicio: hecho por el hombre pero al mismo tiempo tan inexplicable como la naturaleza misma. Esta es la misma ambivalencia que sistemáticamente da ocasión a la esfera del acto de imagen: un campo autónomo en el cosmos hecho por el hombre.

A través de varios movimientos contradictorios, el siglo XVIII en su totalidad, trajo aparejado el triunfo del mito de las *images agentes*. La primera tendencia, estimulada por los movimientos aparentemente autónomos de los autómatas, esperaba o temía que los

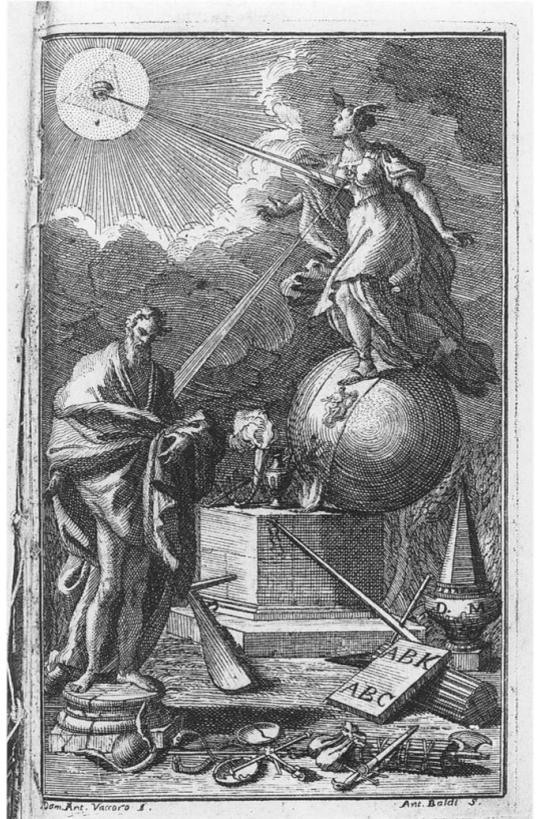


Imagen 4.- Antonio Baldi, según un dibujo de Domenico Antonio Vaccaro, frontispicio de *La Scienza Nuova* de Giambattista Vico, Nápoles, 1730.



Imagen 5.- Jean-Michel Moreau, imagen del ciclo de “Pigmalion: scène lyrique” de Jean-Jacques Rousseau, grabado, Berlín, Staatsbibliothek.

¹⁷ Véase Fellmann(1976); Karl Löwith (1968, pp. 24–28).

productos humanoides de los ingeniosos ingenieros encapsularan al ser humano en su sentido más pleno (Bredkamp, 2007, pp. 98-102). La creencia de los francmasones en la materia animada tal como se pone en obra en la estatua actuante y parlante del *Don Giovanni* de Mozart, corresponde a este modelo desde el lado opuesto. En *Don Giovanni* es la estatua del *commendatore* la que “parece vivir, parece oír y parece querer hablar”.¹⁸ El tercer elemento fue introducido por el movimiento sensualista que –en su forma más extrema– impulsó a Étienne Bonnot de Condillac a definir al ser humano como una estatua que cobra vida (Condillac, 1984, p. 266). Fue en este clima intelectual que el mito de *Pigmalión* se volvió una de las más famosas narraciones de la época (Blühm, 1988; Stoichita, 2008). Quizás su formulación más impresionante se encuentre en el *Pygmalion* de Jean-Jacques Rousseau. En la escena decisiva, el potencial latente de la estatua, pasa a primer plano cuando se transforma en un ser humano (imagen 5), permitiendo que una *imago agens* se vuelva completamente animada y sintiente (Rousseau, 1961, p. 1226; Warning, 1997, pp. 237 y s.).

Inspirada por la adivinación, que no es idéntica a la superstición pero que representa una semantización del entorno (Hogrebe, 1992, pp. 155 y s.), la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel nos ha legado un marco insuperable para la teoría de la encarnación al sostener que todas las formas de materialización del espíritu tienen “vida propia” (Gallagher y Crisafi, 2009, pp. 45-51, p. 49; Boldyrev y Herrmann-Pillath, 2012, pp. 177–202). En un entorno conformado, la mente actúa dinámicamente a través de su propia encarnación, recurriendo a este reservorio para producir obras de arte que son más que meros reflejos del propio aporte del artista. No se puede encontrar mejor formulación del acto de imagen en relación a las *imagines agentes* que la descripción de Hegel en *Estética*: “Es la habilidad completamente subjetiva que se manifiesta a sí misma de esta manera objetiva como habilidad de los medios mismos en su vivacidad y acción de poder generar por sí mismos una objetividad” (Hegel, 1970, pp. 228 y s.).¹⁹

Una última vertiente filosófica para la que las reflexiones acerca del acto de imagen desempeñaron un papel importante antes de que comenzara el siglo XX es el pragmatismo –a primera vista opuesto a Hegel, pero muy cerca de él en relación a la cuestión del acto de imagen. William James (1946), por ejemplo, entendía el entorno conformado como lo que es significativo y aproxima al espectador. Así estableció un amplio marco en el cual el acto de imagen puede ser considerado un caso especial. La posición más radical fue sostenida por Charles Sanders Peirce, cuya filosofía se resume en el *dictum* “pienso que nunca reflexiono con palabras” (Peirce, 1909, p. 8).²⁰ A pesar de frecuentes declaraciones en el sentido contrario, no está basada en procesos estáticos, sino más bien en una semiosis dinámica de íconos que conforma su dimensión “diagramatológica” (Stjernfeld 2007). Peirce produjo decenas de miles de bocetos que revelan el proceso de su pensamiento a través de movimientos aparentemente independientes del lápiz (imagen 6).²¹ Peirce, entonces, ha definido la propia esencia de la teoría del acto de imagen: “una gran propiedad que distingue al ícono es que por su observación directa se pueden descubrir otras verdades que conciernen a su objeto más allá de aquellas que bastan para determinar su

¹⁸ “Par vivo! par che senta! / E che voglia parlar” (Mozart, 1986, p. 136).

¹⁹ Véase Bredkamp (2017, p. 203).

²⁰ Véase Engel, Queisner y Viola (2012, p. 44).

²¹ Véase Krois (2009) y Engel, Queisner y Viola (2012). Sobre el dibujo como un medio de una mente extendida véase Hufendiek (2012).

construcción” (Peirce, 1932, p. 158).²² Peirce por lo tanto ha sido considerado el más auténtico pionero de la teoría del acto de imagen.²³

La reflexión acerca de las *imágenes agentes* se reactivó a mediados del siglo XX con nuevas formulaciones que sirvieron como equivalentes modernos. Significativamente, estuvieron involucradas varias disciplinas. En 1947, el sociólogo Henri Lefebvre (1961) acuñó la frase *L’image est acte* (p. 290) y fue seguido por Philippe Dubois (1990), un teórico de la fotografía que en 1990 usó el término *acto de imagen* para caracterizar la cualidad activa de este medio (p. 13).²⁴ Intentos fundamentales de hacer hincapié en la agencia de los artefactos, aunque limitados por su encuadre lingüístico, fueron desarrollados por el etnólogo Alfred Gell (Freedberg, 1989; Gell, 1998). El historiador de la literatura Hans Ulrich Gumbrecht (2004) dio forma a un nuevo acercamiento al mundo de los objetos al poner fin a las tautologías auto-reflexivas de la deconstrucción, alegando en cambio a favor de una reflexión objetual de la *presencia*. Intentos de la mayor importancia de analizar los fenómenos de las imágenes activas han sido desarrollados, entre otros, por los historiadores del arte Georges Didi-Huberman (1994, 2002), W. J. T. Mitchell (2017), Gottfried Boehm (2001)²⁵ y Hans Belting (2007). Teniendo como punto de partida un interés por la iconoclasia que se remonta a la década de 1970, compartido por Martin Warnke y el autor de este ensayo, finalmente, el historiador del arte David Freedberg (1989) ha desarrollado todos los aspectos del “poder de las imágenes” que fueron fundamentales para la conceptualización y difusión de la teoría del acto de imagen.²⁶

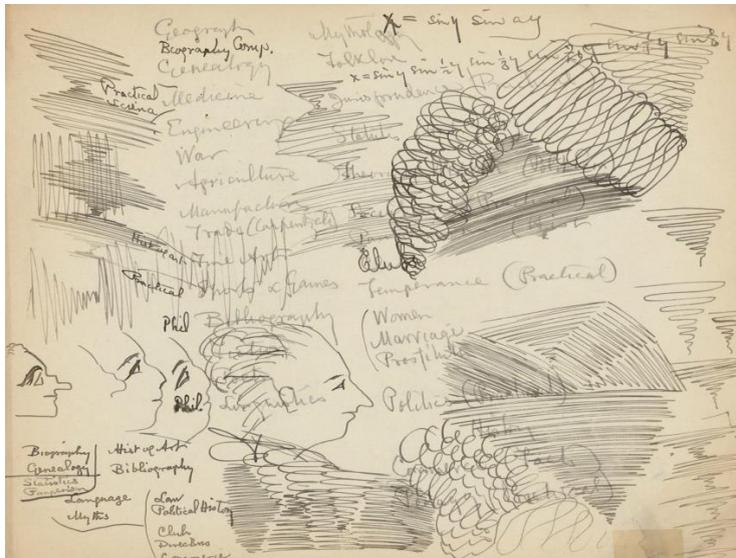


Imagen 6.- Charles Sanders Peirce, bocetos y notas, sin fecha, tinta y lápiz sobre papel, Cambridge, MA, Harvard-University, Houghton Library, MS. 1538.

²² El marco y las consecuencias de esta afirmación se discuten en Krois (2011).

²³ Véase Krois (2012, pp. 63 y s.; “Tesis 9”). Véase también la crítica fundamental de Wittmann (2012).

²⁴ Para una historia más abarcadora de estas formulaciones, ver Bredekamp (2017, p. 32 y s.).

²⁵ Según Gottfried Boehm (2001) la imagen es *Faktum* [hecho] y *Akt* [acto] (p. 13).

²⁶ Estoy en deuda con David Freedberg por muchas ideas y comentarios fructíferos, algunos relevantes para este artículo.

II. ESFERAS DEL ACTO DE IMAGEN (*BILDAKT*)

Estos diversos impulsos hacia reflexiones acerca de las *imágenes agentes* son respuestas a las condiciones de nuestro tiempo. Ninguna teoría social ni ninguna filosofía de nuestra época llegará a su corazón palpitante si no tiene en cuenta la actividad de las imágenes.

Cada día, miríadas de imágenes se transmiten a lo ancho del mundo vía teléfonos móviles, pantallas de televisión, internet y medios impresos, como si esta civilización de alta tecnología quisiera convertirse en crisálida dentro de un capullo de imágenes (imagen 7). Difícilmente parece posible para nuestra visión del mundo permanecer fuera del influjo de este desarrollo; más bien, una esfera intermediaria de imágenes crea interferencia entre el entorno y el sí mismo que discierne y actúa, definiendo en gran medida los potenciales y límites de la acción. Esto implica oportunidades para el juego imaginativo tanto como lo hace el borramiento destructivo de las fronteras entre video-juegos y realidad.²⁷ Es también en este marco que la teoría del acto de imagen tal como es descrita en la presente exposición entiende la fuerza activa y activante de la forma configurada, sea latente (Bredenkamp, 2011a) o efectiva, a través de los procesos actuales o impulsados por la memoria que son evocados por las imágenes y que resultan después en acción humana.

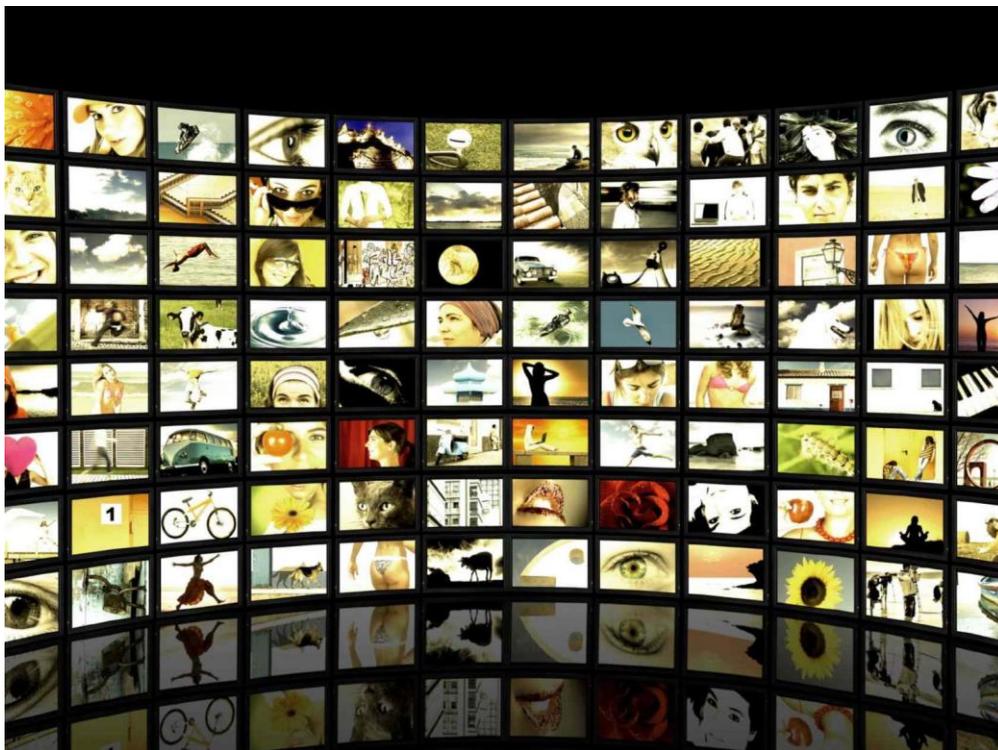


Imagen 7.- Pantallas de televisión, 2013

²⁷ Esto se manifiesta en su forma más oscura en los periódicamente recurrentes tiroteos masivos. La más reciente publicación acerca de este muy debatido fenómeno es Himmelrath y Neuhäuser (2014).

Si se retoman los hilos ofrecidos por el antiguo concepto de imágenes activas, la multiperspectividad de la tardía Edad Media en relación a las imágenes, la teoría que funda el estado moderno, los elementos de actividad de las imágenes que se encuentran en la filosofía de Leibniz a Vico, de Hegel a Peirce, y, finalmente, varios retornos a esas tradiciones que se llevaron a cabo en el siglo XX, se hace posible una sistematización actualizada. Involucra tres campos: los actos de imagen esquemáticos, los substitutivos y los intrínsecos. El acto de imagen esquemático conforma la primera de estas áreas porque está conectado con el cuerpo en tanto base de todos los modos de desempeño semántico (Bredenkamp, 2017, pp. 77–127). Por lo tanto, el adjetivo *esquemático* no refleja la definición kantiana del término *esquema* y sus últimas variaciones (Gaier y Simon 2010), sino la definición griega de *sjémata*, de acuerdo a la cual estas formas provocan una imitación de las acciones presentes –un efecto que Platón comentó por primera vez en el arte egipcio (1999, pp. 251 y s.).²⁸ Este campo atañe a todas las áreas de animación artística tal como aparece en los cuadros vivientes, tal como se han puesto en acto desde la Edad Media tardía hasta el presente, por ejemplo, en las performances-*tableau-vivant* de Spencer Tunick de 2011 (figura 8) (Moses y Becker, 2011). No menos esenciales son los autómatas construidos ya en el antiguo Egipto. En su originalidad mecánica, los autómatas del siglo XVI como el *Monje* de Múnich (imagen 9) o los humanoides del siglo XVIII, como los niños que escriben y dibujan de Pierre Jaquet-Droz, presentan una cualidad casi insuperable de artefactos “actuantes” que sigue siendo un modelo (Chapuis y Droz, 1949; Bredenkamp, 2017, pp. 93-105). Desempeñando un papel decisivo en las contemporáneas ciencias de la vida están los organismos híbridos y las combinaciones de formas orgánicas e inorgánicas del tipo que ha preocupado a la humanidad por lo menos desde los intentos de Leonardo da Vinci de construir seres orgánicos mixtos. Los recientes desarrollos en biología sintética están profundamente implicados en la teoría de la imagen activa (Fehrenbach, 2005).²⁹



Imagen 8.- Spencer Tunick, *The Naked Sea Project*, 2011, *Tableau vivant performance*, Israel, foto de Casey Kelbaugh.

²⁸ Véase Assmann (1986, p. 520) y Caton (2005, pp. 294 y s.).

²⁹ Acerca del arte híbrido de nuestros tiempos, ver Reichle (2009); Anker y Flach (2013).

En contraste con el acto de imagen esquemático, que está determinado por la disolución de los límites entre obra de arte y organismo, el acto de imagen *substitutivo* es producido por la sustitución recíproca de imagen y cuerpo: cuerpos como imágenes, imágenes como cuerpos. El paradigma de este modelo es la *vera icon* de Cristo, el retrato visible en el Velo de la Verónica que muestra no una imagen como tal sino partículas del cuerpo del Salvador: al mismo tiempo que el cuerpo se ha vuelto una *imago*, la imagen se ha vuelto un sustituto legítimo del *corpus* (Kessler y Wolf, 1998). Como se muestra en el grabado de Schongauer, la *imago* es sólo una imagen en virtud de que contiene partículas del cuerpo de Cristo (imagen 10) (Wolf, 1995).

De acuerdo a este modelo, todas las formas de sustitución siguen uno de dos vectores: de la imagen al cuerpo o del cuerpo a la imagen. Puede realizarse como una presentación acabada de una persona ausente en una imagen. Es por eso que el *acto de imagen substitutivo* puede funcionar tanto de manera terapéutica y analítica como destructiva e iconoclasta.³⁰

En el primer sentido, las imágenes substitutivas impregnan virtualmente todo el campo de las ciencias naturales. Es la nanotecnología –la tecnología más invisible de todas ellas– la que es impelida con mayor fuerza a una visualización de sus análisis de tensión de voltaje. Actualmente, la capacidad del microscopio de efecto túnel [*scanning tunneling microscope* (STM)] de detectar y mover objetos de estudio está siendo usada para ensamblar moléculas (*move*), fusionarlas por medio de radiación ultravioleta (*connect*), y, finalmente, analizarlas mediante la tensión (*prove*)



Imagen 9.- Autómata, figura de monje orando, detalle, cabeza, alrededor de 1560, hierro y madera de álamo, Múnich, Deutsches Museum.

Imagen 10.- Martin Schongauer, *La procesión al Calvario*, 1475–1480, grabado en cobre, Múnich, Staatliche Graphische Sammlung.



³⁰ Una obra pionera que cubre ambos aspectos es, una vez más, Freedberg (1989).

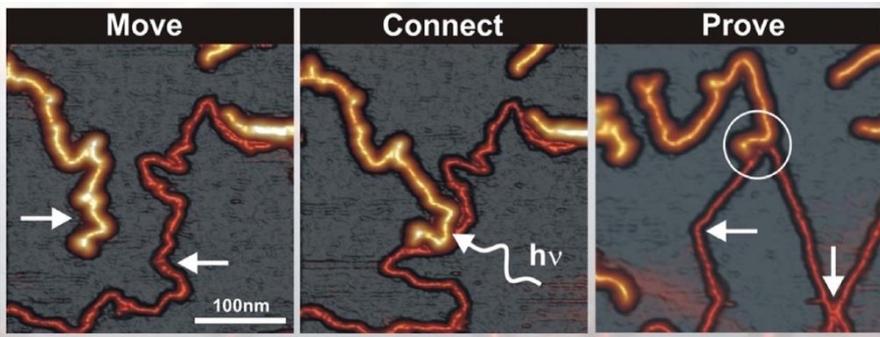


Imagen 11.- J. Barner/R. Al-Hellani/A.D. Schlüter/J.P. Rabe, Macromolécula con una molécula de ADN, 2010.

(imagen 11). Aquí, el microscopio conforma activamente el objeto observado: la imagen actúa de una manera substitutiva que da forma, procreativa (Bredenkamp, 2011b).

Lo mismo puede decirse de la medicina, donde las tecnologías de imágenes se han vuelto dominantes desde hace un tiempo, tanto en el diagnóstico como en el tratamiento (imagen 12). Dado su impacto emocional, las secuencias de resonancia magnética de corazones latiendo no sólo parecen mostrar este órgano esencial sino encarnarlo realmente. Esto es más que mero simbolismo. La translación de información que concierne a estados físicos, químicos o biológicos de los seres humanos a imágenes miméticas produce figuras que son tan complejas como frágiles, y que, además, son indispensables para diagnosticar, por lo cual los médicos se refieren a ellas como “imágenes en acción”. En este aspecto en particular están dotadas de una proximidad con la vida que nos hace dudar en seguir llamándolas imágenes (Badakhshi, 2006, p. 204).

El lado destructivo del acto de imagen substitutivo empieza con un ataque iconoclasta a la imagen con la intención de destruir a la persona que allí se presenta. En su forma más extrema y destructiva, se lleva a cabo como mutilación y asesinato de personas con el fin de permitir que se vuelvan imágenes (Janzing, 2005; Trempler, 2006; Geimer, 2007). Este último elemento se funda en el hecho de que en tiempos de conflictos armados asimétricos las imágenes se han vuelto una condición básica de la guerra. La destrucción de las estatuas de Buda en Bamiyán, que tuvo lugar en febrero de 2001 (Flood, 2002), fue el preludio de una serie de ataques alternativos que usaron imágenes como armas, en el curso de los cuales nombres como Abu Ghraib se inscribieron en la memoria colectiva (imagen 13) (Richard, 2006; Limon, 2007; Mitchell, 2009; Bredenkamp, 2017, pp. 168-172). La asimetría se ha vuelto la regla en las formas contemporáneas de guerra; por definición implica guerras que se aprovechan de imágenes. Se ha vuelto necesario, por lo tanto, hablar de una guerra civil de imágenes en la cual éstas se han vuelto algo más que meros instrumentos de guerra; realmente la alimentan (Münkler, 2004).

La esfera *intrínseca* que emerge de la fuerza independiente de la forma marca –desde una perspectiva normal– la suprema instancia del acto de imagen. Se refiere a la externalización de la cualidad energética de la *Gestalt* conformada en el proceso de su conformación. Su motivo más elemental es una consecuencia de la auto-reflexión del artista respecto a los elementos activos de sus propios productos artísticos: el autodesarrollo de la forma autónoma (Wyss, 2006, pp. 36-39; Bredenkamp, 2017, pp. 175-228).

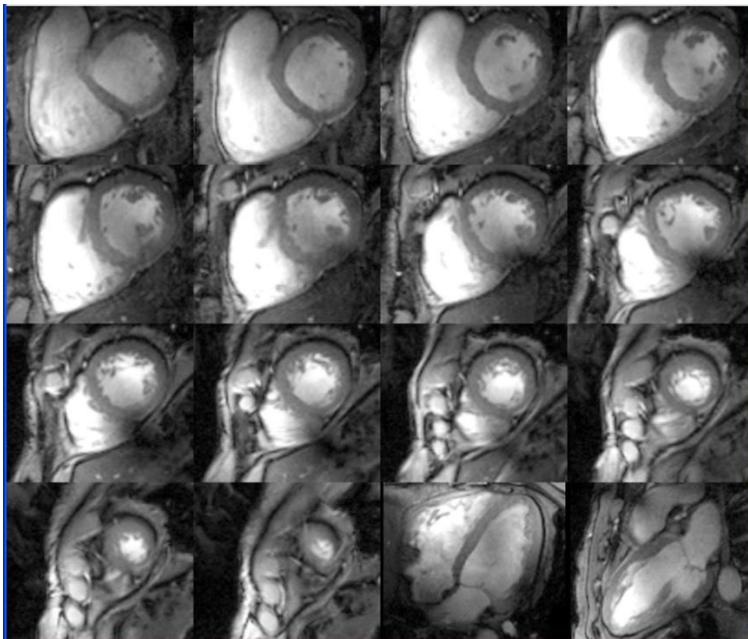


Imagen 12.- Secuencia de resonancia magnética de corazones latiendo, alrededor de 2005



Imagen 13.- Voladura de las esculturas de los Buda de Bamiyán, marzo de 2001, CNN.

El elemento más denso de esta *enérgeia* es el punto que oscila entre la nada y la línea, y entonces es permanentemente activo como un *raptus afectivo* (Fehrenbach, 1997, pp. 322 y s., p. 330). La latencia dinámica del punto, tal como fue formulada por Leonardo, puede ser trazada hasta llegar a la teoría barthesiana del *punctum* e, incluso, hasta la nanotecnología, tal como es definida por Richard Feynman (Schäffner, 2003; Bredekamp, 2017, pp. 186 y ss.).³¹ La línea es el segundo elemento de una fuerza irresistible que no sólo expresa significado sino que también conforma los contenidos de la imaginación y los procesos factuales a través de una mezcla de mimesis, azar e inconsciente. Es el medio de un pensamiento que no sólo expresa sino que también desarrolla ideas a través de una interacción entre expresión y el auto-desarrollo de la línea. Desde los dibujos marginales de Alberto Durero para el libro de plegarias de Maximiliano (Bach, 1996, pp. 273–302) hasta la definición de belleza de William Hogarth (Bindman, 1997, pp. 168 y s.), una única línea de pensamiento se extiende hasta plétora de dibujos de Charles Sanders Peirce, a través de los cuales daba forma a sus ideas (ver nota 20). Sin embargo, el operar de la mano que dibuja no termina allí sino que continua en la era de la simulación digital, como se evidencia en los garabatos sin fin de Frank Gehry, en los que la fuerza de la línea dibujada se anima a la tercera dimensión y es usada para conformar edificios que incluso en su forma terminada preserva la energética latencia de la línea (Bredekamp, 2004, pp. 11–28).

El tercer elemento es el color. Un ejemplo de lo que está en juego aquí es el reverso del *San Jerónimo* de Alberto Durero de la National Gallery de Londres (imagen 14). Hasta el día de hoy, no hay ninguna explicación plausible para esta pintura con su enigmática erupción del color rápidamente extendido con el pincel (Massing, 1986; Heitzer, 1995, pp. 83 y ss.; Jeon, 2005, pp. 102 y ss.). Todas las evidencias apuntan a un libre juego del color que fue iniciado y, por así decirlo, permitido por Durero.

Desde entonces, este principio nunca dejó de cautivar a los pintores –a más tardar una vez que Ticiano y Rembrandt comenzaron a extender el pigmento sobre la tela sin la mediación de un instrumento para pintar, modelando la pintura como si fuese un relieve que evoluciona por sí mismo (Bohde, 2002, pp. 173–177; Hadjinicolaou, 2013, pp. 218–231). Esta práctica fue radicalizada en el siglo XVIII



Imagen 14, Alberto Durero, *San Jerónimo*, reverso, alrededor de 1496, óleo sobre madera de peral, Londres, National Gallery.

³¹ Un estudio fundamental acerca de uno de los ejemplos más impresionantes es el de Lavin (2006, pp. 463–473).



Imagen 15.- Alexander Cozens, “mancha”, dibujo preparatorio para *Aníbal cruzando los Alpes*, reverso, alrededor de 1776, tinta negra sobre papel arrugado, Londres, Victoria and Albert Museum.



Imagen 16.- Jason Pollock trabajando en su estudio, 1950, fotografía.

por Alexander Cozens, quien produjo imágenes energéticas, casi abstractas, como *Aníbal cruzando los Alpes*, que muestra el libre juego de un trozo de papel arrugado y las manchas de color sobre su superficie (imagen 15). En la obra de

William Turner, esta descarga aparentemente automática de espumeante energía de color conduce culminantemente hacia una materialización de granos que parecen de cristal: la pintura se vuelve cuerpo (Rosenberg y Hollein, 2007). Esta tradición llega hasta Jackson Pollock quien repetidamente expresó su convicción de que era un órgano del proceso de la obra: “No tengo miedo de hacer cambios, de destruir la imagen, etc., porque la pintura tiene una vida propia. Trato de dejar que se manifieste” (Lachman, 1992, p. 508. Imagen 16).

La abundante producción de imágenes que pueden ser subsumidas bajo las tres esferas de los actos de imagen esquemáticos, substitutivos e intrínsecos nos fuerza fundamentalmente a repensar el problema de las imágenes y la percepción: deben ser entendidas menos como objetos de alienación que como agentes de construcción de consciencia.

III. ACTO DE IMAGEN, NUEVA FENOMENOLOGÍA, FILOSOFÍA DE LA ENCARNACIÓN

Persiguiendo este objetivo mayor, las reflexiones acerca del fenómeno del acto de imagen han llegado a representar una rama independiente de la teoría de la cultura contemporánea. Desempeñan un papel en una tendencia de pensamiento que ha surgido de raíces diversas que se han unido en un intento de superar el dualismo cartesiano de mente y cuerpo en todas sus variedades a fin de entender el cuerpo y su interacción con el entorno como una determinación esencial de la inteligencia y la consciencia (Fingerhut, Hufendiek y Wild, 2004).

La teoría del acto de imagen se arraiga, en particular en las reformulaciones actuales de la fenomenología tal como se practica en la tradición de Edmund Husserl (1973). Su *consciencia*

cinestésica que emerge de la determinación semántica de un ambiente se ha ido convirtiendo poco a poco en una aceptación del entorno como factor decisivo para el desarrollo de la consciencia. Esto incluye el ser-en-el-mundo de Heidegger (Kieverstein, 2012) tanto como la *intencionalité motrice* de Merleau-Ponty (Kelly, 2002; Fingerhut, Hufendiek y Wild, 2004, pp. 29–32). De especial importancia en este contexto fue la reciente rehabilitación hecha por Wolfram Högbe (2009) de los procedimientos intuitivos y mánticos de la confianza en el mundo que condujo a una filosofía de un *conocimiento escénico* (*szenische Erkenntnis*) que está basado en los sentidos primarios pero que, no obstante, es genuinamente conceptual.

Y, finalmente, estos intentos de evitar interpretar el entorno en una perspectiva exclusivamente humana han conducido al desarrollo de algunas variedades del “nuevo realismo” de Maurizio Ferraris (2012; De Caro y Ferraris, 2012) y Markus Gabriel (2013a). Esto no implica la aceptación de un mundo desnudo “en sí mismo” sino de diferentes campos de significación que, en sus cualidades individuales (lo que no es distinto a la *escena* de Högbe) son determinados por los objetos que les pertenecen y por sus interrelaciones (Gabriel, 2013b, p. 113). Pero se revelan a través de sus composiciones y la semántica que ofrecen de una manera que sorprende al espectador y lo mueve a cambiar sus convicciones y su saber, y de una manera que lo sobresalta y lo atrapa. En este sentido, el principio de las correcciones asimétricas afirma que las opiniones pueden ser cambiadas a través de las cosas, mientras que las cosas se pueden cambiar a través de las opiniones sólo en un menor grado (Ferraris, 2013, p. 318). Imágenes y objetos que se unen para formar conjuntos semánticamente especificados desempeñan un papel muy importante en esta asimétrica “apertura al mundo”.³² Las reflexiones acerca del acto de imagen tratan de proveer a todos estos empeños un contorno más nítido, en la medida en que disciernen elementos cualitativos en la zona misma de lo que está hecho por el hombre, conformada en un sentido especial que es propio del mundo exterior: ser autónomo como algo externo mientras, sin embargo, se acerca semánticamente al espectador.

En efecto, la filosofía contemporánea de la encarnación presenta un campo de prueba para las reflexiones acerca del acto de imagen. En sus variantes acerca de la mente encarnada, ampliada, enactiva y arraigada, la filosofía de la encarnación aspira a una rehabilitación abarcadora del cuerpo, los artefactos simbólicos y el entorno como agentes en la constitución de la consciencia (Fingerhut, Hufendiek y Wild, 2004, pp. 65–91). Pero esto difícilmente pueda llevarse a cabo sin reflexionar acerca de las *imagenes agentes*.

Una fuente importante es una concepción básica que surge de la teoría de la mente encarnada, a saber, que la percepción no es de ninguna manera pasiva, sino que es un proceso altamente activo que implica la visión, el cuerpo, y el movimiento (Noë, 2004).³³ Señalando en la misma dirección está el concepto del externalismo del vehículo, de acuerdo al cual los dispositivos mnemónicos y los signos públicos participan en la constitución de la acción y, por lo tanto, tienen que ser considerados en su determinación (Clark y Chalmers, 1998; Clark, 2006). Como consecuencia, los vehículos externos actúan como potenciales habilitadores que sobrepasan el objetivo intencionado (Fingerhut, Hufendiek y Wild, 2004, p. 72; Menary, 2010). Esto es válido también para el concepto de *mente enactiva*, de acuerdo al cual la auto-organización autopoietica de un organismo trae aparejado un entrelazamiento estructural con el entorno. En efecto, el grado

³² Paradigmático es aquí Wolfram Högbe (2007, pp. 11–35) y en relación a esto, pp. 61–78; Högbe (2011).

³³ Esto se ajusta a una preocupación básica que fue planteada por Vischer (1873).

en que el ambiente se configura (*gestaltet*) tiene influjo en el proceso de constitución del sentido, que determina a la cognición como un proceso de generación (enactivismo). Esta concepción de un lazo de dación de sentido entre organismo y entorno también sugiere una facultad activa de la imagen (Varela, Thompson y Rosch, 1991).³⁴ Esto es válido particularmente para la idea de una oferta semántica hecha por un entorno que no muestra funciones representativas, y que simplemente se acerca, presentándose y ofreciéndose a sí mismo (Gibson, 1982). Pero por el momento no se ha hecho ninguna distinción sistemática entre el entorno en general y la forma especial de la imagen. Esto se aplica también a la investigación acerca de las neuronas espejo que parecen predestinadas a proporcionar un fundamento experimental a la teoría del acto de imagen.³⁵ Se vuelve cada vez más apremiante entonces dejar de considerar a las imágenes como excepcionales y verlas en cambio como fundacionales en una teoría de la percepción.³⁶

El punto ciego de la filosofía de la encarnación es el legado inconsciente de la hostilidad hacia el cuerpo y hacia las imágenes contra el cual se rebela tan vehementemente la propia filosofía de la encarnación: una deficiente sensibilidad para con las formas específicas de los artefactos y la resultante ausencia de una distinción entre entorno y artefacto. Al no centrarse en el problema de la forma que afecta a un entorno configurado a manera de imagen, la filosofía de la encarnación no despliega su propio potencial más radical: entender al organismo no sólo a través de su extenderse en el entorno sino también por medio de su interacción con un ambiente que deja su propia impresión en el organismo. En virtud de un campo de resonancia bipolar tal el hacer foco en la primera persona singular y su posición central constructivista se podrían superar a través de una reflexión acerca de una interacción con imágenes activas. Por esta razón John Michael Krois trató de desarrollar una filosofía de la encarnación en conexión con la teoría del acto de imagen (Krois, 2011). En este sentido, la teoría del acto de imagen es una filosofía de la encarnación que ha transgredido los límites que ella misma ha creado.

IV. EL EGO DE LAS FORMAS CONFORMADAS

El término “acto de imagen” tal como se ha desarrollado aquí comprende el mundo de las formas conformadas como una entidad que aborda al observador con fuerza autónoma. Puede ser llamado el *ego* de las formas conformadas. Dado que la relación entre artefacto y espectador no es nunca lineal sólo puede describirse como una continua interacción de respuestas. Pero en contraste con las teorías constructivistas que (aunque fructíferamente) localizan la energía de las formas configuradas en el ojo del observador, el acto de imagen presupone un *plus* del artefacto que va más allá de las expectativas y capacidades del receptor anteriores a esta confrontación.³⁷ Lo que está en juego no es la transferencia del concepto de acto de habla a la esfera visual sino más bien su inversión. El acto de habla se basa en seres que cambian el mundo a través de su actividad

³⁴ En un enactivismo que es a la vez vivido y de experiencia controlada, las imágenes pueden desempeñar un papel central en tanto son capaces de mediar entre los dos niveles. Ver Thompson (2005).

³⁵ Véase Freedberg y Gallese (2007) y la crítica propuesta por Gallagher (2011), titulada “Aesthetics and Kinaesthetics”. El libro de próxima aparición de Freedberg (2014) acerca de esta cuestión promete una solución al problema.

³⁶ Un espléndido intento por afianzar esta postura fue hecho por Fingerhut (2012).

³⁷ Mitchell (2017, *passim*); Stjernfelt (2007, pp. 90 y s.). Marion Lauschke (2013) enmarca la teoría del acto de imagen en un contexto más amplio de perspectivas estrechamente relacionadas.

lingüística mientras la teoría del acto de imagen sostiene que el receptor de las formas configuradas es tanto sujeto como objeto de su fuerza activa y activante (Austin, 1962; Searle, 1977).³⁸

No hay necesidad de recalcar que el concepto de *Pathosformel* de Aby Warburg –como una alternativa a la alegoría de la caverna de Platón– desempeña un papel fundamental en la teoría del acto de imagen. El ser humano que usa su propio cuerpo para distanciarse del miedo a la muerte y que simboliza con un rayo el poder mortal de la serpiente a fin de producir un “espacio contemplativo” en el cual las imágenes adquieren superioridad: este modelo sigue siendo fundacional para las reflexiones acerca del fenómeno del acto de imagen (imágenes 17-18) (Bredenkamp, 2017, pp. 32-39). Fue desarrollado posteriormente por Edgar Wind, un discípulo de Ernst Cassirer.³⁹ En su *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer desarrolló el concepto de *pregnancia simbólica* (*symbolische Prägnanz*), que propone considerar a cada objeto conformado no sólo como un medio de un interés proyectivo sino también como el trampolín de un acontecimiento del cual el observador es el objeto (Cassirer, 1954, p. 274).⁴⁰

Las condiciones de nuestro tiempo en el que la imagen juega un papel preponderante obligan e incluso compelen a retomar esta tradición y a cumplimentar las promesas teóricas subyacentes. Lo que está en juego es el encuadramiento de una teoría de la cultura que entiende al mundo de los objetos y las imágenes como impregnado de una *enérgeia* que se aproxima a los seres humanos de manera independiente y en definitiva los libera de la lógica del ego del

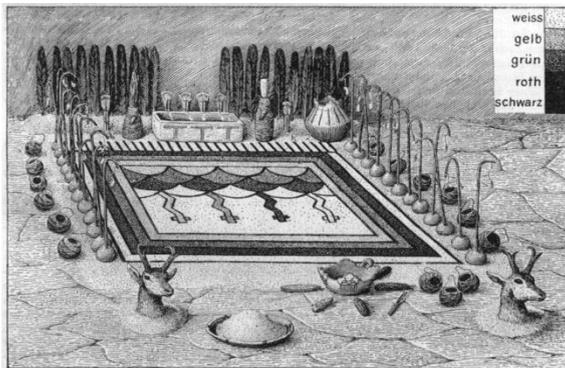
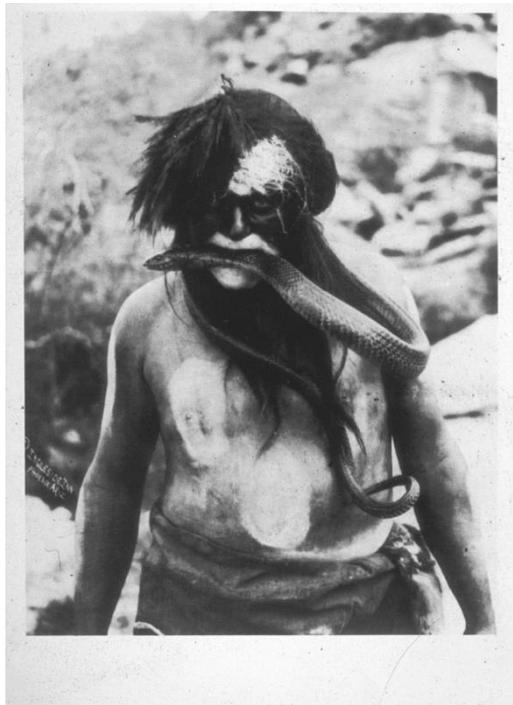


Imagen 17.- Indio hopi con serpiente, fotografía, 1924, Washington, Biblioteca del Congreso.

Imagen 18.- Altar de arena de un sacerdote antílope en Cipayulovi, ilustración de un libro según un dibujo de Jesse Walter Fewkes, 1894.

³⁸ El argumento es discutido más ampliamente en Bredenkamp (2017, pp. 32-39).

³⁹ Ver el artículo de Engel, F. (2014, p. 67-116).

⁴⁰ [N. del T.: En la versión en castellano (1998), se traduce “preñez simbólica”, p. 160 y s)]. Véase Krois (1998, pp. 18-26) y Freyberg y Blühm (2014).

constructivismo, el representacionalismo y el neurocentrismo y que disuelve la rivalidad entre imagen y lenguaje así como aquella entre lo visual y lo táctil (Gastel, Hadjinicolaou, Rath, 2013). Nuestro tiempo tiene la responsabilidad de definir el campo que en general ha sido dejado vacío por la fenomenología, la teoría del símbolo y la filosofía de la encarnación: definir al *ego* de los artefactos creados como la condición formativa del ser humano que actúa reflexivamente. El objetivo es establecer una teoría de la cultura capaz de aprehender a la humanidad en igual medida como creadora y producto de las formas que ella misma produce.

SOBRE EL AUTOR

Horst Bredekamp, nacido el 29 de abril de 1947 en Kiel (Alemania), es catedrático del Instituto de Historia del Arte y de la Imagen (IKB) de la Universidad Humboldt de Berlín y codirector principal del Clúster de Excelencia “Matters of Activity”. Entre sus premios se encuentran el Premio Sigmund Freud (2001), el Premio Aby M. Warburg (2005), el Premio de Investigación Max Planck (2006) y el Premio Schiller (2018). Autor de más de 30 libros y 800 artículos, es miembro de la Academia de Ciencias y Humanidades de Berlín-Brandemburgo (desde 1995), de la Leopoldina (desde 2004), de la Academia Europea (desde 2010), de la American Academy for Arts and Sciences (desde 2016) y de la *Ordre pour le Mérite* (desde 2014).

SOBRE LA TRADUCTORA

Felisa Santos es profesora regular de la Carrera de Comunicación de Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Dicta la materia “Problemáticas y transformaciones del campo artístico” de la Maestría en Comunicación y Cultura y es Coordinadora del Área Imagen y política. Es directora de investigaciones desde 2004, actualmente de la investigación: “Imagen y política, de cómo las imágenes hacen historia”. Fue directora de numerosas tesis de grado y de posgrado. Ha escrito artículos en revistas científicas nacionales e internacionales. Ha traducido a Sloterdijk, Nietzsche, Freud, Benjamin, Warburg, Fleckner, Bataille, Foucault, Bourdieu, Deleuze, Jarry, Hume, Rorty.

BIBLIOGRAFÍA

- Anker, S. y Flach, S. (eds.) (2013). *Embodied Fantasies: From Awe to Artifice*. Berna et al.: Peter Lang.
- Aristóteles (1994). *Retórica* (Q. Racionero, Trad.). Madrid: Gredos.
- Assmann, J. (1986). Viel Stil am Nil?. En H. Gumbrecht y L. Pfeiffer (eds.), *Stil: Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements* (pp. 519–537). Fráncfort: Suhrkamp.
- Austin, J. (1962). *How to do Things with Words*. Oxford: Claredon Press.
- Bach, F. (1996). *Struktur und Erscheinung. Untersuchungen zu Dürers graphischer Kunst*. Berlín: Greb.Mann.

- Badakhshi, H. (2006). Körper in/aus Zahlen. Digitale Bildgebung in der Medizin. En I. Hinterwaldner y M. Buschhaus (eds.), *The Picture's Image. Wissenschaftliche Visualisierung als Komposit* (pp. 199–205). Múnich: Fink.
- Belting, H. (2007). Die Herausforderung der Bilder. Ein Plädoyer und eine Einführung. En *Bilderfragen. Die Bildwissenschaften im Aufbruch* (pp. 11–23). Múnich: Fink.
- Berns, J. (2005). Schmerzende Bilder. Zu Machart und Mnemonischer Qualität monströser Konstrukte in Antike und Früher Neuzeit. En R. Borgards (ed.), *Schmerz und Erinnerung* (pp. 25–55). Múnich: Fink.
- Bindman, D. (1997). *Hogarth and His Times*. Londres: British Museum Press.
- Blühm, A. (1988). *Pygmalion. Die Ikonographie eines Künstlermythos zwischen 1500 und 1900*, Berna/Nueva York/París: Peter Lang.
- Bohde, D. (2002). *Haut, Fleisch und Farbe. Körperlichkeit und Materialität in den Gemälden Tizians*. Emsdetten/Berlín: Imorde.
- Boehm, G. (2001). Repräsentation – Präsentation – Präsenz. Auf den Spuren des homo pictor. En *Homo Pictor*. Múnich/Leipzig: Walter de Gruyter.
- Boldyrev, I. y Herrmann-Pillath, C. (2012). Hegel's "Objective Spirit," Extended Mind, and the Institutional Nature of Economic Action. *Mind & Society*, 12/2, pp. 177–202.
- Bredenkamp, H. (2004a). *Die Fenster der Monade. Gottfried Wilhelm Leibniz' Theater der Natur und Kunst*. Berlín: Akademie Verlag .
- Bredenkamp, H. (2004b). Frank Gehry and the Art of Drawing. En M. Rappolt y R. Violette (eds.), *Gehry Draws* (pp. 11–28). Londres: The MIT Press /Violette Editions.
- Bredenkamp, H. (2007). Thomas Hobbes's Visual Strategies. En P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* (pp. 29–60). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bredenkamp, H. (2010). Die Erkenntniskraft der Plötzlichkeit. Hogrebes Szenenblick und die Tradition des Coup d'Oeil. En J. Bromand y G. Kreis (eds.), *Was sich nicht sagen läßt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion* (pp. 455–468). Berlín: Walter de Gruyter.
- Bredenkamp, H. (2011a). Die Latenz des Objekts als Modus des Bildakts. En H. Gumbrecht y F. Klinger (eds.), *Latenz. Blinde Passagiere in den Geisteswissenschaften* (pp. 277–284). Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Bredenkamp, H. (2011b). In der Tiefe die Künstlichkeit. Das Prinzip der bildaktiven Disjunktion. En H. Bredenkamp y J. M.I Krois (eds.), *Sehen und Handeln* (pp. 206–224). Berlín: Walter de Gruyter.
- Bredenkamp, H. (2017). *Teoría del acto icónico* (R. Mur). Madrid: Akal.
- Campbell, L. et al. (eds.) (2008). *Renaissance Faces. Van Eyck to Titian*. Londres: National Gallery Company.
- Cassirer, E. (1954). *Philosophie der philosophischen Formen*, vol. 3, *Phänomenologie der Erkenntnis*. Darmstadt: WBG.
- Cassirer, E. (1995). Zur Metaphysik der symbolischen Formen. En J. Krois (ed.), *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. 1. Hamburgo: Felix Meiner.
- Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas. III. Fenomenología del reconocimiento* (De Morones, A., Trad.). México: F.C.E.
- Catoni, M. (2005). *Schemata. Comunicazione non verbale nella Grecia antica*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Chapuis, A. y Droz, E. (1949). *Les Automates des Jaquet-Droz*. Neuchâtel: Éditions du Griffon.
- Clark, A. (2006). Material Symbols. *Philosophical Psychology*, 19/3, pp. 1–17.
- Clark, A. y Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58, pp. 10–23.
- Condillac, É. De (1984). *Traité des sensations*, París: Fayard.
- Darwin, Ch. (1871). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Londres: Murray (reimpresión facsimilar: Princeton 1981).
- Davis, W. (2011). *A General Theory of Visual Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Dear, P. (2014). *Laminates of Time. Darwin, Classification, and Selection*. Upsala: Uppsala Universitet.
- De Caro, M. y Ferraris, M. (eds.) (2012). *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*. Turín: Einaudi.
- Didi-Huberman, G. (1992). *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*. París: Éditions de Minuit .
- Didi-Huberman, G. (2002). *L'Image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*. París: Éd. de Minuit.

- Dubois, P. (1990). *L'Acte photographique et autres essais*. París: Nathan.
- Eisenman, S. (2007). *The Abu Ghraib Effect*. Londres: Reaktion Books.
- Eisenman, S. (2014). *El efecto Abu Ghraib* (A. Gondra Aguirre, Trad.). Buenos Aires: Sans Soleil.
- Engel, F. (2014). Though This Be Madness: Edgar Wind and the Warburg Tradition. En S. Marienberg y J. Trabant, *Bildakt at the Warburg Institute, Actus et Imago. Berliner Schriften für Bildaktforschung und Verkörperungsphilosophie*, vol. XII, (pp. 67-116). Berlín: Walter de Gruyter.
- Engel, F., Queisner, M. y Viola, T. (2012). Einleitung. Viertheit: Peirce' Zeichnungen. En Engel, F., Queisner, M. y Viola, T.(eds.), *Das bildnerische Denken: Charles S. Peirce* (pp. 39–50). Berlín: Walter de Gruyter (*Actus et Imago* 5).
- Ferraris, M. (2012). *Manifesto del nuovo realismo*. Bari: Laterza.
- Ferraris, M. (2013). *Documentality: Why it is Necessary to Leave Traces* (R. Davies, Trad.). Nueva York: Fordham University Press.
- Fehrenbach, F. (2005). Compositio corporum. Renaissance der Bio Art. *Vorträge aus dem Warburg-Haus*, vol. 9, Berlín, pp. 131–176.
- Fellmann, F. (1976). *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*. Friburgo/Múnich: Alber.
- Fehrenbach, F. (1997). *Licht und Wasser. Zur Dynamik naturphilosophischer Leit-bilder im Werk Leonardo da Vincis*. Tübinga: Wasmuth.
- Flood, F. (2002). Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum. *The Art Bulletin*, LXXXIV/2 (2002), pp. 641–659.
- Fingerhut, J. (2012). Das Bild, Dein Freund. Der fühlende und sehende Körper in der enaktiven Bildwahrnehmung. En Feist, U. y Rath, M.(eds.), *Et in imagine ego* (pp. 177–198). Berlín: Akademie Verlag.
- Fingerhut, J., Hufendiek, R. y Wild, M. (eds.) (2014). *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*. Berlín: Suhrkamp.
- Freedberg, D. (1989). *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. Chicago/Londres: University of Chicago Press.
- Freedberg, D. (1992). *El poder de las imágenes* (P. Jiménez y J. Bonafé, Trad.). Madrid: Cátedra.

- Freedberg, D. y Gallese, V. (2007). Motion, Emotion and Empathy in Esthetic Experience. *Trends in Cognitive Science*, 11/5, pp. 197–203.
- Freyberg, S. y Blühm, K. (2014). Bildakt Demystified. En S. Marienberg y J. Trabant, *Bildakt at the Warburg Institute, Actus et Imago. Berliner Schriften für Bildaktforschung und Verkörperungsphilosophie*, vol. XII (pp. 51-67). Berlín: Walter de Gruyter.
- Gabriel, M. (2013a). Auftakt eines Neuen Realismus. En P. Boghossian, *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus* (J. Rometsch, Trad.) (pp. 144-156). Berlín: Suhrkamp.
- Gabriel, M. (2013b). *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlín: Ullstein.
- Gaier, U. y Simon, R. (eds.) (2010). *Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema*. Múnich: Fink.
- Gallagher, S. (2011). Aesthetics and Kinaesthetics. En H. Bredekamp y J. Krois (eds.), *Sehen und Handeln* (pp. 99-113). Berlín: Walter de Gruyter.
- Gallagher, S. y Crisafi, A. (2009). Mental Institutions. *Topoi*, 28, pp. 45– 51.
- Gastel, J. van, Hadjinicolaou, Y. y Rath, M. (eds.) (2013). *Paragone als Mitstreit*. Berlín: Akademie. (*Actus et Imago*, 11).
- Geimer, P. (2007). „Wir müssen die Bilder zeigen.“ Ikonographie des Äußersten. En T. Macho, B. Wolf y K. Harrasser (eds.), *Folter. Politik und Technik des Schmerzes* (pp. 119–132). Múnich: Fink.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: University Press.
- Gell, A. (2016). *Arte y agencia: una teoría antropológica* (R. Cabrera, Trad.). Buenos Aires: Paradigma indicial.
- Gilbhard, T. (2012). *Vicos Denkbild. Studien zur Dipintura der Scienza Nuova und der Lehre vom Ingenium*. Berlín: Akademie. (*Actus et Imago*, 3).
- Gibson, J. (1982). *Wahrnehmung und Umwelt*. Múnich: Urban & Schwarzenberg.
- Gludovatz, K. (2005). Der Name am Rahmen, der Maler im Bild. Künstlerselbstverständnis und Produktions kommentar in den Signaturen Jan van Eycks. *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*, LIV, pp. 115–175.
- Gumbrecht, H-U. (2004). *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press.

- Hadjinicolaou, Y. (2013). Malerei auf Stein, steinerne Malerei. Die Farbgestaltung bei Spranger und de Gelder. En J. van Gastel, Y. Hadjinicolaou y M. Rath (eds.), *Paragone als Mitstreit* (pp. 211–235). Berlín: Akademie. (*Actus et Imago*, 11).
- Hegel, G. (1970). *Vorlesungen über die Ästhetik*. Fráncfort: Suhrkamp.
- Heitzer, E. (1995). *Das Bild des Kometen in der Kunst*, Berlín: Mann.
- Hermès Trismégiste (1980). *Corpus Hermeticum*, vol. 2, *Asclepius* (A. Nock, Ed. ; A.-J. de Festugière, Trad.). París: Les Belles Letres.
- Himmelrath, A. y Neuhäuser, S. (2014). *Amokdrohungen und School Shootings*. Berna: Hep Verlag.
- Hobbes, T. (1839–1845). *De Corpore*, II, 1, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 1 (W. Molesworth, Ed.). Londres: Bohn.
- Hobbes, T. (2010). *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía* (B. Forteza, Trad.). Valencia: Pretextos.
- Hobbes, T. (1991). *Leviathan* (R. Tuck, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hogrebe, W. (1992). *Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen (Système orphique de Iéna)*. Fráncfort: Suhrkamp.
- Hogrebe, W. (2007). *Die Wirklichkeit des Denkens. Vorträge der Gadamer-Professur*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Hogrebe, W. (2009). *Riskante Lebensnähe. Die Szenische Existenz des Menschen*. Berlín: Akademie.
- Hogrebe, W. (2011). *Beuysianismus. Expressive Strukturen der Moderne*. Múnich: Fink.
- Hufendiek, R. (2012). Draw a Distinction. Die vielfältigen Funktionen des Zeichnens als Formen der Extended Mind. En U. Feist y M. Rath (eds.), *Et in imagine ego. Facetten von Bildakt und Verkörperung. Festgabe für Horst Bredekamp* (pp. 441–465). Berlín: Akademie.
- Husserl, E. (1973). Ding und Raum (Conferencia 1907). En *Husserliana*, vol. 16 (pp. 154–203). La Haya: Martinus Nijhoff.
- James, W. (1946). *Pragmatism*. Londres/Nueva York/Toronto: Longmans.
- Janzing, G. (2005). Bildstrategien asymmetrischer Gewaltkonflikte. *Kritische Berichte*, 33/1, pp. 21–35.

- Jeon, H. (2005). *Meditatio mortis. Zur Ikonographie des heiligen Hieronymus mit dem Totenschädel unter besonderer Berücksichtigung des Lissaboner Gemäldes von Albrecht Dürer*. Tesis, Münster.
- Kelly, S. (2002). Merleau-Ponty on the Body. *Ratio*, 15, pp. 376–391.
- Kessler, H. y Wolf, G. (eds.) (1998). *The Holy Face and the Paradox of Representation*. Bolonia: Electa.
- Kieverstein, J. (ed.) (2012). *Heidegger and Cognitive Science*. Basingstoke: Palgrave-Macmillan.
- Krois, J. (1988). Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen, En H.-J. Braun, H. Holzhey y E. Orth (eds.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (pp. 15-44). Frankfurt: Suhrkamp.
- Krois, J. (2009). Image Science and Embodiment or: Peirce as Image Scientist. En U. Ratsch, I.-O. Stamatescu y P. Stoellger (eds.), *Kompetenzen der Bilder* (pp. 201–215). Tubinga: Mohr Siebeck.
- Krois, J. (2011). Enactivism and Embodiment in Picture Acts. The Chirality of Images. En H. Bredekamp y M. Lauschke (eds.), *Bildkörper und Körperschema. Schriften zur Verkörperungstheorie ikonischer Formen* (pp. 273–289). Berlín: Akademie (*Actus et Imago*, 2).
- Krois, J. (2012). Eine Tatsache und zehn Thesen zu Peirce‘ Bildern. En Engel, F., Queisner, M. y Viola, T.(eds.), *Das bildnerische Denken: Charles S. Peirce* (pp. 51–64). Berlín: Walter de Gruyter (*Actus et Imago* 5).
- Kues, N. von (2000). *Opera omnia* (H. von Riemann, Ed.). Hamburgo: Meiner.
- Lachman, Ch. (1992). “The Image made by Chance” in China and the West. Ink Wang Meets Jackson Pollock’s Mother. *The Art Bulletin*, LXXIV/3, pp. 499–510.
- Lauschke, M. (2013). Bildakt-Theorie, <http://www.gib.unituebingen.de/netzwerk/glossar/index.php?title=Bildakt-Theorie> (consultado el 10/07/2014).
- Lavin, I. (2006). *Il Volto Santo* di Claude Mellan: *ostendatque etiam quae occulted*. En C. Frommel, C. y G. Wolf (eds.), *L’immagine di Cristo dall’acheropita alla mano d’artista. Dal tardo medioevo all’età barocca* (pp. 449–491). Roma/Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Lefebvre, H. (1961). *Critique de la vie quotidienne, II, Fondements d’une sociologie de la quotidienneté*. París: L’Arche.

- Leibniz, G. (1923). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Berlín: ed. de la Academia de Prusia y posteriormente la Academia Alemana de Ciencias.
- Liess, R. (2002). *Zum Logos der Kunst Rogier van der Weydens. Die "Beweinungen Christi" in den Königlichen Museen in Brüssel und in der Nationalgalerie in London*. 2 vols. Münster/Hamburgo/Londres: Lit-Verlag.
- Limon, J. (2007). The Shame of Abu Graib. *Critical Inquiry*, 33, pp. 543–572.
- Löwith, K. (1968). *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theoretische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Heidelberg: Winter.
- Lucrecio (2020). *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas* (L. Pégolo, Trad.). Buenos Aires: Las cuarenta.
- Massing, J. (1986). Dürer's Dream. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 49, pp. 238–244;
- Menary, R. (ed.) (2010). *The Extended Mind*. Cambridge (Ma.): MIT Press.
- Mitchell, W. (2009). Der Schleier um Abu Ghraib: Errol Morris und die "bad apples". En I. Reichle y S. Siegel (eds.), *Maßlose Bilder. Visuelle Ästhetik der Transgression* (pp. 51–65). Múnich: Fink.
- Mitchell, W. (2017). *¿Qué quieren las imágenes?* (I. Mellén, Trad.). Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil.
- Möseneder, K. (2009). *Paracelsus und die Bilder. Über Glauben, Magie und Astrologie im Reformationszeitalter*. Tübinga: Niemeyer.
- Moses, N. y Becker, J. (2011). Spencer Tunick – The Naked Sea Project. *Kunst 1111 "Nachhaltigkeit"*, pp. 11–17.
- Münkler, H. (2004). Symmetrische und asymmetrische Kriege. Der klassische Staatenkrieg und die neuen transnationalen Kriege. *Merkur*, 664, pp. 649–659.
- Mozart, W (1986). *Don Giovanni, KV 527. Il dissoluto punito o sia Il Don Giovanni. Dramma giocoso in due atti*. Libretto de Lorenzo Da Ponte. Stuttgart: Reclam
- Noë, A. (2004). *Action in Perception*. Cambridge (Ma.): MIT Press.
- Pacchi, A. (1968). Una "Biblioteca Ideale" di Thomas Hobbes: il MS E2 dell' Archivio di Chatsworth. *Acme*, XXI/1 , pp. 5–42.

- Paganini, G. (2010). Hobbes's "Mortal God" and Renaissance Hermeticism. *Hobbes Studies*, 23, pp. 7 – 28.
- Patrizi, F. (1593). *Magia Philosophica*. Hamburgo.
- Peirce, C. (1909). *Studies in Meaning*. MS 619.
- Peirce, C. (1932). That Categorical and Hypothetical Propositions Are One in Essence, With Some Connected Matters. MS [R] 787. En *Collected Papers*, vol. 2, *Elements of Logic* (C. Hartshorne y P. Weiss). Cambridge: Harvard University Press.
- Platón (1999). *Leyes. Diálogos*, vol. 8. (F. Lisi, Trad.). Madrid: Gredos.
- Puttfarken, T. (1985). *Roger de Piles' Theory of Art*. New Haven/Londres: Yale University Press.
- Puttfarken, T. (1986). From Central Perspective to Central Composition: The Significance of the Central Ray. *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 21, pp. 156–164.
- Reichle, I. (2009). *Art in the Age of Technoscience. Genetic Engineering, Robotics, and Artificial Life in Contemporary Art*. Viena/Nueva York: Springer.
- Nüsslein, T. (1994). *Rhetorica ad Herennium*. Zürich: Artemis & Winkler.
- Richard, B. (2006). Pictorial Clashes am medialen Gewaltkörper: Abu Ghraib, Nick Berg und Johannes Paul II. En B. Richard y K. Neumann-Braun (eds.), *Ich-Armeen. Täuschen – Tarnen – Drill* (pp. 235–255). München: Fink.
- Rosen, V. von. (2000). Die Enargeia des Gemäldes. Zu einem vergessenen Inhalt des Ut-pictura-poesis und seiner Relevanz für das cinquecenteske Bildkonzept. *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 27, pp. 171–208.
- Rosenberg, R. y Hollein, M. (eds.) (2007). *Entdeckung der Abstraktion. Turner Hugo Moreau*, Fráncfort/München: Schirn Kunsthalle/Hirmer.
- Rousseau, J-J. (1961). Pygmalion, Scène lyrique. En *Oeuvres complètes*, vol. 2 (pp. 1224–1231). París: Pléiade.
- Schäffner, W. (2003). Stevon, der Punkt und die Zahlen. En W. Schäffner, S. Weigel y T. Macho (eds.): *"Der liebe Gott steckt im Detail" Mikros-strukturen des Wissens* (pp. 201–217). München: Fink.
- Schuhmann, K. (1986). Thomas Hobbes und Francesco Patrizi. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, LXVIII, pp. 253–279.
- Searle, J. (1977). Reiterating the Differences: A Reply to Derrida. *Glyph*, 1, pp. 198–208.

- Stjernfeld, F. (2007). *Diagrammatology. An Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics*. Dordrecht: Springer.
- Stoichita, V. (2008). *The Pygmalion Effect. From Ovid to Hitchcock*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Thompson, E. (2005). Sensorimotor Subjectivity and the Enactive Approach to Experience. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, pp. 407–427.
- Trabant, J. (2007). *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana*. Nápoles: Arte Tipografica Editrice.
- Trempler, J. (2006). Vom Terror zum Bild – Von der Authentizität zum Stil. Gedanken zur historischen Begründung authentischer Bilder. En W. Hofmann (ed.), *Sprachpolitik – Bildpolitik. Beiträge zur sprach-lichen und visuellen Kommunikation in der entwickelten Demokratie* (pp. 117–135). Münster: Lit.
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, (Ma.): The Mit Press.
- Vico, G. (2012). *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744* (M. Sanna y V. Vitiello). Milán: Bompiani.
- Vischer, R. (1873). *Über das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Aesthetik*. Leipzig: Credner.
- Warning, R. (1997). Rousseaus Pygmalion als Szenario des Imaginären. En M. Mayer y G. Neumann (eds.), *Pygmalion. Die Geschichte des Mythos in der abendländischen Kultur* (pp. 225–270). Friburgo [Br.]: Rombach.
- Wittmann, M. (2012). Fremder Onkel. Charles S. Peirce und die Fotografie. En Engel, F., Queisner, M. y Viola, T.(eds.), *Das bildnerische Denken: Charles S. Peirce* (pp. 303–322). Berlín: Walter de Gruyter (*Actus et Imago* 5).
- Gerhard Wolf, G. (1995). Kreuzweg, Katzenweg, Affenweg, oder: Glaube, Hoffnung, Liebe. En C. Geissmar-Brandi y E. Eleonora Louis (eds.). *Glaube Hoffnung Liebe Tod* (pp. 438–443). Viena: Kunsthalle/ Albertina, catálogo de la exposición.
- Wyss, B. (2006). *Vom Bild zum Kunstsystem*, 2 vols. Colonia: Walther König.
- Wyss, B. (2013). *Renaissance als Kulturtechnik*. Hamburgo: Philo & Philo Fine Arts.

JUAN FACUNDO TORRES BRIZUELA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

MARTIN BUBER Y SU CONTRIBUCIÓN A LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

MARTIN BUBER AND ITS CONTRIBUTION TO PHILOSOPHY OF LANGUAGE

ftorresbrizuela@uca.edu.ar

Recepción: 23/10/2021

Aceptación: 18/11/2021

RESUMEN

La filosofía judía siempre ha tenido su propia impronta a la hora de pensar las distintas preguntas filosóficas en la medida en que estas fueron apareciendo en la historia del pensamiento. Esto mismo sucede con la pregunta en torno al lenguaje, pregunta que involucra al pensamiento judío no solo desde lo filosófico, sino también desde lo religioso. De este modo surge una corriente de pensamiento, a la cual podemos llamar “nominalismo judío” que propone una mirada novedosa en torno al lenguaje, enfrentándose directamente a la tradición intelectual preponderante en el pensamiento occidental que se extiende de Jonia a Jena y que influye e inspira a Martin Buber en su concepción del lenguaje y su antropología. El objetivo de este trabajo es analizar la comprensión del lenguaje desde este “nominalismo judío” y la fuerte influencia que tuvo en Martin Buber. La hipótesis a defender es que la comprensión del nombre y del nombrar para los pensadores del “nominalismo judío” da forma y fundamenta, en la filosofía de Martin Buber, la posibilidad del ser humano de decir *tú*, permitiendo, a la vez, que la antropología de Buber sea un aporte valioso para la filosofía del lenguaje.

PALABRAS CLAVES

Pensamiento judío, nominalismo, lenguaje, antropología, Martin Buber.

ABSTRACT

Jewish philosophy has always had its own way of making its answers to the different questions that have been appearing in the history of thought. This indeed happen with the question about language, that involve Jewish thought not only from the philosophical point of view, but also from the religious one. Thereby, a current of thought arises, which can be called “*Jewish nominalism*” that proposes a new way to think about language, directly confronting the main intellectual tradition in Western thought that stretches from Ionia to Jena and inspires Martin Buber’s conception of language and anthropology. The objective of this work is to analyze the understanding of language from this “*Jewish nominalism*” and the strong influence it had on Martin Buber. The hypothesis that it presents is that the understanding of the name and the naming for the thinkers of “*Jewish nominalism*” gives shape and bases to the possibility of the human being to say *Thou* in Martin Buber, making, at the same time, Buber’s anthropology’s bases a valuable contribution to the philosophy of language.

KEYWORDS

Jewish Thought, Nominalism, Language, Anthropology, Martin Buber.

INTRODUCCIÓN

La filosofía judía siempre ha tenido su propia impronta a la hora de pensar las distintas preguntas filosóficas en la medida en que estas fueron apareciendo en la historia del pensamiento. Esto mismo sucede con la pregunta en torno al lenguaje, pregunta que involucra al pensamiento judío no solo desde lo filosófico, sino también desde lo religioso. La concepción de un Dios creador a través del lenguaje, y que, según la Biblia, invita al ser humano a nombrar lo creado, presenta un nuevo paradigma desde el cuál pensar el lenguaje humano.¹

De este modo surge una corriente de pensamiento, a la cual podemos llamar “nominalismo judío” (Bielik-Robson, 2012. Las traducciones de esta obra son mías) que propone una mirada novedosa en torno al lenguaje. Esta corriente se manifiesta como directamente opuesta a la tradición intelectual parmenídea-idealista, “de Jonia a Jena” (Rosenzweig, 1997, p. 52), a la cual acusa de olvidar lo individual, sacrificándolo en pos de la totalidad generalizante del concepto. Esta lectura del paradigma filosófico preponderante a finales del siglo XIX y principios del XX que tienen estos pensadores judíos, entre ellos Rosenzweig, propone una reinterpretación del lenguaje para restituir el valor que tiene cada cosa, en su ser individual y redimir la realidad de este carácter totalizador que marcó toda la tradición filosófica previamente nombrada. Esta concepción inspira a Martin Buber en su concepción del lenguaje y su antropología.

El objetivo de este trabajo es analizar la comprensión del lenguaje desde este “nominalismo judío” y la fuerte influencia que tuvo en Martin Buber. La hipótesis que presenta es que la comprensión del nombre y del nombrar para los pensadores del “nominalismo judío” da forma y fundamenta, en la filosofía de Martin Buber, la posibilidad del ser humano de decir tú, permitiendo, a la vez, que la antropología de Buber sea un aporte valioso para la filosofía del lenguaje.

1. EL MARCO HISTÓRICO: EL PROBLEMA DEL NOMBRE

1.1. Breve historia del nombre en el pensamiento occidental pre-nominalista

El nombre en Occidente tiene una larga historia de cambios y desarrollos. No nos detendremos aquí a hacer un análisis exhaustivo de las transformaciones del nombre a lo largo de la historia del pensamiento, pero sí a señalar algunos de sus hitos fundamentales para comprender el tema abordado en este trabajo.

Platón fue uno de los fundadores de la metafísica que dio fundamento a la tradición intelectual occidental. Para el filósofo ateniense el nombre era el modo de llamar a la idea inteligible. El mundo sensible era participación y copia del mundo inteligible, y el nombre de cada cosa hacía referencia a esa idea de la cual la cosa es mera copia. El nombre revelaba el sostén metafísico de las cosas, aquello por lo cual la cosa era lo que era. Cada cosa *participaba* de la idea, pero no de modo perfecto, porque la materia es inferior al espíritu y las cosas son materiales. Por

¹ “ER, Gott, bildete aus dem Acker alles Lebendige des Feldes und allen Vogel des Himmels und brachte sie zum Menschen, zu sehen wie er ihnen rufe, und wie alles der Mensch einem rufe, als einem lebenden Wesen, das sei sein Name” (Génesis 2, 19. Traducción hecha por Buber y Rosenzweig entre los años 1925 y 1961).

esto podía haber muchas cosas que participen de la misma idea y que, sin embargo, no sean estrictamente iguales. La búsqueda de Platón fue la de una verdad objetiva que permita al hombre hacer ciencia: continúa y lleva a su máximo desarrollo, al menos en la Antigüedad, el pensamiento de Parménides, quien instaura el paradigma logocéntrico que va a ser privilegiado a lo largo de la historia hasta hoy (Platón, 1983, 430a y ss.; Adorno, 1990).

Aristóteles, discípulo de Platón, no se distanció mucho de su maestro en este aspecto. El Estagirita comprendía el nombre como signo lingüístico de la forma de las cosas. Pero hay una distinción importante con Platón, ya que entiende a la forma de las cosas no como una idea separada, existente en sí, de la cual lo sensible es copia, sino como la forma constituyente, junto con la materia, de las cosas. El nombre era, también para Aristóteles, el signo del sostén metafísico de las cosas, de la esencia, eso que hace que algo sea *eso* y no otra cosa (Aristóteles, 1978, 1006b y ss.).

En la Edad Media esta teoría se mantuvo en parte, sumando la concepción de un Dios creador y de la participación, reforzada por el neoplatonismo. En esta,

el mundo es creado y sostenido por la emanación permanente de Dios; los seres, habiendo recibido el don de ser, permanecen ontológicamente dependientes del poder divino del que participan de diferentes modos y grados, y por lo tanto forman un orden jerárquico de regiones mayores a menores. (Bielik-Robson, 2012, p. 17)

San Agustín, de inspiración indudablemente platónica, afirmaba que el sostén metafísico de las cosas eran los arquetipos, presentes en la mente divina, desde los cuales las mismas cosas fueron creadas. El nombre hace referencia a estos arquetipos (San Agustín, 1995, pp. 121 y ss.). Este pensamiento fue el predominante hasta la llegada de Santo Tomás, y aún después de él.

El Aquinate, más afín al pensamiento aristotélico, pero sumando la noción platónica de participación, concebía al nombre como signo de las esencias, que recibiendo el *esse*, o acto de ser, de Dios, existían formando a la materia para que sea tal o cual cosa (Santo Tomás, 2003, pp. 15 y ss.). Esta concepción buscaba ser la respuesta “realista” frente a la conocida *querella de los universales*, un realismo moderado en el que los universales existen en las cosas como formas sustanciales, configuradoras del modo de ser. Esta querella surgió en el siglo XI, sobre todo desde el pensamiento de Roscelino de Compiègne, para quien los universales (*nomina*) eran *flatus vocis* (Corti, 2017, p. 64), y desde su discípulo, Pedro Abelardo. Finalmente, dos siglos después, Guillermo de Ockham sentó bases con su pensamiento para la continua disociación del nombre con la realidad. Mientras que para Santo Tomás el nombre común de las cosas era signo de su esencia—la cual se sostiene en la existencia por el actuar divino—, para Ockham el nombre común era el signo del concepto que el hombre utiliza arbitrariamente para reunir muchos seres individuales que comparten algunas propiedades. El nombre dejaba así de tener sostén ontológico, presencia en la realidad, para ser solamente una herramienta del pensamiento humano, funcional al lenguaje y a la estructura mental del hombre.

Probablemente fue la propuesta agustina la que trazó el punto de partida para la teoría nominalista de Ockham, ya que su origen es teológico. Mientras que para Agustín Dios crea las cosas desde los arquetipos presentes en su mente, para Guillermo esta concepción limita el poder de Dios, como si el Creador necesitase de arquetipos para crear las cosas y que sin ellos no podría

hacer efectivo su acto creacional. La búsqueda de Ockham es la de resaltar la omnipotencia de Dios, pero, de ese modo, lo que logra es alejar al hombre de las cosas.

1.2. *La crisis nominalista y el nacimiento de la filosofía moderna*

La crisis nominalista genera en la historia del pensamiento un giro notable, que finalmente desembocará en el nacimiento de la filosofía moderna. Para el pensamiento de la época, esta crisis “describe la destrucción del orden, lleno de sentido, de las ideas [en sentido platónico], y la aparición de un caos de individuos inconexos, los cuales quedan fuera del alcance del lenguaje” (Bielik-Robson, 2012, p. 18). El lenguaje, en efecto, debe crear conceptos que generalicen las cosas, que las unan arbitrariamente y, de ese modo, hacer posible una comunicación significativa. En este sentido, Adorno ha señalado que

nominalismo e idealismo manifiestan el enfoque erróneo de la filosofía occidental, la cual siempre privilegió al *logos* en la forma del concepto: «la helada tierra de la abstracción», reclamando el poder instrumental por sobre la realidad, o, como en el caso de Hegel, la capacidad de convertir la realidad en su propia imagen. (Bielik-Robson, 2012, p. 19)

La gran crítica de Adorno es justamente el enfoque que adquiere la filosofía occidental: el de privilegiar el pensamiento conceptual abstracto frente a los otros modos de pensar. En esto no se distinguen ambas corrientes de la filosofía moderna: “El nominalismo negativo [es] más bien una sombra escéptica del realismo conceptual y su perjudicial enfoque en la abstracción de ideas puras” (Bielik-Robson, 2012, p. 19). Esto hizo que se busque comprender la realidad desde ese modo de pensar, perdiéndose así el valor de la individualidad.

Para Kant este olvido de lo individual se sitúa en la facultad de la razón de categorizar lo experimentado, facultad a la que denomina “entendimiento”. Su búsqueda principal es darle a la ciencia un fundamento filosófico, explicando así las condiciones de posibilidad del conocimiento humano. Pero Kant sólo entiende como conocimiento al conocimiento científico, reduciendo la gnoseología a la epistemología, reducción que gana fuerzas en el siglo XIX y principios del XX. En este intento de encontrar un fundamento cierto para el conocimiento científico, Kant limita el conocimiento a la aplicación posible de las categorías del entendimiento a la intuición sensible. Como resultado de este estrechamiento de la definición de conocimiento, el vínculo con el mundo se vuelve casi nulo, recibiendo de él sólo las apariencias (“fenómenos”) categorizables. Para este autor la cosa en sí que queda inaccesible para el entendimiento humano.

Aunque el más importante para la problemática aquí en cuestión, por la influencia que tendrá en Buber, Kant no es el único autor que quita valor a la individualidad. Una valoración semejante puede verse en Hegel, cuya concepción de la realidad como un único Espíritu Absoluto, como nos dice Adorno (1990), es la continuación de la metafísica neoplatónica hasta llevarla a su plenitud, dentro de la línea que privilegia el *logos* conceptual. Sin embargo, la metafísica hegeliana vive lo que vive Hegel, y con su autor, muere el “realismo conceptual” hegeliano, que, aunque no fue idéntico al nominalismo de Ockham, su destrucción tuvo consecuencias filosóficas análogas:

La destrucción del realismo conceptual neoplatónico deja al hombre sin nada: “sólo nombres,” voces sin hondura [*flat voices - flatus vocis*] representando conceptos impotentes, los cuales pueden eventualmente ganar sólo un valor relativo, derivado no tanto por su relación de *adequatio* con el orden de la creación, sino más bien de la pura imposición económica. (Bielik-Robson, 2012, p. 15)

Con la muerte del *realismo conceptual* los nombres pierden todo tipo de valor para ser imposiciones arbitrarias de las generalizaciones de la mente humana. El nombre y, con él, el lenguaje, son meros instrumentos del pensamiento humano.

La búsqueda de la cual nace esta crisis es la de devolverle a Dios su carácter de todopoderoso y libre. Sin embargo, lo que se logró es el nacimiento de un escepticismo más poderoso que el griego (Bielik-Robson, 2012, p. 16). Porque tratando de restituir la voluntad de Dios en su acto creador, el nominalismo occidental elimina todo orden en lo creado, haciendo de cada criatura un ser completamente distinto a los otros. Esto genera una brecha *cognitiva* y, por tanto, dentro de esta línea de pensamiento, una brecha *ontológica* entre el hombre y Dios y entre el hombre y el mundo. Dios queda escondido detrás de la Creación simplemente como primera causa y la realidad de infinitos individuos distintos se vuelve impredecible. De este modo, todo nombre común es una burda generalización de individuos que poseen propiedades similares y que sirven al hombre para comunicarse y pensar con mayor facilidad. Pero nada más, *sólo nombres, voces sin hondura*.²

1.3. El nominalismo a principios del siglo XX

Mas allá de la caída del idealismo de Hegel, su pensamiento influyó en muchos autores de las distintas áreas de la filosofía, entre ellos, Saussure. La teoría del lingüista suizo sobre el nombre será la que predomine en esta época, llamada “estructuralismo lingüístico”. Esta misma teoría es la que hace de la lingüística una ciencia, en el sentido contemporáneo de esta palabra. Ella está descrita en la obra magna de Saussure, el *Curso de lingüística general*, obra publicada *post-mortem* en 1916 como recopilación de los cursos dados por el autor en la Universidad de Ginebra. El paradigma que instauró Saussure es fundamental. En el *Curso de lingüística general* el concepto del nombre casi que no aparece mencionado. Antes que de nombre Saussure (1945) prefiere hablar de *signos lingüísticos*: “El signo lingüístico es [...] una entidad psíquica de dos caras [el concepto y la imagen acústica]” (Saussure, 1986, p. 92). Aquí está influido por Hegel (1918), quien en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* dice: “El nombre como unión de la intuición producida por la inteligencia y su significado” (Hegel, 2005, p. 505). Pero se trata de una influencia depurada de la metafísica hegeliana y su concepto de Espíritu Absoluto (Villarnovo, 1989, p. 123).

En este sentido, continúa la línea de lo que dejó la crisis nominalista: *sólo nombres*. Y junto con esa línea permanece el enfoque característico de la filosofía occidental: el predominio del *logos* en forma de concepto. Este enfoque, “desatendiendo el principio de individuación, convierte la singularidad en algo secundario, de menor importancia ontológica” (Bielik-Robson, 2012, p. 21).

De hecho, el esquema neoplatónico

es dominante no sólo en la metafísica; después de la crisis nominalista se vuelve aún más operativo dentro de la epistemología idealista: la prioridad es siempre dada al concepto, ya sea bajo auspicios

² *Flat voices*, lo cual hace referencia al “*flatus vocis*” de Roscelino de Compiègne.

realistas o puramente instrumentales, es decir, ya sea como una idea platónica o como un *a priori* neokantiano. (Bielik-Robson, 2012, p. 21)

Una de las preguntas filosóficas más fundamentales de finales del siglo XIX y comienzos del XX es la de cómo hacer ciencia. Para esto es necesario que lo singular participe, de algún modo, del concepto general. Este es el esquema platónico que necesita la ciencia, en tiempos de Saussure, sostenido en el trascendentalismo kantiano o en la epistemología hegeliana idealista. Para la ciencia lo singular no tiene valor, o sólo lo tiene como manifestación de lo general, disponible para ser estudiado. El nombre, entonces, hará referencia a eso general. En esta perspectiva el lenguaje es una herramienta, fundamental, pero herramienta al fin de esta misma ciencia, pero nunca vincula al hombre con la realidad concreta.

Por la época en que se publica el *Curso de lingüística general* de Saussure, comienzan a expandirse las ideas de pensadores como Bertrand Russell y Gottlob Frege, que buscaban romper con la equivocidad del lenguaje y hacer un lenguaje *lógico*, que fuera lo suficientemente rígido para poder ser el transporte de, y el puente a, el saber objetivo. Para estos dos filósofos, lo singular no es más que la suma de sus cualidades o propiedades. De este modo, el significado del nombre es sinónimo de la suma de las propiedades de lo nombrado. Esto es justamente lo que da equivocidad al nombre y lo hace falible para la ciencia. Russell y Frege identifican el contenido semántico de los nombres con el conjunto de descripciones conceptuales asociadas a ellos (Bielik-Robson, 2012, p. 27). Esta teoría descriptivista continúa la línea de la concepción hegeliana del lenguaje, la cual

arrebata lo concreto de la experiencia sensible y declara abiertamente su veredicto: sólo podemos llegar a lo concreto a través de la evolución del concepto, que se origina en la ostensión desnuda del [déctico] *esto*, para eventualmente alcanzar la etapa en la cual agota la riqueza de la experiencia y comprende en sí mismo todo lo que ha de ser conocido, lo cual significa al mismo tiempo, todo lo real. (Bielik-Robson, 2012, p. 27)

Es en esta concepción donde culmina el idealismo hegeliano, el cual sienta bases para el desarrollo del pensamiento posterior, no desde la metafísica absolutista sino desde el planteamiento epistemológico que dio origen, y da curso, a la ciencia moderna. La ciencia busca olvidarse de toda individualidad concreta. La del objeto de estudio y, también, la del sujeto, y busca un saber que sea el mismo para todos. Bajo este paradigma, el nombre y el lenguaje quedan nuevamente sujetos a la función de signo de lo general.

Entre el lenguaje y la realidad no hay vínculo más que el forzado en la arbitrariedad del pensamiento humano. No hay vínculo posible entre el ser humano y la realidad. La objetividad buscada, el concepto, categorizado y universal, dentro del paradigma neoplatónico o kantiano choca frente a la realidad, que no es más que individuos. Esta “muralla formidable de las cosas” (Rosenzweig, 1997, p. 233.)³ genera entre la realidad y el hombre una incapacidad de vincularse. El nombre no es más que un signo vacío de contenido en el orden simbólico de la realidad (conceptualizable y conceptualizada) y la ciencia, creado por el hombre, sin reflejo ni eco alguno en la realidad *concreta*. Esta, si es que no se la reduce a lo conceptualizable, queda relegada como

³ “Con el nombre propio se abre brecha en la muralla formidable de las cosas. Lo que tiene un nombre propio ya no puede ser cosa, ya no puede ser la cosa de cualquiera: es incapaz de desaparecer en el género sin dejar rastros, pues no hay género al que pertenezca, sino que él es su propio género. Tampoco tiene ya un lugar suyo en el mundo, un instante suyo en el acontecer; sino que porta consigo su aquí y su ahora” (Rosenzweig, 1997, p. 233).

aquello imposible de conceptualizar y, por esto, poco importante, aunque necesaria como sostén del orden simbólico. Esta tradición

quiebra el contacto con lo real, lo transforma en un oscuro resto remanente, pone entre paréntesis y absorbe la referencia, y luego lleva toda la realidad a la mente, donde emergen los conceptos *en el lugar* de las cosas, que son primero «asesinadas» y luego tan sólo representadas *in effigie* en el proceso de conceptualización. (Bielik-Robson, 2012, p. 28)

De este modo, el lenguaje pierde también su capacidad de comunicar la realidad, sobre todo la concreta, aquella que está más allá, más acá, de los conceptos, y al no poder comunicarla, deja de ser también el vínculo con esta realidad. El hombre pierde el vínculo con la realidad porque el lenguaje ya no puede expresarla.

2. EL NOMINALISMO JUDÍO

2.1. *El origen religioso del paradigma judío del lenguaje*

En paralelo a la “tradición intelectual ateniense” (Bielik-Robson, 2012, p. 29) se desarrolló una concepción totalmente distinta del lenguaje y del nombre, la cual “abre la puerta a un vínculo especial con la realidad [...] en la cual los nombres y el nombrar constituyen, en palabras de Benjamin, su esencia y su verdadera vocación” (Bielik-Robson, 2012, p. 12).

Esta tradición tiene su origen en el ámbito religioso y, particularmente, en el de la interpretación de la Revelación tal como se ha transmitido en el judaísmo. La tradición judía, con un origen y una historia diferentes de la griega, posee en sí una gran variedad de líneas del pensamiento. El llamado “nominalismo judío” parecería surgir de una de ellas: el pensamiento de la Cábala. Esta escuela pone especial atención en la *Torá* y busca hacer una nueva lectura de la Escritura. Para sus practicantes “el lenguaje, el lenguaje ideal y verdadero, está compuesto solo por nombres” (Bielik-Robson, 2012).

El acto creador de Dios, en los primeros pasajes de la *Torá*, manifiesta este *lenguaje ideal*: “La Revelación es antes que nada revelación del nombre o los nombres de Dios. [...] No hay gramática en el lenguaje de Dios, consiste sólo en nombres” (Scholem, 1995, pp. 293-294). El poder del nombre responde al poder de Dios, que se revela *en y a través* del nombre. El lenguaje y el nombre toman, de este modo, un lugar preponderante, en la relación entre Dios-creador y el mundo-creatura:

Dios crea expresando su nombre absoluto, es decir, dejando su firma secreta en todas las cosas que Él crea, otorgándoles así sus nombres; la creación no es más que una articulación, tanto la expresión como la fragmentación del nombre divino. (Bielik-Robson, 2012, pp. 12-13)

De esta manera, nombrar es crear y vincularse con lo creado. El vínculo entre Dios y las cosas es a través de sus nombres, pero no porque los nombres hagan referencia a las esencias o ideas de las cosas, como lo es para la concepción griega que sigue la noción platónica de *participación*, sino porque en el nombre el acto creador llega a su plenitud.

También allí, en el nombre, se da el vínculo entre Dios y el hombre:

La creación de Dios está completa cuando las cosas reciben sus nombres del hombre. [...] El nombre no es sólo la última declaración del lenguaje sino también la verdadera vocación... La teoría de los

nombres propios es la teoría de la frontera entre el lenguaje finito y el infinito [...] el nombre propio es la palabra de Dios en sonido humano [...] El nombre propio es la comunión del hombre con la palabra creadora de Dios. (Benjamin, 1978, pp. 319-324)

El lenguaje creador es el puente vinculante entre Dios y las cosas, y también entre el hombre y las cosas, y el hombre y Dios, porque es un lenguaje de nombres. Dios es el hacedor del mundo a través de su palabra. El nombre, dado por Dios al crear, y vuelto a dar por el hombre, luego del mandato divino, es el espacio metafísico desde el cual cada cosa llega a su plenitud. Dios mismo se hace palabra en la voz del hombre, mientras este nombra a cada cosa, llevándola de ese modo a su realización.⁴

Esta concepción profundamente metafísica del lenguaje, implícita en los primeros pasajes de la *Torá*, al cual llamamos *nominalismo judío*, “no hace otra cosa que traducir filosóficamente el mensaje encriptado de la Biblia hebrea” (Bielik-Robson, 2012, p. 13).

2.2. La verdadera naturaleza del lenguaje: el poder del nombre

Desde esta perspectiva el valor del nombre cambia rotundamente. Para el pensamiento neoplatónico e idealista el nombre no era más que un signo arbitrario, funcional al pensar y hacer ciencia del hombre. Esto genera un abismo infranqueable entre las cosas, singulares y, por tanto, no conceptualizables, y el hombre. Pero para este pensamiento judío, justamente es el lenguaje y, en particular, el nombre, el espacio de encuentro entre las cosas y el ser humano, como señala Walter Benjamin (1978):

El hombre es quien nombra, por esto reconocemos que a través de él habla el lenguaje puro. Toda la naturaleza, en la medida en que se comunica a sí misma, lo hace en el lenguaje, y así, en última instancia, en el hombre. Por esto es el señor de la naturaleza y puede darles nombre a las cosas. (Benjamin, 1986, pp. 318-319)

El hombre, único ser capaz de nombrar, puede, a través de esa capacidad encontrarse con las cosas de un modo único y total, porque es en la voz del hombre que las cosas logran su plenitud y alcanzan su ser. De este modo, bajo esta perspectiva, la crisis nominalista, en la cual se rompe con la dependencia ontológica de las cosas con sus *ideas* o *esencias*, es liberadora, ya que cada cosa puede ser sin necesidad de participar de estos arquetipos.

Esta [crisis] inaugura una bienvenida emancipación del lenguaje de la tiranía de los conceptos generales e ideas, gracias a la cual puede finalmente volverse, como Scholem quería, un «lenguaje compuesto sólo de nombres» [1995], es decir, un lenguaje libre de las exigencias de la economía de la razón humana. (Bielik-Robson, 2012, p. 18.)

Esta es la verdadera naturaleza del lenguaje, que ya no responde a la utilidad económica, arbitraria de la razón, que lo encadena a la *tiranía de los conceptos generales*, sino a la posibilidad del ser humano de vincularse con el ser de cada cosa, “*esencialmente única*” (Blumenberg, 1985,

⁴ Francisco Luis Bernardez (1943) nos retrata poéticamente este misterio en su poema “Alguien”: “Alguien que está escondido en la espesura / de la noche desierta y silenciosa / canta con una voz de una hermosura / que revela su ser a cada cosa. / Al escuchar la voz maravillosa / el mármol siente que su entraña es dura, / la rosa empieza a conocer que es rosa / y la noche recuerda que es oscura. / Es como si del fondo de su llanto / el universo con amor oyera, despierto al fin por el inmenso canto; / se conmoviera con la voz, abriera / los pobres ojos que lloraron tanto / y por primera vez se comprendiera” (p. 27-28)

p. 609). De este modo el nombre se manifiesta como la “verdadera sustancia del lenguaje” (Bielik-Robson, 2012, pp. 13-14), el sustrato sobre el cual el lenguaje posa y se sostiene. Pero no el nombre como mero signo, sin la hondura del vínculo con lo real, sino, justamente como el verdadero puente desde el cual lo real se manifiesta. Así el lenguaje puede cumplir su función de decir, ya no conceptos, sino la realidad misma.

Este reconocimiento, del nombre como el sustrato del lenguaje, que comprende el nombre como el medio y lugar en que la realidad llega a ser, no invita a eliminar del todo el lenguaje de los conceptos. El hombre está forzado por la estructura de su pensamiento a conceptualizar y generalizar. Para Adorno (1990), el lenguaje *compuesto sólo por nombres* sólo puede ser el “lenguaje revelado”, “sin embargo, el lenguaje de conceptos debería ser usado en un modo en el cual no absolutiza la generalidad conceptual, sino de uno «utópico», es decir, como «la utopía del conocimiento [que] sería para abrir lo no-conceptual con conceptos, sin hacerlos ser lo mismo»” (Bielik-Robson, 2012, p. 20). La cita entre comillas es de Adorno, 1990, p. 20). De este modo, el nombre se manifestaría como signo de lo que no puede ser significado. Signo que tiene la función del ícono, de transmitir con su imagen lo divino, de ser acceso y manifestación de lo divino. El lenguaje del hombre, desde esta perspectiva del llamado nominalismo judío, no debería tener un carácter sólo *conceptual* —que nos aleja de la realidad, impidiéndonos también conocerla en profundidad—, sino un carácter *icónico*, en el cual el concepto es signo e imagen de lo no-conceptualizado e inconceptualizable.

2.3. El camino de Franz Rosenzweig, compañero y mentor de Buber

Uno de los primeros filósofos que quiso dar un nuevo enfoque al pensamiento del lenguaje y moldearlo según la propuesta del *nominalismo judío* fue Franz Rosenzweig (Bielik-Robson, 2012, p. 21). Este autor alemán de fines del siglo XIX y principios del XX fue, y sigue siendo, un gran referente del pensamiento filosófico y teológico judío. En su obra emblemática, *La estrella de la redención*, el autor expone una importante crítica a toda la tradición filosófica parmenídea-idealista, “de Jonia a Jena”, a la cual acusa de olvidar lo individual, sacrificándolo en pos de la totalidad generalizante del concepto.

El autor se da cuenta que el proyecto idealista⁵ de la realidad esconde una aporía infranqueable. Esta aporía revela que el fundamento de toda la estructura racional construida por los filósofos y continuada por los epistemólogos y científicos, no es racional. Paradójicamente, es el límite de nuestra singularidad la que nos hace caer en esta aporía. No hay posibilidad de demostrar científicamente, es decir, racionalmente (entendiendo la razón como es entendida dentro del idealismo), nuestro vínculo con el mundo. La realidad, la “cosa en sí” en términos kantianos, queda sin acceso, imposible de conocer. Como ya mencionamos anteriormente, este carácter objetivante genera un abismo, un muro, entre la realidad y el hombre: “El mundo de la luz racional está inevitablemente fundado en y rodeado por la oscuridad abisal de la ‘irracionalidad’” (Bielik-Robson, 2012, p. 24).

La propuesta del nuevo pensamiento de Rosenzweig es rescatar lo singular de la esclavitud de lo general; salvarlo de la prisión de la estructura rígida de la totalidad (Rosenzweig, 1997, p.

⁵ Este proyecto no se limita sólo al idealismo alemán del s. XIX sino que se extiende a lo largo de toda la “versión oficial” de la historia de la filosofía occidental desde Parménides a Hegel.

233). El autor quiere restituir el valor que tiene cada cosa, en su ser individual. Redimir la realidad de este carácter totalizador que marcó toda la tradición filosófica previamente nombrada. Esta es la tarea del hombre, a través del lenguaje y, específicamente, del nombre. Esta tarea es tanto lingüística como ética, o, mejor dicho, es “más que nada una operación lingüística que revela la dimensión ética del lenguaje” (Bielik-Robson, 2012, p. 22). El autor entiende que, para poder redimir la realidad, cada cosa, de la prisión de los conceptos, el hombre debe establecer una nueva relación con ella, con cada uno de los individuos que la componen, sean personas o cosas. Esta nueva relación comienza en el acto de nombrar, inseminando las cosas con las semillas del nombre, dando a cada cosa un nombre propio (Rosenzweig, 1997, p. 291).

Para esto es necesario cambiar antes la mirada sobre la realidad: “Lo real debe pensarse de un modo distinto: no como un remanente intocable [...], inalcanzable por las categorías, sino como algo más ‘positivo’ que se moverá al centro de nuestra práctica cognitiva” (Bielik-Robson, 2012, p. 24). La perspectiva moderna de la realidad debe cambiarse, para poder mirar la realidad de un modo distinto y así poder generar otro vínculo con ella. Esta nueva mirada nos va a posibilitar mirar cada cosa desde su unicidad auténtica y, así, nombrarla: “La tarea del ‘alma’ humana, la cual [...] se convierte en el agente de esta práctica mesiánica, es la de romper totalidades falsas, singularizar particulares, y exhalar vida en su ser al nombrar” (Bielik-Robson, 2012, p. 21). El hombre tiene entonces una tarea salvadora, en la que, a través del lenguaje, y específicamente del nombre, debe redimir a cada cosa de su concepto, de su categoría general, para devolverle su singularidad:

Lo que tiene un nombre propio ya no puede ser cosa [objeto], ya no puede ser la cosa de cualquiera: es incapaz de desaparecer en el género sin dejar rastros, pues no hay género al que pertenezca, sino que él es su propio género. [...] Porque en verdad el nombre no es, como lo ha querido siempre la increencia [los incrédulos] con su vaciedad orgullosa y obstinada, ruido y humo, sino palabra y fuego. (Rosenzweig, 1997, pp. 233 y 234.)

El nombre propio restaura así la autenticidad de cada cosa, que no admite generalidades. De este modo el nombre pierde su carácter de superficial, de voz *sin hondura*, de ruido y humo, para ser palabra viva y que da vida, para ser fuego.

Al nombrar, el hombre también puede generar este vínculo con lo real que la estructura idealista le impedía. Nombrando la realidad, cada cosa, designando lo “cualitativamente único”, desaparece entre la realidad y el hombre el *muro de la objetividad*, que no podía ser atravesado por los conceptos. El nombre crea puentes que se alzan por encima del *abismo de lo real* y ponen al hombre nuevamente en contacto con la realidad viva de cada cosa.

3. EL LENGUAJE EN MARTIN BUBER

3.1. *El origen jasidista del pensamiento de Buber sobre el lenguaje*

Martin Buber nació en el año 1878, en Viena, en el seno de una familia judía. Como sus padres se divorciaron cuando él era todavía un niño, fue criado por sus abuelos en la ciudad austriaca de Lemberg, actual Lviv ucraniana. El abuelo paterno, con quien vivió en Lemberg, Salomón Buber, era un conocido erudito rabínico, y con él conoció la *Torá* y aprendió hebreo. Desde muy pequeño también aprendió polaco, alemán e idish, ya que se hablaban en la casa de su abuelo, y más adelante aprendió griego, latín, inglés, francés e italiano. Este conocimiento de tantos idiomas fundó y alimentó el interés de Buber en el lenguaje, que le duró toda su vida. En el año

1896 comenzó su estudio de filosofía e historia del arte en Viena, y se unió activamente al movimiento sionista, fundado por Theodor Herzl. Con él publicó en el diario *Die Welt* hasta 1904. Ese año se doctoró en Berlín, donde vivía con su esposa. Luego se dedicó hasta 1923 en su mayoría de escritos y estudios a la mística judía y cuentos de la tradición jasídica. También en 1916 fundó la revista *Der Jude*, la cual dirigió hasta 1924. En 1920 conoció a Franz Rosenzweig, con quien fundó un instituto judío para la educación de adultos y entabló una fructuosa amistad, uno de cuyos frutos fue la traducción conjunta de la *Torá*. En 1923 publicó su obra emblemática, *Yo y Tú*, en la cual se haya gran parte de su concepción sobre el lenguaje.

En sus relatos autobiográficos, Buber cuenta que desarrolla su filosofía del lenguaje muy influenciado por la religiosidad judía interpretada desde el Jasidismo. Allí nos dice que en su libro sobre la leyenda de Baal-Shem Tov,⁶ en 1907, hace un primer acercamiento a este principio fundamental.

Esta introducción [del libro sobre la leyenda de Baal-Shem Tov] se refería a la distinción radical entre mito en el más estrecho sentido de la palabra (el mito de las mitologías) y la leyenda. Dice:

«La leyenda es el mito del llamado. En el puro mito no hay diferencia de ser... El mismo héroe se sitúa en otro peldaño que el dios, no más en contra de él. No están el yo ni el tú. [...] La leyenda es el mito del yo y el Tú, del que llama y el llamado, del finito que entra en lo infinito y del infinito que necesita de lo finito». (Schilpp y Friedman, 1967, p. 33. La traducción es mía.)

Este principio fundamental del lenguaje es el llamado que recibe el ser humano del Tú. Pero no de cualquier Tú, sino justamente del *Tú eterno*, “el único tú que, por su naturaleza, no puede convertirse en eso” (Buber, 2013, p. 61). Buber nos presenta a Dios como aquel a quien solo podemos encontrarnos del modo personal yo-tú, a quien nunca podemos objetivar, cosificar. Es el Dios que es *YHVH*, el Dios de los judíos, que a lo largo de la *Torá* sale al encuentro del ser humano y lo convoca, lo llama.

Esto revela que, también para Buber, el origen desde el cual debe pensarse el lenguaje es religioso. Es el llamado del infinito a lo finito, que permite que lo finito entre en lo infinito. Este principio surge de la religión judía y, en Buber, específicamente de la tradición jasídica. Buber cuenta que cuando era chico su padre lo llevó a una reunión que tuvo él con la comunidad jasídica de Sathora en Galitzia, y aunque había quedado muy impresionado, recién cuando Martin llega a los veintiséis años, leyendo a Baal Shem, reconoce en esa comunidad lo que es para él la esencia del judaísmo (Friedman, 1955, p. 16).

La vida del ser humano, para Buber, se desarrolla en forma de respuesta a este primer llamado, *en* el lenguaje, “pues en verdad el lenguaje no está en el hombre, sino que es el hombre el que está en el lenguaje y habla desde él” (Buber, 2013, p. 37). De este modo lo manifiesta en su obra magna, *Yo y Tú*. En esta obra no habla nunca de *llamado* en esos términos, pero sí lo hace desde la *respuesta*. Será en un ensayo, *Diálogo*, que escribirá algunos años más tarde, en 1929, que profundizará sobre el llamado. Este ensayo, nos dice el autor en la introducción de su publicación en inglés, fue hecho justamente para clarificar los principios presentados en *Yo y Tú* (Buber, 2002, p. ix).

⁶ Israel ben Eliezer (1698 – 1760), llamado Baal-Shem Tov, fue rabino judío y fundó la corriente jasidista del pensamiento y religiosidad judía. El título con el cual lo llaman significa, literalmente, maestro del buen nombre.

Allí sostiene que “vivir significa que a uno se le dirige la palabra” (Buber, 2013, p. 117). El hecho de vivir, de estar vivos, está sostenido y constituido por este llamado, por esta palabra que se nos dirige. “Lo que me sucede —continúa Buber— es un habla que se dirige hacia mí. Y en tanto es lo que me sucede, el acontecer mundano es un habla dirigida a mí” (Buber, 2013, p. 117). Lo que le sucede a cada ser humano está dirigido a él en forma de llamado. Cada situación que le sucede es un llamado, el acontecer del mundo en su vida es un llamado. Este llamado está manifestado en signos. Pero no son signos sobrenaturales o espectaculares:

Los signos del habla que se dirige a mí no son algo extraordinario, algo que escapa del común orden de las cosas: son justamente eso que se da una y otra vez, justamente eso que sucede en cualquier caso. (Buber, 2013, p. 117)

Los signos no tienen forma de relámpagos ni de musas, sino que están lo que sucede. Esto hace que el ser humano pueda evadir fácilmente los signos a través de una coraza. “Cada uno de nosotros se guarece de una coraza cuya función es la de repeler los signos [...]. Lo que me sucede me dice algo. [...] No es una experiencia que se pueda aislar, queda la pregunta del que pregunta y quiere una respuesta” (Buber, 2013, pp. 117-118). El ser humano repele los signos porque el llamado que transmiten exige respuesta. Una respuesta que sólo él puede dar. No puede el ser humano extraer lo dicho de lo acontecido, no puede objetivarlo, cosificarlo. Porque “se dice en mi [su] vida” (Buber, 2013, p. 118). Y es en cada suceso en que estos signos se manifiestan. No en el mundo objetivado y “nombrado” por la ciencia. Es en el mundo real que se da en su acontecer: “El verdadero nombre del concreto universal es la creación, confiada a mí, a cada ser humano. En ella se nos conceden los signos del habla” (Buber, 2013, p. 119).

En este llamado el Tú eterno se manifiesta, en cada momento, como presente y, sin embargo, de modo enigmático. “Si al que habla ese lenguaje lo llamamos Dios, entonces es siempre el Dios de un instante, un Dios momentáneo” (Buber, 2013, p. 121). Sin embargo, el ser humano no solo recibe un mensaje, sino muchos, y detrás de cada mensaje percibe a ese mismo, enigmático, Dios del instante. Y como cuando al leer un poema se encuentra con una parte del autor, al leer otras obras del mismo autor va complementando y conformando una existencia polifónica de esta persona, del mismo modo puede encontrar la existencia polifónica de Dios detrás del habla. “Así surge ante nosotros... el Señor de la voz, el único” (Buber, 2013, p. 122).

Podemos identificar este *llamado* del que Buber nos habla en el seno de la religiosidad judía, en los primeros libros de la *Torá*. Llamado primero al mundo y a la realidad del mundo a existir, a ser. Llamado también a existir al ser humano. Y este es el mismo llamado que hace Dios al hombre para que nombre lo creado y para que en ese nombre lo creado alcance su plenitud. Este es el mismo llamado del que nos habla Buber, no ya pensado como en el origen de los tiempos, sino presente en cada acontecimiento de mi existencia, en mi vida. Los signos del habla se hacen presentes en cada acontecimiento y exigen la respuesta del ser humano como el *único* modo de llevar a la plenitud ese acontecer, y con ello, la propia vida.

3.2. Buber y su interpretación de la Biblia

El pensamiento de Buber está fuertemente influenciado por el Jasidismo. Esta corriente tiene una profunda conexión con la Cábala:

El jasidismo puede ser considerado como la unión entre tres corrientes diferentes. Una de estas es la ley judía, como está expresada en la Halajá de la *Torá*; la segunda es la leyenda y dichos judíos como

están manifestados en la Hagadá talmúdica y en la posterior mitología judía; y la tercera es la Cábala, la ‘tradición’ mística judía. (Friedman, 1955, p. 17)

La escuela cabalística tiene una espiritualidad muy amplia y diversa que influye en gran medida en la espiritualidad jasídica, de tal modo que “los conceptos centrales del jasidismo provienen de y sólo pueden ser entendidos desde la Cábala” (Friedman, 1955).

La Cábala da al jasidismo los lineamientos fundamentales para una fundamentación teológica: el mundo creado por Dios; el llamado al hombre a co-redimir el mundo del mal; y la responsabilidad del hombre en responder a este llamado. También el jasidismo toma de la Cábala la lectura de las escrituras como un medio desde el cual el hombre puede vencer el impulso hacia el mal y transformar la vida interior del hombre. En este sentido, la *Torá* es un regalo invaluable (Friedman, 1955, p. 21).

Para Buber, la revelación a través de la Biblia retrata la relación del hombre con Dios: “Todos los libros de relatos bíblicos tienen *un* solo tema: la historia de los encuentros entre YHVH y su pueblo” (Buber, 2018, p. 115). Toda la Biblia puede ser interpretada desde esa relación, a ese conjunto de encuentros entre Dios y el hombre, presente en el pueblo judío. La Biblia es entonces la historia de esta revelación de Dios al hombre. Podemos de este modo introducir a la Biblia en la categoría de leyenda, tal como la hemos delineado al inicio de esta sección. La Biblia es *el* mito del llamado, del infinito que necesita de lo finito, y de lo finito que entra, por esto, en lo infinito.

El mismo acto de crear de Dios establece este encuentro suyo con el hombre: “Dios crea al hombre por amor, dice Buber, como un tú para su Yo, un yo para su Tú” (Friedman, 1955, p. 240). El ser humano es creado por un acto de amor de Dios, por el cual también hace al hombre libre, es decir, capaz de elegir si entrar en diálogo con Él o no. Además, que el ser humano sea producto del amor de Dios implica su unicidad y originalidad inigualable. De este modo, cada persona manifiesta algo de Dios que sólo esa persona puede hacerlo, en la medida en que entre en diálogo con Él.

Esto hace que cada persona, a su modo propio, participe del obrar de Dios en el mundo. “El hombre completa la creación de Dios e inicia su redención” (Friedman, 1955, p. 241). Dios accede al mundo a través del hombre, quien en su libertad puede entrar en diálogo con Él, pero quien también, en el mismo hecho de ser creado, no puede renegar completamente de esta relación. Porque el acto creador es incesante, es el llamado de Dios al hombre y al mundo a ser. Este vínculo con Dios es la esencia de la existencia humana, sin la cual no podría ser y, por esto, sólo desde ese vínculo puede el hombre llegar a su plenitud. El mismo acto de crear ya implica comunicación entre el creador y lo creado, implica lenguaje, implica llamado. El acto de nombrar acontece aquí en su total plenitud, como la manifestación de la omnipotencia divina que crea, *llamando a ser* al hombre y al mundo, y completando su creación a través del ser humano que nombra cada cosa. El nombre es también aquí preludio e iniciación de la redención del mundo y, junto con él, del ser humano. El ser humano es quien, nombrando completa la creación e inicia la redención.

Pero el acto de Dios no se queda en el acto de crear, que todavía lo deja alejado del ser humano, aunque este último dependa ontológicamente de Él.⁷ El amor divino, que se manifiesta constantemente en la historia, da cuenta además de un Dios *revelador*:

Es el Dios creador quien ininterrumpidamente habla en la naturaleza, pero en la historia es el Dios revelador quien habla, y su revelación «irrumpe una y otra vez sobre el curso de los acontecimientos y los irradia». (Friedman, 1955, p. 244. La cita entre comillas es de Buber, 1952, p. 57)

Dios se manifiesta primero al ser humano a través de la naturaleza, pero a lo largo de la historia se va revelando paulatinamente hasta que se manifiesta con el nombre de *YHVH*. Él es el Dios de la revelación. Es el Dios que se manifiesta y se esconde. Y que se esconda hace posible su manifestación y hace posible que Él mismo se dé a conocer con el giro “Yo estaré ahí como el que yo estaré ahí” (Friedman, 1955, p. 245).⁸

Este es el Dios que habla al ser humano en los signos del mundo, en los acontecimientos de la vida. Él es el *Dios de los momentos*, el Señor de la voz, el *único*. Esto se manifiesta en el nombre de *YHVH* como aquel que está presente en todos los momentos. No sólo hacia el futuro, sino también desde el pasado, como el Dios que ya estaba presente en la historia de los antepasados,⁹ en la historia del pueblo, en la historia de la humanidad. La Biblia es el testimonio de la revelación de la presencia de Dios, de su estar presente en la historia del mundo, en la historia de la humanidad, y de manifestarse en ella llamando a cada persona a encontrarse con Él.

La revelación es entonces un hecho objetivo, presente en la Biblia, pero también un hecho subjetivo, presente también en la lectura de la Biblia de cada persona, y en los signos que aparecen en los acontecimientos de cada persona:

Antes de que la palabra sea hablada al hombre en lenguaje humano, es hablada hacia él en otro lenguaje, desde el cual tiene que traducirlo al lenguaje humano. No transmite un discurso terminado, pero da forma para hacer sonar uno oculto y silencioso. Pero esto no significa que hace una traducción emocionalmente subjetiva del discurso, y luego pretenda poseer la palabra de Dios. La palabra es hablada a él como de persona a persona, y él debe ser plenamente una persona, con todo lo que eso significa, antes de que Dios pueda hablarle. (Friedman, 1955, p. 247. Cfr. Buber, 1949, pp. 110-113)

La revelación puede ser objetiva y subjetiva porque es, ante todo, dialógica. Porque parte del llamado de Dios al ser humano. Llamado a que sea su tú, al encuentro, *persona a persona*. Este es el lugar del lenguaje, entre persona y persona. Cuando Buber habla de que se debe ser persona

⁷ La gran diferencia entre la metafísica platónica y la metafísica judía no está en la dependencia de(l) ser del hombre para con Dios, sino más en lo que la participación significa en los autores neoplatónicos, como San Agustín y Santo Tomás, esto es, la limitación del acto de ser por una idea, arquetipo o esencia, que determina una jerarquía de seres, entre aquellos que más participan del ser de Dios y aquellos que menos lo hacen. Parecería que para el pensamiento judío dicha jerarquía no existe, del modo que la dependencia ontológica de Dios, condición necesaria para existir, es en todos igual, y paradójicamente, esencialmente distinta, porque esta dependencia que tiene cada ser de Dios la tiene justamente desde su originalidad, y por eso, en cada ser, es única. No hay jerarquías sino una comunidad de seres.

⁸ Cfr. Ex. 3,14. La traducción de este pasaje en el cual Dios se da a sí mismo el nombre de *YHVH* ha generado muchos estudios y desafíos en la traducción a lo largo de la historia. En la traducción de Buber y Rosenzweig del hebreo original al alemán dice: *Ich werde dasein, als der ich dasein werde*. “En *Königtum Gottes* y en *Moses* Buber rechaza ‘Yo soy el que soy’ [La traducción habitual, sobre todo en el ambiente cristiano-católico] por ‘Yo estaré ahí como estaré ahí’... «Significa acontecer, llegar a ser, estar (ser) ahí, estar presente... pero no ser en un sentido abstracto»” (Friedman, 1955, pp. 245-246. La cita entre comillas es de Buber, 1932-1936, p. 83.)

⁹ Cfr. Ex. 3,6. “Y añadió: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.» Moisés se cubrió el rostro, porque temía ver a Dios.” Cita tomada de la Biblia de Jerusalén.

plenamente para poder encontrarse con Dios y recibir su palabra, nos está adelantando que el encuentro persona a persona no es algo que sucede siempre. El encuentro con Dios sucede cuando logramos romper con la coraza y abrimos a los signos de los acontecimientos. *Ser plenamente persona* significa estar abierto a los signos de Dios en el mundo. En ellos se nos transmite este lenguaje escondido y silencioso. A ese habla está el hombre llamado a dar forma, a dar sonido. Esto nos remite nuevamente al Génesis, y a la tarea que da Dios al ser humano, la tarea de nombrar. Es Dios quien nombra en la voz del ser humano, y es el ser humano quien traduce con su voz los signos recibidos en cada encuentro, nombrando. De este modo el ser humano da plenitud a lo que nombra, a los acontecimientos y a las cosas, y las redime, esto es, las lleva a su realización. Esta es la tarea del ser humano, y en eso se concibe su respuesta. De este modo podemos comprender en Buber que el acto de nombrar no sea, propiamente, dar un nombre. El nombre, como palabra, entra dentro del lenguaje de los conceptos, y no tenemos la posibilidad de traducir a nuestra voz el nombre divino, sino sólo diciendo tú, abriendo así el espacio para el encuentro persona a persona.

3.3. La respuesta del ser humano: las palabras fundamento

En el año 1916 Buber ya tenía los primeros borradores de *Yo y Tú*, pero en el 1919 tuvo más claros los principios que quería delinear en su obra, sobre todo en lo que concierne la relación del hombre con Dios, que será fundamental para todo su pensamiento (Friedman, 1955, p. 52). Finalmente, publica la primera edición en 1923. En esta obra, que está dividida en tres partes, Buber manifiesta de un modo más sistemático su pensamiento. En ella se manifiesta el valor fundamental del lenguaje en la filosofía del autor.

El ser humano habla diversas lenguas [...] más el espíritu es uno, es una respuesta al tú que emerge del misterio. El espíritu es verbo [...] en verdad el lenguaje no está en el hombre, sino que es el hombre el que está en el lenguaje y habla desde él, así ocurre con toda palabra y todo espíritu [...]. No es como la sangre que circula en ti, es como el aire que respiras. El ser humano vive en el espíritu cuando es capaz de responder a su tú. (Buber, 2013, pp. 36-37)

El ser humano vive en su espíritu cuando vive en el lenguaje y de ese modo puede responder a lo que tiene enfrente. El lenguaje no es simplemente el que hablamos, la lengua; eso es solo parte del proceso. El lenguaje verdadero es el lenguaje del espíritu. Vivir en el espíritu posibilita al ser humano redimir la realidad, llevarla a su realización, como aspiraba Rosenzweig. Posibilita al ser humano contemplar y concebir la realidad, distinta a como la percibe la filosofía moderna y la ciencia. La realidad se manifiesta, de este modo, como constituida de distintos seres con los cuales el ser humano puede encontrarse. Y, a través de ellos, encontrarse con la realidad entera. El lenguaje del espíritu es entonces el lenguaje del tú. Es la respuesta frente al habla que se manifiesta al ser humano en cada acontecimiento.

Vivir en el espíritu es vivir *tomando conciencia* de lo que está sucediendo, recibiendo así los signos del *habla*. Sólo de ese modo puede surgir del hombre una respuesta a su *tú*. Y sólo en esa respuesta puede el ser humano vivir en su lenguaje, esto es, vivir en el espíritu.

Lo central, para la filosofía y antropología de Buber, es la relación *yo-tú*. Pero la relación es entendida para Buber siempre en el marco del lenguaje. Esto será importante para entender las características que tendrá la relación para el autor.

En el comienzo está la relación.

Consideremos el lenguaje de los “primitivos”, o sea, el de los pueblos que son pobres en objetos y cuya existencia se construye en un estrecho círculo de actos cargados de fuerte presencia. Los núcleos de este lenguaje, los vocablos, las estructuras pre-gramaticales de las que emergerán los diversos tipos de palabras, en su mayor parte indican la totalidad de una relación. (Buber, 2013, p. 22)

En este pasaje se ve de modo claro la centralidad en la relación y cómo ella es entendida siempre dentro del marco del lenguaje. El lenguaje de estos primeros seres humanos, *pobres de objetos*, pero *fuertes de presencia*, está justamente cargado de relación. Es un lenguaje de pocas palabras, pero con mucho significado, que sólo puede traducirse y comprenderse en cada situación concreta. Es un lenguaje sujeto al acontecimiento y a la relación que ese mismo lenguaje construye y funda. Estas *estructuras pre-gramaticales* que serán el origen de las palabras están cargadas de relación. Luego las palabras conceptualizan ese acontecimiento, abstrayendo del suceso puntual y generalizando. Pero el origen de toda lengua y palabra, ya conceptual, está en este lenguaje cargado de relación. Adorno nos remite a algo similar, esto es: que el lenguaje no se quede en la tiranía de los conceptos, sino que sea signo y manifestación de ese lenguaje verdadero, sólo compuesto por nombres, que remite a la relación verdadera con la realidad. De este modo, el lenguaje conceptual puede abrirnos *utópicamente* hacia lo no-conceptual y no-conceptualizable (Adorno, 1990, p. 20).

Para Buber, el mundo del ser humano está fundado en su lenguaje, en la actitud que el lenguaje manifiesta:

Para el ser humano el mundo es doble, según su propia actitud doble.

La actitud del ser humano es doble, según la duplicidad de las palabras básicas que puede decir.

Las palabras básicas no son palabras sueltas, sino pares de palabras.

Una palabra básica es el par yo-tú.

La otra palabra básica es el par yo-eso... (Buber, 2013, p. 11)

Este es el comienzo de *Yo y Tú*, en el cual el autor ya nos revela el corazón de su pensamiento. El mundo del ser humano está determinado por el modo en que este se enfrenta al mundo. Y el modo en que el ser humano se enfrenta al mundo es el lenguaje que utiliza para llamar al mundo. Esto está presente en las *palabras fundamento* (*Grundworte*), que no están sueltas, sino que son pares de palabras, lo cual vuelve a manifestar la centralidad de la relación para el autor. No hay actitud del ser humano que no sea en dirección a un otro. El modo de ser del ser humano está sellado por su modo de relacionarse con lo otro.

El primer modo de enfrentar al mundo es el que está constituido por la palabra fundamento *yo-tú*. El mundo es enfrentado entonces como un *tú*. Este primer par constituirá la posibilidad del ser humano de encontrarse con la totalidad de lo que tiene enfrente. El segundo par constituye el modo de enfrentarse al mundo como objeto. Para el autor, no sólo el ser humano puede ser llamado con la palabra *tú*. Cualquier ser de la realidad y del pensamiento puede recibir la palabra *tú*. El hombre puede encontrarse de un modo verdadero con cualquier ser, y está llamado a hacerlo. En la medida en que pueda salir de su coraza para dejar de contemplar aspirando una suerte de mirada “objetiva” y permita que el acontecimiento del encuentro suceda. Esto sucederá cuando el ser humano responda al llamado de *nombrar* pronunciando *tú* a aquello con lo que se encuentra.

Estas palabras, una vez dichas, fundan existencia (Buber, 2013). El ser humano, a través del lenguaje, funda la existencia de ese estar frente a la realidad. El primer par se dice con todo

nuestro ser, porque sólo asumiendo con todo el ser la palabra *tú* puede el ser humano crear el espacio para que se dé el encuentro, que es el espacio de la redención en el nombre otorgado por Dios, solo traducible a lenguaje humano en el *tú*.

El segundo modo de enfrentar el mundo está determinado por el par *yo-eso*. Aquí *eso* puede ser intercambiado por *él* o *ella*. Es el modo de enfrentar al mundo como objeto externo, que no me involucra, donde yo no me hago cargo ni parte. Es el lenguaje de la razón humana, de las categorías, de los conceptos. No podemos, dice el autor, decir esta palabra con todo nuestro ser. El yo de este par no es total, es el yo que rompe con su apertura a lo real. Es el yo que, utilizando términos kantianos, experimenta, categoriza. El yo que mide la realidad, distingue, separa, cosifica, pero no se encuentra con ella. Es el lenguaje de lo superficial, de aquello que mi razón, desde el entendimiento puede categorizar y conceptualizar, el lenguaje de lo general. Sólo toca lo superficial, lo que es experimentable. No hay esencia por encontrar, esta es una construcción de la conciencia humana, una categoría, que nos aleja de la realidad.

Sin embargo, el lenguaje del ser humano debe ser conceptual. La capacidad de categorizar la realidad le permite al ser humano vivir y desde la razón, formar un mundo ordenado. Por medio de ella puede, además, establecer un relato de lo acontecido, y predecir lo por-acontecer. Esta es la tarea de toda ciencia. Esta es la coraza en la cual el ser humano se siente seguro, porque todo está controlado. Puede decirse a sí mismo: “tranquilízate, todo sucede exactamente como debe suceder... sólo se trata del ‘mundo’” (Buber, 2013, p. 117).

El autor nos dice que sin el mundo del *eso* el ser humano no puede vivir, necesita de las actividades y conocimientos de este para poder vivir. Desde el mundo del *eso* puede construirse un pasado, una línea cronológica de experiencias que hace a la identidad de cada ser humano. Pero una vida sin decir la palabra *tú* no sería una vida humana: decir *tú* constituye el origen del yo. Antes del yo está el *tú*, y sólo desde el *tú* puede, el hombre, decir yo. Luego de este proceso, recién después de este reconocimiento de uno mismo, puede decir *eso*, separando su yo de lo que tiene enfrente.

El lenguaje se manifiesta aquí no sólo como previo al pensamiento y aún a la personalidad, o cualquier elemento psíquico, sino también como condición necesaria para que estos se den. Sólo hay conciencia del propio yo cuando se dice la palabra *tú*. Buber habla (2013) de los niños, y cómo se manifiesta esto desde la vida prenatal. La vinculación natural del niño, no sólo con su madre, sino también con el cosmos, sellan en el niño un *deseo* de la relación, justamente, innato. Esta vinculación natural va mutando en una vinculación espiritual, es decir, en una relación, al *tú*. El niño en sus primeros esbozos de vida manifiesta, con sus gestos, este deseo de relación. La mirada buscadora que no fija, las manos que tantean, y tantos otros gestos, revelan el instinto de “hacer de todo un tú, el instinto de relacionarse con todo” (p. 28). El niño no experimenta el mundo. No puede hacerlo, no posee la capacidad mental, todavía, de categorizar el mundo, y tampoco la capacidad de alejarlo, y transformarlo en un *eso*. Este es el deseo que hace al niño entrar en relación aún antes de poder hablar, “una forma de decir tú previa a lo verbal” (p. 29). La relación, aún desde el comienzo, está pensada como lenguaje. Como lenguaje pre-verbal, es un lenguaje de nombres, del *tú*, que no conoce conceptos. El concepto, la “cosa”, será un producto tardío. El *a priori* de la relación es, para el autor —quien toma el concepto de Kant— el *tú innato*: “Las relaciones vividas son las realizaciones del *tú innato* en aquello con lo que se encuentra” (p. 29).

De este modo la antropología de Buber es fundamentada en el lenguaje y, más precisamente en la respuesta que debe dar al llamado que recibe en cada acontecimiento. Respuesta que, por invitación divina, está constituida por nombres. Pero sólo el lenguaje divino es lenguaje de nombres, lo cual parecería mostrar como imposible el deseo y la búsqueda de los pensadores del “nominalismo judío”. Sin embargo, Buber nos dice que nombrar es decir *tú*, y que de ese modo puede el ser humano redimir la realidad, encontrándose con ella como persona. El ser humano se constituye en el encuentro, pero el encuentro, como vimos, se constituye en el lenguaje (Buber, 2013, p. 17). En el lenguaje de persona a persona, entre el llamado del Tú eterno y la respuesta que da el hombre a ese llamado.

SOBRE EL AUTOR

Juan Facundo Torres Brizuela es Doctorando en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Es, también, profesor y licenciado de Filosofía por la misma casa de estudios. Su área de investigación es la antropología filosófica. Ha realizado su tesis de licenciatura sobre la influencia del "nominalismo judío" en la antropología de Martin Buber.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (1990). *Negative Dialectics*, trad. E. B. Ashton. London: Routledge.
- Aristóteles (1978). *Metafísica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Benjamin, W. (1978). *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, trad. E. Jephcott. New York: Schocken Books.
- Bernardez, F. (1943). *Poemas de carne y hueso*. Buenos Aires: Biblioteca Virtual Universal.
- Bielik-Robson, A. (2012). The promise of the name: 'Jewish nominalism' as the critique of idealist tradition. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 3(1), pp. 11-35.
- Blumenberg, H. (1985). *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. Robert M. Wallace. Cambridge Mass.: MIT Press.
- Buber, M. (1932-1936) *Königtum Gottes, Vol. I of Das Kommende. Untersuchungen der Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens*. Berlin: Schocken Verlag.
- Buber, M. (1949). *The Prophetic Faith*, trad. C. Witton-Davies. New York: The Macmillan Co.
- Buber, M. (1952). *At the Turning. Three Addresses on Judaism*. New York: Farrar, Straus & Young.
- Buber, M. (2002). *Between man and man*. Londres y New York: Routledge.

- Buber, M. (2013). *Yo y Tú, y otros ensayos*. Ciudad de Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Buber, M. (2018). *Ocho discursos sobre el judaísmo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Corti, E. (2017). Dialéctica, teología, ontología: Roscelino y Anselmo. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 24, pp. 55-86
- Friedman, M. (1955). *Martin Buber: The Life of Dialogue*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- Platón (1983). *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*, trad. M. García-Baró. Salamanca: Sígueme.
- San Agustín (1995). *L. De 83 quaestionibus, Obras completas de San Agustín XL*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santo Tomás (2003). *Del ente y de la esencia; Del reino*. Buenos Aires: Losada.
- Saussure, F. (1986). *Curso de lingüística general*, trad. A. Alonso. Buenos Aires: Losada.
- Schlipp, P. y Friedman, M. (1967), *The Philosophy of Martin Buber*. USA: The Library of Living Philosophers.
- Scholem, G. (1995). *The Messianic Idea in Judaism. And other essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books.
- Villarnovo, A. (1989). Sobre la influencia de Hegel en Saussure: la naturaleza del signo lingüístico. *Rilce* 5.1, pp. 119-129.

SANTIAGO BELLOCQ

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

DÉCALAGE E IDENTIDAD NARRATIVA: UN ABORDAJE DESDE PÊCHEUX Y DERRIDA

DÉCALAGE AND NARRATIVE IDENTITY: AN APPROACH FROM PÊCHEUX AND DERRIDA

santiglm@hotmail.com

Recepción: 10/11/2021

Aceptación: 14/12/2021

RESUMEN

El presente artículo pretende indagar en los límites y posibilidades de la constitución de la subjetividad y su sentido narrativo en Michel Pêcheux a partir de una comparación de las nociones de *décalage*, interdiscurso y hetero-constitución con ciertas ideas derrideanas. Pêcheux (1975) desarrolla el concepto de interdiscurso indagando en su relación con las formaciones discursivas y la forma en que estas “sujetan” al sujeto constituyéndolo por medio de una serie de sustracciones/olvidos que, lejos de desvanecerse, son la paradójica condición de posibilidad de una suerte de montaje memorial; memoria que depende en última instancia de una archivación que inscribe trazos (*traces*) en las superficies del sentido (corpóreo-biográfico pero sobre todo social). Tanto el *décalage* pecheutiano como la *différance* derrideana pueden pensarse como aquella instancia dinámica que, en su diferir, posibilita e imposibilita a su vez todo archivo y, por ende, todo acontecimiento (biográfico o no). Es desde este “mal” archivo diferenciante, desde esta escena enunciativa auto-bio-thánato-hétero-gráfica, que podremos considerar si es viable o no pensar la narratividad de una vida y qué implicancias ontológicas, subjetivas y discursivas se juegan ahí.

PALABRAS CLAVES

Décalage, interdiscurso, *Différance*, archivo, autobiografía.

ABSTRACT

This article aims to investigate the limits and possibilities of the constitution of subjectivity and its narrative meaning in Michel Pêcheux from a comparison of the notions of *décalage*, interdiscourse and hetero-constitution with certain Derridean ideas. Pêcheux (1975) develops the concept of interdiscourse by investigating its relationship with discursive formations and the way in which they “hold” the subject, constituting it through a series of subtractions/forgettings that, far from vanishing, are the paradoxical condition of possibility of a kind of memorial montage; memory that ultimately depends on an archive that inscribes traces on the surfaces of meaning (corporeal-biographical but especially social). Both the Pecheutian *décalage* and the Derridean *différance* can be thought of as that dynamic instance that, in its differing, in turn enables and disables any archive and, therefore, any event (biographical or not). It is from this “bad” differentiating archive, from this auto-bio-thanato-hetero-graphic enunciative scene, that we can consider whether or not it is viable to think about the narrativity of a life and what ontological, subjective and discursive implications are played there.

KEYWORDS

Décalage, Interdiscourse, *Différance*, Archive, Autobiography.

Tabano, no. 20 (2022), 55-65.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.20.2022.p55-65>

I. INTRODUCCIÓN

Como bien señala Authier-Revuz (1984, p. 98), “la ‘complejidad enunciativa’ está de moda”: incontables abordajes se han sucedido desde la lingüística, el análisis del discurso, la filosofía, tras la crítica realizada al estructuralismo hacia los sesenta/setenta en donde el sujeto finalmente fue sometido a disección, no sólo en su instancia constitutiva sino también en su instancia “expresiva”. “Quién[es]” dice[n] “yo”, lejos de ser una pregunta heurística, es todo un signo de época desde que hubiera sido formulada por primera vez, de diversos modos, por Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) e incluso en su *Así habló Zaratustra* (1885), así como, en el ámbito poético-literario, por Arthur Rimbaud (“*Je est Autre*”). Todo ese conjunto de formas/elementos que hacen a la “heterogeneidad mostrada” (discurso directo e indirecto, comillas, ironía, etc.) dan cuenta de la “exterioridad” que penetra y contamina, incluso anulando, la pretendida interioridad enunciativa que condice con una concepción de sujeto particular. Las formas marcadas de esta heterogeneidad “representan una negociación con las fuerzas centrífugas, de desagregación, de la heterogeneidad constitutiva” (Authier-Revuz, 1984, p. 107): esa pretendida fuente originaria, esa unidad inicial, no es más que una síntesis imaginaria en el sentido kantiano y, como fue desarrollada luego, en sentido fenomenológico (algo que Sartre tematiza explícitamente al postular al ego como un objeto trascendente, una exterioridad proyectada en el mundo, que no es más que un constructo del cogito prerreflexivo, forma vacía, pura, una “nada”; cfr. Sartre 1936). Parecería que, para que esta heterogeneidad que surge en la enunciación que se dice a sí misma pueda existir, se necesita una operación de negación, ocultación, sustracción, un *olvido* de aquel espacio-tiempo abisal y diferencial sobre el cual se vuelve posible cualquier discurso, cualquier narración *de y sobre* un yo, cualquier enunciación en general.

De lo que se trata entonces es de revisar este proceso ilusorio que, lejos de ser una mera disquisición técnica y académica, tiene implicancias no solo existenciales sino sobre todo políticas: comprender el cómo de la posibilidad de decir “yo”, qué tipo de operaciones de identificación/negación se deben realizar, qué se olvida y que se retoma, qué se ilumina y se aclara de acuerdo a los regímenes de verdad epocales, implica dirigir la mirada a lo originario en donde se produce toda fundación de sentido y toda constitución de subjetividad. Sólo que, mal que le pese a los heideggerianos, eso originario ya nunca es tal sino que, veremos, se encuentra siempre derivado, desplazado, descentrado, diferido, en “*décalage*”.

Este trabajo buscará entonces indagar en los límites y posibilidades de la constitución de la subjetividad y su sentido narrativo en Michel Pêcheux a partir de una comparación de las nociones de *décalage*, interdiscurso y hetero-constitución con las ideas derridianas concernientes al archivo, la *différance* y la thanato-hétero-bio-grafía. Para ello procederemos a revisar los postulados desarrollados por Pêcheux (1975) sobre su noción de interdiscurso y su relación con las formaciones discursivas y la forma en que “sujetan” al sujeto constituyéndolo por medio de una serie de sustracciones/olvidos que, lejos de desvanecerse, son la paradójica condición de posibilidad de una suerte de montaje memorial; memoria que depende en última instancia de una archivación que inscribe trazos (*trace*) en las superficies del sentido (corpóreo-biográfico pero sobre todo social). Si el *décalage* pecheutiano se encuentra a la base de la interdiscursividad, la *différance* que señala Derrida (1967) se mostrará como la fuerza dinámica que, en su diferir,

posibilita e imposibilita a su vez todo archivo y, por ende, todo acontecimiento.¹ Será desde este “mal” archivo diferenciante que podremos considerar, junto a los aportes de Ricoeur, Arfuch y Butler, si es viable o no pensar la narratividad de una “vida” sujeta/enunciada desde ese interdiscurso, y qué implicancias ontológicas y políticas se juegan en ello.

2. INTERDISCURSO, DÉCALAGE Y HETERO-CONSTITUCIÓN DE SUJETOS

Toda formación discursiva y, en última instancia, todo acto de habla, todo discurso, se produce como efecto sobre una superficie relacional llamada por Pêcheux interdiscurso. El interdiscurso es definido por el autor francés como el “todo complejo con dominante” de las formaciones discursivas” (2016, p. 144), sometido a leyes de desigualdad, contradicción y subordinación características de las formaciones ideológicas con las que se relaciona a la hora de constituir la posibilidad misma de formación de enunciados y, en general, de todo sentido; como bien resume Glozman (2020, p. 126), es la “totalidad compleja articulada de formaciones discursivas, que opera como instancia de formación de sentidos, enunciados, relaciones, articulaciones”. Este carácter articulador, de “entre”, será fundamental para pensar luego la impresión del archivo, fundada en el carácter articulador de la *différance* pensada como archi-escritura. El interdiscurso, como base de las formaciones discursivas, se ve disimulado/ocultado por la sobrepresencia evidente de estas: por su misma transparencia de sentido, por su evidencia, por su limitación determinante de lo que puede ser dicho/concebido y lo que no, se disimula la objetividad material del interdiscurso, como si no hubiera nada más atrás. Esa masa discursiva que es la que se experimenta constantemente de manera directa es llamada por Pêcheux “intradiscurso”; en ella aparecen los elementos discursivo-textuales que ya bien conocemos (instancia de enunciación, elementos retórico-argumentativos que forman un ethos particular, etc.). La cuestión esencial radica en la dependencia de ese *intra*-discurso de una exterioridad heterogénea que, siendo lo otro para ella misma, es su condición siempre dislocada de posibilidad: si el intradiscurso puede definirse como “aquello que el sujeto hace con el discurso” (situaciones, figuras, tropos, participantes, etc.), el interdiscurso operará como ese “mecanismo que se articula con los procesos de interpelación ideológica” que “provee las evidencia que cada quien considerará, por efecto de la ilusión subjetiva, como elementos propios, elegidos, intentados” (Glozman, 2020, p. 127).

Esta heterogeneidad está a la base de la distinción entre los dos tipos de registros o instancias que regulan el discurso: los procesos de formación y las instancias de formulación. Así, un sujeto puede formular un discurso aparentemente “nuevo”, original, brotado de su pura enunciación, pero sólo porque anteriormente su discurso reúne elementos significantes, sentidos sedimentados que provienen de procesos heterogéneos de formación que hablan previamente como lo “preconstruido”, noción acuñada por P. Henry y también retomada por Pêcheux, y que refiere a esos dominios de pensamiento intrínsecos al lenguaje pero que paradójicamente dan cuenta del carácter extrínseco del discurso subjetivo. De aquí se define el “efecto de preconstruido” como

¹ No he logrado encontrar bibliografía que ponga en relación las nociones de *décalage* y *différance*, tema que me parece esencial no sólo para una teoría materialista del discurso sino para toda instancia deconstruccionista que busque dar cuenta de las huellas espectrales que, fantasmáticamente, condicionan nuestro tiempo y nuestros archivos. Espero dedicar pronto a ello un futuro trabajo.

la modalidad discursiva del desfasaje [*décalage*] en virtud del cual el individuo es interpelado como sujeto... siendo al mismo tiempo 'siempre-ya-sujeto', subrayando que este desfasaje (entre la extrañeza familiar de ese fuera-de-lugar situado antes, en otra parte, independientemente, y el sujeto identificable, responsable, que responde por sus actos) funciona 'en la contradicción'. (Pêcheux, 2016, p. 139)

De aquí podemos desprender dos ideas fundamentales. Por un lado, debemos destacar la autonomía casi absoluta que presenta el discurso, no dependiendo de las formulaciones aparentemente voluntarias/reflexivas de un sujeto trascendental moderno y esencialmente cartesiano sino que, por el contrario, este sujeto se ve dominado (o "hablado") previamente por algo que lo antecede y lo condiciona *sujetándolo* (de ahí la expresión "*ça parle*"). Por otro lado, debemos prestar atención a este subrayado en el concepto de "desfasaje" (*décalage*), que como adelantamos es un fenómeno que posee varios niveles en los que se da complejamente.²

Pêcheux remite a dos tipos de desfasaje: uno que hace al efecto de "incrustación del preconstruido" en el discurso, y el otro que hace al efecto de articulación que abordó inicialmente desde leyes psicológicas (materiales) del pensamiento; en ese sentido, habría un *décalage* entre "la exterioridad-anterioridad" que es el preconstruido y aquél "retorno del saber en el pensamiento" que fundamenta la aparente toma de posición del sujeto (Pêcheux, 2016, p. 116). En otras palabras, es por este desfasaje por lo que se produce un sujeto: desfasaje que tomará, entre otras, la forma-proceso de un olvido doble por el cual la estructura interdiscursiva se sustrae al producirse una identificación imaginaria entre el individuo y la formación discursiva que lo domina y dentro de la cual ese mismo sujeto recientemente producido "selecciona" de entre las posibilidades donadas por esa formación (sistema de enunciados, formas, secuencias, etc.) "*tal enunciado [...] y no tal otro*" (Pêcheux, 2016, p. 153). Como bien aclara Glozman, la categoría de "olvido" no remitiría a una suerte de memoria o algo previamente sabido, y sin embargo veremos que, desde la teoría derrideana, puede pensarse como la fundación en diferido de una memoria (an)archivística. Lo que cabría preguntar en este caso es: ¿qué chance guarda un sujeto para des-sujetarse y poder decir-se, cuando su "yo" no es más que una ilusión de unidad constituida "inauténticamente" en tanto se olvida o se pierde la referencia a ese "todo complejo con dominante", materialidad heterogénea, compleja, que estructura toda posición de sujeto diciente de "*ego*"? ¿Es posible un decir originario, o siempre nos relatamos en una derivación, una diferenciación, un des-plazamiento, *en décalage*? ¿No será que la única posibilidad de un relato tal es decir la huella, el trazo (*trace*) fantasmático que, como una escritura, configura la estructura de un archivo que condice con la función y figura del interdiscurso?

3. LA *DIFFÉRENCE*, EL ARCHIVO Y LA ESCRITURA DE LO OTRO

La concepción pecheutiana de archivo dista enormemente de aquella trabajada posteriormente por Jacques Derrida. En su texto-programa *Lire l'archive aujourd'hui*, define al mismo como un "campo de documentos pertinentes y disponibles sobre una cuestión" (Pêcheux, 1982, p. 37). Lo que fundamentalmente tematiza de manera polémica es la forma de acceso/lectura a ese archivo, la forma en que se trabaja con el mismo, pero no desarrolla el pólemos que se da al interior del archivo ya desde su concepción y estructura: apenas sugiere la posibilidad de

² Para un recorrido completo e intensivo del uso de *décalage* en la teoría del discurso pecheutiana (y las teorías que orbitan en su constelación académica), cfr. Glozman 2020.

emprender una suerte de proto-deconstrucción, cuando critica las reglas que hacen a una “higiene del pensamiento” al plantear un sentido unívoco (y, podríamos decir, totalizante-totalitario) defendiendo la necesidad de un “trabajo sobre la plurivocidad del sentido como condición misma de un desarrollo interpretativo del pensamiento” (Pecheux, 1982, p. 41).

Para comprender el giro que se produce con la noción derrideana de archivo, es necesario primero recordar los elementos fundamentales de su ciencia de la “escritura” o gramatología, en los que se puede apreciar el juego de términos que entran en relación para plasmar el movimiento centrífugo de una diferencia que funciona casi a la manera del *décalage* pecheutiano. En una de sus obras centrales, *De la gramatología* (1967), Derrida expone y revisa el lugar secundario, siempre relegado de la escritura respecto de la oralidad, en la que la voz se muestra como manifestación principal de la presencia. El carácter derivado, “suplementario”, no-original de la escritura cobrará una fuerza absoluta para comprender cómo el fono-logo-centrismo se encuentra en realidad en contradicción consigo mismo, en una perpetua deconstrucción de sus pretensiones de unicidad y originalidad, de presencia pura: así,

revelar la devaluación constante de la escritura que se manifiesta en las construcciones discursivas hegemónicas implica la puesta en cuestión del logofonocentrismo solidario de la metafísica de la presencia, punto de apoyo de todo el dogma metafísico. (Ferro, 2009, p. 68)

La clave está en la (re)lectura a contrapelo que efectúa Derrida de la fenomenología husserliana ya desde *La voz y el fenómeno*, en donde desmonta la pretendida solidez de la relación signo-presencia. En efecto, siguiendo una lógica enteramente platónica, la escritura es un “signo de un signo” en tanto re-presenta el significante producido en el habla, en un presente que hace a una presencia de un yo. Sin embargo ya aquí podemos encontrar operando la deconstrucción, en tanto la misma noción de signo se encuentra ya contaminada por aquello que pretende ocultar/desplazar. El nuevo concepto de escritura que intenta recuperar Derrida posee un lazo esencial con ese juego de diferencias, la *différ[a]nce*, que “prohíben que en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté presente en sí mismo y no remita más que a sí mismo” (Derrida, 1977, p. 69) pues ningún signo puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que tampoco está presente. Esa articulación, ese encadenamiento, es el texto más allá del cual no hay nada: “no hay más que diferencias y trazas de trazas”, remisionalidad pura, pura ausencia, puro arrojo a una exterioridad que se vuelve el adentro de todo mundo. El signo, lejos de evocar una presencia, manifiesta una falta que aparece como un Otro (*iter*) que perturba y arruina la pretendida perfección y pureza de la unicidad metafísica que apunta a la identidad: lo característico de todo signo, especialmente de los signos lingüísticos, es que no pueden existir si no es para ser repetidos (“iter-ados”). En ese sentido, “una secuencia de sonidos puede tener función significante tan sólo si es repetible, si es susceptible de ser reconocida como la misma en diferentes circunstancias” (Ferro, 2009, p. 79); sin embargo, como ya vimos, esa mismidad solo puede ser lo mismo (no lo idéntico) en tanto fundado en una heterogeneidad que la constituye: el signo siempre es ya lo otro. De esa manera, si la escritura “significa inscripción y ante todo institución durable de un signo”, la archi-escritura (esta nueva noción de escritura que, siendo suplemento, está en el “origen”) es condición de posibilidad de una presencia siempre dislocada y, podríamos decir, desfasada. Esta *différance* que es la escritura hace estallar el orden semántico en que se buscaba representar el mundo, anula la posibilidad de un origen absoluto y puro (siempre habrá un aún-antes y un todavía-más), corroe el sistema logocéntrico desde adentro y, en tanto diferencia siempre-otra, en tanto

estructura resmisional, funda la posibilidad de toda articulación y por ende de todo lenguaje en tanto sistema articulado.

Las consecuencias que esta posición tiene son innumerables. La primera relación que podemos establecer con la teoría de Pêcheux es la función “desfasante” que la escritura, la diferencia, la deconstrucción poseen (o, mejor dicho, son). Tanto en la gramatología como en la conferencia que lleva su nombre, Derrida destaca de *différance* el sentido primario del *différer*, “diferir” antes que un mero “diferenciar/distinguir”: “diferir” implica introducir un hiato en el espacio y tiempo, implica generar un “espaciamiento” local y un “retardo” temporal; sigue habiendo tiempo y espacio, sólo que dislocados, desfasados en sí mismos. Por eso es que podemos establecer una identificación entre diferir y articular, pues no puede articularse lo que de algún modo no está dislocado, separado por una nada, un vacío, una ausencia de presencia que posibilita toda estructura presencial. Reinterpretando la noción freudiana de retardo (*Verspätung*), Derrida dirá que “es el retardo lo que es originario [...]. Por eso hay que entender lo ‘originario’ bajo tachadura [¿originario?]: si no fuera así se derivaría la *différance* de un origen pleno. Es el no-origen lo que es originario” (Derrida, 1967b, pp. 302-303).

Al mismo tiempo, así como el sistema diferencial se funda en la repetición, así también las formaciones discursivas sólo pueden existir como tales en tanto repiten siempre el mismo proceso de subjetivación, repitiendo los mismos tipos de sujetos que a su vez sólo por repetición pueden lograr una identificación con esa formación pre-dada. Ambos procesos se basan en la iterabilidad, y podemos pensar que también los dos “olvidos” sólo son posibles por esta iteración que desplaza/disemina aquél falso original. Si toda repetición implica un desfasaje, el sujeto es entonces aquello que se ha repetido/dislocado de la masa de la formación discursiva.

Por otra parte, la archi-escritura en tanto juego de la diferencia es en sí misma una suerte de materialidad semiótica (tal como de algún modo pretende ser el interdiscurso para una teoría materialista): su materia es el fantasma, el espectro, la huella, el zurco trazado sobre la superficie de la tierra, de los cuerpos, archivando. La técnica de la repetición no puede darse sino sobre un soporte: como señala Tello, “la archi-escritura opera en la huella inscrita en la superficie del mundo, aunque como movimiento que no está presente ni ausente, y que sin embargo hace posible la presentación no-originaria del presente” (Tello, 2018, p. 106). Así, en la dinámica de la deconstrucción (que, recordemos, no es una actividad voluntaria y subjetiva que uno hace, sino que es algo que ya siempre acontece por la estructura abisal misma de todo texto), no hay un *arkhé* en tanto origen absoluto del sentido, de la ley, del mundo; y sin embargo, hay archivos. Y es que, en tanto la huella inscribe, produce signos iterables, se monta un corpus, una superficie que se conserva al mismo tiempo que busca anularse, produce un pseudo *arkhé* corrompido e impuro ya desde el comienzo: una ruina originaria, “aquello que le llega desde el inicio [...] sin promesas de restauración” (Derrida, 1990, p. 68); aquello que acontece en, por ejemplo (y de manera más patente), el autorretrato: “ruina es el autorretrato, ese rostro desfigurado como memoria de sí, aquello que permanece o retorna como un espectro desde que a la primer mirada sobre sí una presencia se eclipsa” (Derrida, 1990, p. 72). Esta experiencia es esencial para pensar la producción dislocada de una “bio-grafía” que, en su producción y trabajo (an)archivador, encuentra lo otro de sí en sí, su propia muerte e imposibilidad: una “escena de escritura” que Derrida llamará auto-biotánato-hétero-gráfica (cfr. Derrida, 1991, 2019 [1984]), en la que se produce un *glissement* entre *bios* y *thánatos*, entre lo auto y lo hétero, y en donde la escritura de “sí” acontece la escritura de una *différance* originaria.

Por otro lado, la cuestión del archivo en Derrida es importante porque va más allá de un pensar la materialidad de una escritura de la historia: no sólo es una continuación de su gramatología, sino que además es un lugar de denuncia de la estructura polémica, contradictoria y esencialmente violenta de la *différance* que en su juego produce el texto del mundo. Y ese abordaje se realizará desde una crítica (y valoración) del psicoanálisis freudiano, que en sus metáforas ideadas para pensar el aparato psíquico (impresión, huella, escritura, bloc mágico, prótesis, etc.) se posibilita una teoría del archivo no reductible a una mera teoría de la memoria psicosocial. La tesis fundamental del texto (cfr. Derrida, 1995) es que existe una “pulsión de archivo” que busca conservarlo todo (testimonios biográficos, detalles históricos, acontecimientos...) sin que nada pueda ser sustraído por la muerte que es la finitud temporal; pero la paradoja es que, al mismo tiempo, hay una pulsión de muerte que busca destruirlo en tanto, sin esa posibilidad radical y probable de la muerte y el olvido, no habría deseo de archivación. En otras palabras, hay un doble movimiento de conservación por sustracción, por “olvido”, que es básicamente el mismo movimiento de la vida y, podríamos pensar, el movimiento que se da como interdiscurso. Así, un archivo no sólo es un registro de un acontecimiento, sino que es la condición de posibilidad de todo acontecimiento por-venir: es el acontecimiento en diferido.

Ya vimos cómo la escritura misma está atravesada por la ausencia, por la “muerte” de la presencia: eso mismo se da en los trazos que van sedimentando capas y capas de inscripciones que “suplementan” la memoria (individual y colectiva), quedando como reserva y futuro preconstruido (valga el oxímoron). En tanto suplemento mnemotécnico, el archivo compensa fallidamente una falta y lucha contra el olvido, constituyéndose como materialidad, inscripción, prótesis de la memoria. Así, “no hay archivo sin lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una cierta exterioridad. Ningún archivo sin afuera” (Derrida, 1995, p. 19). Sin embargo, esta búsqueda de institución responde según Derrida a un tipo de violencia propia del acto archivar. El archivo instituye y conserva al mismo tiempo que tiende a la aniquilación de la memoria, pues desliza una borradura radical, no reductible a la memoria o al recuerdo al montar un dispositivo documental como *hypómnema* suplementaria. Al mismo tiempo, hay una segunda forma de violencia, que es el lugar efectivo en que el archivo se conserva: lugar en un doble sentido local y nómico, pues quienes son depositarios de la guarda son los arcontes, figuras de la jerarquía histórica que guardan la documentación “originaria”, interpretándola y con ello deslizando posiciones de poder (no hace falta recordar que siempre en todo tiempo y lugar fueron varones adultos, ciudadanos, generalmente asociados al poder religioso quienes cuidaban los documentos de la Ley). Podría ser fructífero pensar la relación entre las formaciones ideológicas y las formaciones discursivas que Pêcheux pone como centro del interdiscurso desde la deconstrucción derrideana, más cuando el archivo exige un tipo de sujeto con una actitud conservadora muy marcada, pero que al mismo tiempo exige un olvido de esa subjetividad que, así como produce identificaciones, posibilita su muerte y su diferir hacia aquello siempre otro. Habría, en el seno mismo del archivo, un *décalage*, el mismo que, como la deconstrucción, es método y estructura anti-esencial, instancia fisurante y articuladora.

Ahora bien, retomando la pregunta que planteamos al comienzo del trabajo, lo que queda ver es cómo este tipo de archivación, aun cuando busque an-archivarse, puede permitir (o no) una identidad y un diferir desde la escritura propia. Tanto el pensamiento de Pêcheux como el de Derrida ponen a la diferencia, la heterogeneidad, lo otro-repetible, a la base de toda instancia enunciativa y eventualmente subjetivante. Quedaría por ver, desde la óptica del sujeto escindido

fundado en olvidos, si puede aún aferrarse a algún tipo de huella que lo nombre de alguna manera, aunque sea siempre en diferido. Ese trazo, la única posibilidad de un decir-se, será la firma en cierto tipo de relato biográfico.

4. LA (IM)POSIBILIDAD DE UN RELATO DE SÍ: EL DÉCALAGE EN LA FIRMA Y EL NOMBRE PROPIO

De entre los infinitos géneros discursivos que un sujeto “elige” para desarrollar un relato, posiblemente sea la autobiografía la forma que mejor reproduzca la ilusión de estar verdaderamente frente a la presencia de un yo casi absolutamente transparente y auténtico. Lejeune define la autobiografía como “el relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, poniendo el acento en su vida individual, en particular, en la historia de su personalidad” (1975, p. 14). Habría entonces un reconocimiento automático por parte del lector de un “yo autor” que se *presenta* (!) a “sí mismo”, proponiendo una coincidencia entre el sujeto enunciado y el sujeto de la enunciación. Ya vimos cómo estos procesos identificatorios son, cuando menos, precarios o complejos. La idea es que, ante la imposibilidad de producir un anclaje “verificable” del enunciador, Lejeune deposita en el lector la responsabilidad de la creencia por medio de un “pacto autobiográfico” que se establece entre lector y autor, y que tiene como corolario el sello del nombre propio en la firma (Cfr. Arfuch, 2010, pp. 45-46).

La cuestión es que, evidentemente, por todo lo que venimos desarrollando, ese narrador no puede sino ser un otro, diferente del protagonista construido. En términos pecheutianos, hay un *décalage* absoluto en el mismo intradiscurso autobiográfico, que ha sido aceptado, asumido (o no) de dos maneras diferentes a lo largo de la historia literaria: por un lado, hay un relato “factual” cuyo enunciador busca explícitamente borrar (“hacer olvidar”) las marcas de lo heterogéneo apuntando a una homogeneidad lo más perfecta posible, y que es la que exige aquel pacto autobiográfico del que hablábamos antes; y otro tipo de autobiografías “fccionales” que buscan explícitamente desestabilizar este proceso identificatorio, y que “sin renuncia a la identificación de autor, se plantean jugar otro juego, el de trastocar, disolver la propia idea de autobiografía, desdibujar sus umbrales, apostar al equívoco, a la confusión identitaria e inicial [...]. *Deslizamientos* sin fin que pueden asumir el nombre de ‘auto ficción’ en la medida en que postulan explícitamente un relato de sí consciente de su carácter ficcional y desligado por lo tanto del ‘pacto’ de referencialidad biográfica” (Arfuch, 2010, p. 98; el subrayado es mío).

Nótese el empleo del término deslizamiento, que bien puede pertenecer a la familia léxica que rodea al término *décalage*; es el mismo desfasaje que aparece en los planteos de Paul Ricoeur sobre la identidad narrativa, pues el único “quién” del que se puede dar cuenta como siendo “el mismo” es de aquel que aparece narrado: pero ese sí mismo (que será un “otro”, como el título del libro ya adelanta) puede ser pensado tanto como *idem* o como un *ipse*. En el fondo, la diferencia entre ambos términos es que el primero apunta a una unidad sustancial/formal, mientras que el otro apunta a una identidad narrativa; y sin embargo, ambas instancias coexisten dislocadamente en el sujeto dislocado, enunciado y enunciador. De acuerdo con Arfuch, la ipseidad trabajada por el filósofo francés “logra escapar al dilema de lo Mismo y lo Otro, en la medida en que se apoya en una estructura temporal conforme al modelo de identidad dinámica que caracteriza la composición poética, la trama de un texto narrativo. El sí mismo aparecerá así reconfigurado por el juego reflexivo de la narrativa, y podrá incluir la mutabilidad, la peripecia, el devenir otro/a [...]. La identidad narrativa se despliega de esta manera como una oscilación, un intervalo [;!] entre el idem

y el ipse” (Arfuch, 2010, p. 27).³ Esa “estructura temporal” puede bien ser pensada como la *Verspätung* de la *différance*: sólo por medio de ese retardo es que es posible un relato autobiográfico, y es por ese mismo retardo que el “autos” de autobiográfico siempre se encuentra quebrado, oscilante, “por-venir”, y de algún modo *hanté* por la muerte y lo otro. Como señala Panesi,

la economía autobiográfica tiene un precio absoluto, el de la muerte. [...] De la relación siempre general y siempre particular de lo escrito con la muerte que figura sin representarse en cualquier texto o género, pero que la literatura y en especial la autobiografía permitirían reconocer. Como si [...] la autobiografía pusiera de manifiesto esa especie de acto fundamental de supervivencia que implica la repetición y la muerte. (Panesi, 1996, p. 1)

En el fondo, la misma lógica del archivo (y de toda escritura) vale también para la autobiografía: las mismas pulsiones de conservación en la búsqueda de una identidad permanente y estable, sustancial, las mismas pulsiones de destrucción y muerte de esa sustancia como condición de posibilidad del deseo de la conservación archivística, los mismos olvidos que producen a los sujetos, los mismos conflictos, los mismos desfases. Panesi, siguiendo a Derrida, muestra cómo

lo imposible de inscribir en la autobiografía es el sujeto; en realidad, ese sujeto es el referente imposible del discurso autobiográfico, que únicamente inscribe o inserta un acto de escisión, de separación o no coincidencia [*¿décalage? ¿différance?*] tanto de quien escribe y dice ‘yo’ respecto del pasado, como de ese acto de escritura consigo mismo [...] porque el acto de escritura autobiográfica consiste desde siempre en una separación, en una escisión fundamental que tiene la estructura del duelo. (1996, p. 4)

Por eso es por lo que el nombre propio nunca es el propio, sino que siempre es el nombre de otro. Aquí es donde entra la cuestión de la firma.

El sí mismo se construye por medio de la iterabilidad. La repetición del signo (y del signo “propio” por excelencia, la firma personal) emplaza la muerte de la presencia. Una firma escrita, según Derrida, “implica la no-presencia actual o empírica del signatario” (1994, p. 370), representa un “haber estado presente [pero ya no más]” del sujeto en un ahora-pasado, que será un ahora-futuro en tanto se mantiene o discurre temporalmente la existencia archivada de esa firma. Sin embargo, “para que se produzca la ligadura con la fuente, es necesario que sea retenida la singularidad absoluta de un acontecimiento de firma y de una forma de firma: la reproductibilidad pura de un acontecimiento puro” (1994, p. 370). Y ya sabemos que esta pureza rigurosa es imposible: “es su mismidad lo que, alterando su identidad y su singularidad, divide el sello” (1994,

³ Arfuch continúa: “la figura del intervalo -que reaparece aquí, mostrando su actualidad teórica- es apta para caracterizar igualmente la tendencia al cambio y la interacción entre las identidades colectivas”. Es imposible no remarcar esta atención que la autora presta al intervalo: si defiende su “actualidad teórica”, ¿se refiere entonces a la misma noción de *décalage*, cara a la teoría francesa del discurso décadas atrás? ¿O tiene presente en realidad el intervalo-hiato que plantea Derrida en su gramatología? ¿No cumplirán ambos la misma función, no serán lo *mismo*? Particularmente, si hacemos hincapié en la “tendencia al cambio” y la “interacción entre las identidades colectivas”, no podemos no pensar en la relación entre las formaciones discursivas y las formaciones ideológicas que producen sujetos, colectivos e individuales. Siguiendo a Judith Butler, las identidades que termina por condensarse en un “yo” “no está[n] al margen de la matriz prevaleciente de normas éticas y marcos morales en conflicto [...]”. Cuando el ‘yo’ procura dar cuenta de sí mismo, puede comenzar consigo, pero comprobará que ese ‘sí mismo’ ya está implicado en una temporalidad social que excede sus propias capacidades narrativas; a decir verdad, cuando el ‘yo’ procura dar cuenta de sí sin dejar de incluir las condiciones de su emergencia, tiene que convertirse, por fuerza, en teórico social” (Butler, 2009, pp. 18-19).

p. 370). Ese *ipse* desfasa el signo: el sí mismo siempre es un otro. La firma, con toda su organización pretenciosamente (archi)jerárquica, produce el olvido de la heterogeneidad constitutiva de todo sujeto; produce la ilusión de una subjetividad, oculta/borra/desplaza la alteridad, el no-origen. Y a pesar de ello, no nos queda más que la firma que cierra (o que abre) el relato de un sí mismo como forma de dar respuesta (*respondere*) a las exigencias del mundo y la época. Es un nombre dislocado, *décalé*, el que debe hacerse cargo de una voz que no es la suya sola pero que sin embargo debe posicionar ese coro en una ética diferencial que asuma la contradicción, asuma el conflicto, y afronte el *pólemos* esencial que aparece en toda lucha de clases, toda lucha de formaciones ideológicas, en todo montaje de archivo, en toda lucha acontecida en el texto del mundo.

SOBRE EL AUTOR

Santiago Bellocq es Licenciado en Filosofía, becario doctoral (CONICET-ANCBA), docente de Psicología, Ética y Derechos Humanos (UBA-PSI) y Análisis del Discurso (UCES). Su campo de investigación oscila entre la filosofía francesa contemporánea, la filosofía del lenguaje y el pensamiento heideggeriano, estudiando particularmente la relación entre acontecimiento, diferencia y negatividad desde una perspectiva semiótica.

BIBLIOGRAFÍA

- Arfuch, L. (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires : FCE.
- Authier-Revuz, J. (1984). Hétérogénéité(s) énonciative(s). *Langages*, 73.
- Bennington, G. y Derrida, J. (1994). *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra.
- Bustamante, C. R. (2021). Diferencia sexual en *La vida la muerte*. *Enrahonar* n° 66, pp. 95-114.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2019). *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires : Paidós.
- Derrida, J. (1967). *De la gramatologie*. Paris : Les Éditions de Minuit
- Derrida, J. (1972). *Positions*. Paris : Les Éditions de Minuit
- Derrida, J. (1994). Firma, acontecimiento, contexto. En *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1997). Cómo no hablar y otros textos. *Proyecto A*, pp. 13-58.
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2019). *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ferro, R. (2009). *Derrida*. Buenos Aires: Ed. Quadrata

- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Glozman, M. (2020). (Re)leer Pêcheux hoy. El problema del *décalage* en la teoría materialista del discurso. *Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas*, Número 12.
- Kai-su, W. (2014). Ethics of Writing –From Autobiography to Hetero-Thanato-Biography; A Reading of Derrida’s Circumfession. *Euramerica Vol. 44, No. 1* (March 2014), pp. 91-126.
- Panesi, J. (1996). El precio de la autobiografía: Jacques Derrida, el circunciso. *Orbis Tertius*, 1 (1).
- Pêcheux, M. (1982). Lire l'archive aujourd'hui. *Archives et documents de la Société d'histoire et d'épistémologie des sciences du langage*, Première série, n°2.
- Pêcheux, M. (1984). Sur les contextes épistémologiques de l'analyse de discours. *Mots*, 9.
- Pêcheux, M. (2012). Leitura e memória. Projeto de pesquisa. En *Análise de Discurso. Textos escolhidos por Eni Pucchinelli Orlandi*, Campinas, SP: Pontes
- Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: CCC.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI
- Tello, A. M. (2018). *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo*. Buenos Aires: La Cebra.

ARIEL VECCHIO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y
TÉCNICAS

APUNTES SOBRE EL FENÓMENO DE LA DELIBERACIÓN EN ARISTÓTELES: *PRÁXIS* INDIVIDUAL Y POLÍTICA

NOTES ON THE PHENOMENON OF DELIBERATION IN ARISTOTLE: INDIVIDUAL AND
POLITICAL *PRÁXIS*

vecchioariel@gmail.com

Recepción: 30/11/2021

Aceptación: 23/12/2021

RESUMEN

El presente texto explora en las obras seleccionadas de Aristóteles la conexión del deliberar en el plano de la acción particular y en el plano político, y su rico trasfondo antropológico y ontológico, no siempre atendidos en la bibliografía secundaria. Pone de relieve las varias y complejas conexiones en el marco de la antropología, la ética y la política aristotélicas. Para tal fin, hace foco en la fuente textual, puntualmente en la selección de pasajes clave de cuatro textos aristotélicos: *Ética a Nicómaco*, *Ética Eudemia*, *Retórica* y *Política*. En los dos últimos se analiza y describe el plano político de la deliberación, en cambio en ambos anteriores el plano de la *práxis* individual. Cierra el artículo un apartado que presenta las conexiones entre ambos planos.

PALABRAS CLAVES

Ética, política, retórica, deliberación, Aristóteles.

ABSTRACT

This text explores in the selected works of Aristotle the connection of deliberation on the particular view of action and on the political view, and its rich anthropological and ontological background, not always addressed in the secondary bibliography. It highlights the many complex connections within the framework of Aristotelian anthropology, ethics, and politics. To this end, it focuses on the textual source, specifically on the selection of key passages from four Aristotelian texts: *Nicomachean Ethics*, *Eudemian Ethics*, *Rhetoric* and *Politics*. In the last two the political level of deliberation is analyzed and described, while in the previous two the level of individual *praxis*. The article is closed by a section that presents the connections between the two planes.

KEYWORDS

Ethics, politics, rhetoric, deliberation, Aristotle.

Tábano, no. 20 (2022), 66-93.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.20.2022.p66-93>

I. INTRODUCCIÓN

El presente texto tiene la intención de explorar en las obras seleccionadas de Aristóteles la conexión del deliberar en el plano de la acción particular y en el plano político, y su rico trasfondo antropológico y ontológico, no siempre atendidos en la bibliografía secundaria. El presente escrito, entonces, tiene como objetivo inmediato presentar, en primer lugar, el planteamiento aristotélico sobre el deliberar y su relación con el futuro,¹ y, en segundo, los diversos niveles de aplicación que Aristóteles le asigna. De manera que este texto posee un carácter descriptivo, de modo que ofrezca un análisis detallado y, por ende, una puesta en claro, en la medida de lo posible, del complejo tópico en cuestión, tanto al lector no especializado puntualmente en Aristóteles, como al especialista.

Dado que nuestra presentación tiene este objetivo puntual y que la temática ha sido objeto de extenso debate en la bibliografía especializada, aunque tematizadas de modo desconectado, intentaremos poner de relieve las varias y complejas conexiones en el marco de la antropología, la ética y la política aristotélicas. Para tal fin, haremos foco en la fuente textual, puntualmente en la selección de pasajes clave de cuatro textos aristotélicos: *Ética a Nicómaco*, *Ética Eudemia*, *Retórica* y *Política*. En los dos últimos se analiza y describe el plano político de la deliberación, lo que constituye la sección 2., en cambio en ambos anteriores el plano de la *prâxis* individual,² que será presentada a continuación (1.). Por último, presentaremos una sección titulada “a modo de cierre”, donde intentaremos recapitular lo dicho para brindar una mayor claridad.

2. LAS ÉTICAS Y EL FENÓMENO DE LA DELIBERACIÓN INDIVIDUAL.

Antes de ingresar puntualmente al análisis aristotélico de la deliberación en el plano de la acción, es necesario realizar una aclaración del marco en el cual se emplaza este análisis, debido a que nos servirá de premisa metodológica a partir de la cual llevar a cabo una comprensión orientada por la antropología y la ontología aristotélicas y sus diversos niveles de interconexión.

Como es sabido, Aristóteles lleva a cabo una división fundamental de la *psykhé*, el “alma”, en el comienzo de *EN VI*: por un lado, se encuentra lo *álogon*,³ “lo irracional” y, por otro, lo *lôgon êkhon*, “lo racional”, que es subdividida a su vez en *epistemonikón*, “científico, y *logistikón*, “razonadora”

¹ La reflexión sobre el status, si quiere, ontológico del futuro ha generado en la antigüedad un debate fructífero, intervienen las escuelas Escuela de Elea o de Mégara, con sus sofismas sobre la naturaleza irreal del futuro y su no-ser, y también los estoicos y la nueva academia.

² Sobre esto último, es interesante la conexión con el pensamiento contemporáneo, cfr. Aubenque (2011, pp. 213-260) y en particular con M. Heidegger, cfr. Vigo (1994). En otro sitio hemos trabajado esta temática, cfr. Vecchio (2020). Remitimos a Heidegger (2012) y SuZ. Para bibliografía especializada, que ha sido consultada, para la presente ocasión, véase la bibliografía presentada al final del apartado. Para la relación entre ética y política en Aristóteles, cfr. Aubenque (2011, pp. 131-146)

³ Para la función irracional, cfr. *EN I*, 13 1102a30ss., y para su distinción en *tò phytikón*, que no participa de lo racional, y en una segunda subdividida en *tò epithymetikón* y *tò orektikón*, que sí participan, cfr. 1102b25-35. En el cuadro, focalizamos en la “función” racional de modo que se pueda visualizar, como profundizaremos, el sitio que Aristóteles le asigna en su analítica a la deliberación, esto es, en 1.2.2., como indica el segundo cuadro.

1.1. *álogon*

1. *psykhé*

1.2.1. *epistemonikón*

1.2. *lógon ékhon*

1.2.2. *logistikón*

La función racional del alma a su vez tiene dos ámbitos de competencia: por un lado, la científica es aquella capacidad con la cual percibimos los entes que no pueden ser de otra manera, es decir, el ámbito de lo necesario. Por otro, la función razonadora es aquella capacidad con la cual percibimos y tratamos con los sucesos que pueden ser de otra manera, esto es, lo que podemos englobar bajo el rótulo de “contingente”. En síntesis, la diferenciación de zonas ontológicas, en este caso, entre lo necesario y lo que puede ser de otra manera es solidaria con la distinción intrapsíquica de la función (1.2.) racional en (1.2.1) científica, (a) vinculada a lo necesario, y (1.2.2.) razonadora, vinculada a (b) lo contingente, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde a cada género de cosas en la medida en que por una semejanza determinada (*homoióteta tina*) y parentesco (*oikeióteta*) se establece la conexión (EN VI 1139a 5-15):

<i>psykhé</i>	zona ontológica	
1.2.1. <i>epistemonikón</i>	(a) lo necesario	
1.2. <i>lógon ékhon</i>	(b) lo que puede ser de otra manera	*fenómeno del deliberar
1.2.2. <i>logistikón</i>		

En otros términos, podríamos decir que se trata de dos modos de acceso diferenciados: la función científica puede ser considerada como la función teórica de la razón, en cambio la función razonadora puede ser considerada como la función práctica de la razón. La primera se aplicaría a revelar y establecer la regla, en cambio la segunda a tratar no de modo objetivado con la regla y, a su vez, con el ámbito contingente, el obrar.

Por su parte, la función razonadora está asociada al deliberar, en la medida que para Aristóteles el deliberar (*bouleúesthai*), y el razonar –o reflexionar– (*logízesthai*) son lo mismo.⁴ Lo peculiar del caso es que según Aristóteles nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera (1139a13-15), razón por la cual, como iremos viendo, el grado epistémico del asunto sobre el cual versa una deliberación y el estado epistémico del propio agente que delibera debe ser necesariamente no certero: para que exista deliberación debe haber un espacio abierto de no plena claridad, es decir, la deliberación y, por ende, la reflexión genuinas se dan en un claroscuro que anticipa cierta regularidad pero que no puede ni debe ofrecer certeza plena, por ello es un fenómeno plenamente humano y se trata de una habilidad. Es conveniente señalar que en la función científica del alma puede, si se quiere, haber un momento deliberativo, pero, debido a su propia naturaleza, su fin no es articular un entramado de medios y fines para ejecutar determinada acción en el ámbito de lo contingente, sino que su meta es la demostración de un estado de cosas dado que permanece siempre del mismo modo y por lo cual sea susceptible de ser elevado a leyes universales. En una palabra, siguiendo la concepción aristotélica, con la función científica el ser humano es capaz de captar los elementos permanentes de un estado de cosas X y, tras lo cual, configurar una norma aplicable a los diversos particulares. Esta sería la tarea de la ciencia en sentido genuino, y cada ámbito científico, aclara Aristóteles en este marco, posee su propio nivel de precisión: no corresponde a un retórico solicitarle demostración, como tampoco a un matemático persuasión, en la medida en que cada objeto de estudio tiene como correlato un tipo de precisión.

Ahora bien, en 1140a1ss. Aristóteles asigna dos modos de acceder a lo contingente: por un lado, se encuentra la *poiesis*, la producción por ejemplo técnica, y, por otro, la *praxis*, el obrar práctico. Con ambos modos de acceso el hombre se las ve con el ámbito de lo contingente y pone en ejecución una competencia determinada. A continuación, análogamente a *Met.* 1025b 25, tras distinguir la *poiesis* y la *praxis*, establece sus respectivos modos virtuosos de ser adquiridos: en el caso de la *tékhnē*, la técnica, es necesidad que sea la *héxis*, el modo de ser adquirido, de la *poiesis*, y a la *praxis* le corresponde la *phronesis*, traducido habitualmente por “prudencia” (1139a16-17).⁵ De ahí que existan dos medios fundamentales, dejando de lado el ámbito de lo necesario, de acceso al ámbito de lo contingente, esto es, la *poiesis* y la *praxis* (cfr. Vigo, 2006, p. 44):

⁴ Para dimensionar el papel central que ocupa la deliberación en la antropología de Aristóteles es importante notar que en DA distingue dos tipos de phantasia: [a] la sensitiva (*aisthetiké*), que es dominio de todos los animales, y [b] la racional (*logistiké*) (433b29) o deliberativa (*bouleutiké*) (434a7), que es exclusiva de los humanos (434a5-7). Remitimos a Vecchio (2018b).

⁵ En el marco propuesto por Vigo (2016, p. 35), *tékhnē* y *phronesis* son las virtudes dianoética del uso práctico del intelecto. Aunque sean irreductibles una a otra, enfatiza en el paralelismo estructural entre ambas (2016: 23-62). Para un primer acceso al interesante citado, nos permitimos remitir a nuestra reseña, Vecchio (2018a). Para la relación entre filosofía práctica y *phronesis*, cfr. Berté (2012).

	I.a) necesario	
I. ámbito o zona ontológica ⁶	I.b) i. producción (<i>poiésis</i>)	excelencia = técnica (<i>tékhnē</i>)
	I.b) contingente	
	I.b) ii. acción (<i>prâxis</i>)	excelencia = prudencia (<i>phrónesis</i>)

Dicho lo cual, entonces, podemos decir que Aristóteles distingue tres tipos de saberes: el saber teórico, el saber técnico y el saber práctico, en su sentido profundo. A este último le corresponde en sentido pleno la *phrónesis*. El análisis de la deliberación en el plano individual se inserta en la parte racional del alma que razona, puntualmente la orientada a la *prâxis*, y, por ende, se conecta con su objeto propio: lo que puede ser de otra manera o lo contingente. De modo que su nivel de precisión se ajusta a este peculiar objeto.

En este marco, a su vez, surge una nueva conexión que se sigue de lo visto: la deliberación práctica, que, como vimos, surge en el espacio abierto entre la función del alma razonadora orientada al obrar y el ámbito contingente, está íntimamente conectada con la racionalidad práctica, puntualmente con la compleja noción de *proaíresis*⁷ aristotélica, la elección deliberada. Es conveniente entonces analizar este tema, al menos un poco, por su relevancia a los fines de discriminar ya insertos en el marco de la racionalidad práctica el sitio específico de la deliberación o, si se quiere, distinguir entre los diversos momentos que configuran el obrar, según Aristóteles, el momento específicamente deliberativo.

Uno de los textos principales donde Aristóteles presenta la *proaíresis*⁸ es EN III, donde, luego de tematizar las acciones voluntarias y las involuntarias (cfr. EE II 9 1225b), distingue, de un lado, la extensión de las primeras y, de otro, las llevadas a cabo por *proaíresis* (1111b5): lo voluntario posee mayor extensión, cubre las acciones de los animales en general, inclusive los niños; en cambio, la *proaíresis* posee extensión restrictiva, puesto que se limita a los agentes

⁶ Al igual que en los anteriores cuadros, únicamente desplegamos “las ramas” vinculadas con el fenómeno del deliberar.

⁷ Traduciremos el término griego por el giro “elección deliberada” debido a que es connatural a la acción proairética que tiene como base un momento deliberativo previo. Para la conexión entre deliberación y decisión en Aristóteles, cfr. Vigo (2012).

⁸ Gauthier-Jolif (1970) la vinculan al intelecto, en cambio Joachim a la *órexis*. Merker (2016, pp. 43-56) rechaza enérgicamente que *proairesis* signifique decisión –o, en términos contemporáneos, “principio de acción”– en base a un análisis del uso político, colectivo, del término llevado a cabo desde Demóstenes, el cual tendría cierto contacto con el uso aristotélico.

genuinos de un tipo peculiar de *praxis*,⁹ esto es, la *proairética*.¹⁰ Ahora bien, ¿en qué consiste la *proairesis* aristotélica? ¿qué entiende el Estagirita sobre este fenómeno central y en qué sentido se conecta con nuestro tópico de la deliberación?

En primer lugar, en el marco del llamado “silogismo práctico”¹¹ Aristóteles afirma que la *proairesis* se diferencia de la *órexis*, esto es, del factor orético en sentido general, ambos constitutivos del obrar. En otros términos, el obrar se conforma por un deseo, carácter proyectivo, en el cual se estipula y se tiende hacia un fin, y una elección deliberada, carácter resolutivo, en el cual se persigue efectivamente el fin propuesto. Ahora bien, como veremos, en el complejo espacio abierto entre ambos se instala el fenómeno fundamental de la deliberación: la reflexión sobre la posibilidad efectiva de agenciar el fin y descubrir los medios convenientes para lo cual.

En este sentido, es por ello que desde el inicio de este análisis afirma que quien queda fuera del ámbito de la *proairesis* es el *akratés*, “el incontinente”¹² dado que él actúa solamente motivado por la *epithymía*, un deseo apetitivo, es decir, carece del momento resolutivo mediado por la reflexión o deliberación (1111b15): la *epithymía* se vincula con el placer y con el dolor inmediatos, y el incontinente es arrasado por ellos, en cambio la *proairesis* ni con uno ni con otro, sino que es mediada por un momento deliberativo-reflexivo. Así pues Aristóteles afirma que es evidente que la *proairesis* no es un fenómeno de carácter orético básico (ni *epithymía* ni *thymós*), sin embargo parece un fenómeno cercano a la *boulesis*, el deseo racional. Es decir, frente al factor orético y sus tipos, la *proairesis* se parece a un deseo racional, en la medida en que, como veremos, la *proairesis* es la síntesis entre las disposiciones oréticas y las disposiciones de tipo racional, pero no es ninguna de las dos en sentido preciso.

La distinción fundamental respecto a la *proairesis* se basa en que la *boulesis*, el deseo racional, se vincula también con lo imposible (*adýnaton*), es decir, con aquellas cosas no agenciables por el ser humano, y, además, con aquellos deseos que no están en relación con nosotros –p. e. se desea la inmortalidad aunque sea imposible–. En cambio, la *proairesis*, al estar vinculada al proceso deliberativo, se limita al ámbito de lo posible (*dýnaton*) y de lo que esté dentro de nuestra posibilidad (*peri tà eph' hemîn*) –p. e. deseamos estar sanos, pero elegimos los medios que conducen a ello, tras el proceso deliberativo–. En esta línea, la *boulesis*, que es a fin de cuentas un factor orético, se orienta al *télos*, en cambio la *proairesis* fija la atención sobre los medios específicos para el fin ya delimitado al ámbito de lo posible por el momento deliberativo (cfr. 1111b10-25).¹³

⁹ Para la distinción entre *prâxis* en sentido amplio y genuina *prâxis*, cfr. Vigo (2016, p. 173 y ss.).

¹⁰ La distinción entre acción proairética y acción voluntaria se basa en la presencia o ausencia de deliberación: muchas acciones voluntarias se emprenden antes de deliberar sobre ellas –p. e. cuando nos sentamos y nos levantamos–, es decir, realizamos acciones de este orden voluntariamente, sin embargo en ellas no hay mediación reflexiva (cfr. *Magna Moralia* 1189b).

¹¹ Aristóteles nunca utilizó el sintagma *praktikòs syllogismós*. Lo que entendemos por tal fenómeno es desarrollado no en un contexto ético normativo, sino antes bien en un tratado sobre el movimiento voluntario de los animales en sentido general. En el Cap. 6 de *MA* (700b10) establece que su indagación descriptiva versará sobre cómo el alma mueve al cuerpo y cuál es la *arkhé* del movimiento animal en general. Cfr. Vigo (2010).

¹² Cfr. los tradicionales trabajos de Robinson (1977) y Rorty (1980). Además, Vigo (1997), Radoilska (2012) y Bieda (2021). Para un antecedente platónico, Bieda (2012).

¹³ Para un detalle, cfr. Vecchio (2020).

De modo que en *EE* 1226a 7-8 afirma que nadie elige deliberadamente el *télos*, sino los medios para el fin: nadie “elige deliberadamente” ser feliz, sino que se desea ser feliz, a partir de lo cual se delibera sobre los medios posibles conformes a tal fin. Entonces, establecido el fin, se considera cómo y por medio de qué puede ser alcanzado, a partir de lo cual se elige y se actúa. Ese complejo acto crítico previo a la acción en términos estrictos es propio de la *proaíresis*. En consecuencia, la *proaíresis* no pertenece al género orético exclusivamente, dado que no es un fenómeno simple (inmediato), sino complejo (mediato) que abre un horizonte temporal, cuya nota fundamental es la deliberación.

En segundo lugar, tras diferenciarla de las diversas formas de *órexis*, la distingue de la *dóxa*, esto es, un factor cognitivo. Reconstruyendo el argumento aristotélico, la *dóxa* versa sobre un ámbito amplio, pues en ella se tratan todas las cosas (*perì pánta*), a saber: tanto sobre las cosas eternas (*tà aídia*) e imposibles (*tà adýnata*) como también las que están en nuestro poder (*tà eph' hemîn*). Además, la *dóxa* tiene un carácter veritativo: puede ser verdadera o falsa, y no se vincula con la *práxis* en el sentido de que no es perseguible o evitable. En cambio, la *proaíresis* tiene un campo de aplicación limitado: las cosas que están en nuestro poder (*tà eph' hemîn*) y que están exclusivamente dentro del orden práctico, razón por la cual sus objetos pueden ser no verdaderos o falsos, sino *kaká*, “malos” o *agathá*, “buenos”, y en tanto tales se evitan en un caso o persiguen en el otro. La dificultad para el agente en todo caso se instala en la capacidad de descubrir la vía posible de acción en el marco particular de la situación concreta.

En ese sentido, en *EE* 1226a 5 sostiene que la *proaíresis* tampoco es *dóxa*, dado que el objeto de elección deliberada está en nuestro poder, por ello son elegibles o no, en cambio las opiniones están sujetas a un criterio veritativo: son verdaderas o falsas (cfr. *De An.* 427b 15-20).¹⁴ En consecuencia, en *EE* 1226a 10-20 y 1226b 7-12 afirma, continuando esta doble distinción, que la *proaíresis* se diferencia del deseo y la opinión en la medida en que estos se dirigen al fin, en cambio ella a los medios descubiertos por la habilidad propia de la deliberación. En efecto, deseamos todo lo que se elige deliberadamente, pero no elegimos todo lo que deseamos, ni podríamos hacerlo (cfr. *EE* 1226b 20).

En tercer lugar, por ende, tras esta doble distinción, en *EN* 1112a13ss. afirma que la *proaíresis* pertenece al género de lo voluntario¹⁵. Ahora bien, en esta línea sostiene que no todo lo voluntario es objeto de elección deliberada (p.e. el levantarse de un asiento puede ser voluntario, pero no necesariamente elegido deliberadamente). Ésta última se enlaza con la deliberación, pues se elige algo que ha sido previamente deliberado, razón por la cual la *proaíresis* está acompañada de *lógos* y *diánoia*.¹⁶

A continuación Aristóteles indaga el fenómeno de la *boulé*, la deliberación, en el plano ya de la acción particular. De comienzo, sostiene que se debe llamar objeto de deliberación (*bouleutón*)¹⁷ no a los asuntos que un necio o loco podría deliberar, sino a aquello sobre lo cual

¹⁴ Para un análisis de *proaíresis* en contexto de *EE*, cfr. Merker (2016, p. 309 y ss.).

¹⁵ Para otro tratamiento de la *proaíresis* aristotélica, cfr. *Magna Moralia* 1189ass. Para un análisis de *proaíresis* en contexto de *EN*, cfr. Merker (2016, p. 283 y ss.).

¹⁶ Para una distinción entre accesos práctico y teórico a la *práxis*, cfr. Merker (2016, p. 288; 295 y ss.; 306). cfr. 1226a20ss.

¹⁷ Para los dos sentidos del deliberar, un sentido absoluto (que armoniza y pondera medios y fin absoluto) y otro relacionado con un fin determinado, cfr. *EN* 1142b30. Vigo (2012) distingue y denomina a estos dos fenómenos como “deliberación ascendente o no descendente” y “deliberación descendente”, respectivamente.

deliberaría una persona que posee “*noûs*”, esto es, un sujeto en sano juicio. Es decir, no se delibera sobre lo eterno (*aídios*), lo que ocurre siempre (*aei*) de la misma manera, ni aquello del orden de la necesidad (*anágke*) o el azar (*tykhe*), ni tampoco sobre absolutamente todos los asuntos humanos (*perì tòn anthropínon hapánton*) –p.e. ningún lacedemonio deliberaría sobre cómo los escitas estarían mejor gobernados, pues no tienen injerencia en ello– (1112a20-25). Se delibera, por el contrario, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable (*praktôn*), es decir, lo que pertenece al ámbito de la acción posible (1112b1). De modo que podríamos decir que descubrir lo que es realmente realizable en el contexto situacional pertenece a una habilidad práctica y no puede ser reglamentada. En todo caso, los esbozos proyectivos o las normas que orientan la práctica contribuyen al proceso deliberativo y dan asiento de algún modo a la decisión y su fundamentación.

De manera que las cosas posibles (*dynatá*) son aquellas que podrían llegar a suceder por causa de nosotros (*di' hemôn*) (1112b27, cfr. 1223a1-6),¹⁸ esto quiere decir que el agente debe revelar su alcance. Dicho lo cual, Aristóteles caracteriza este ámbito: en primer lugar, los seres humanos deliberan sobre lo que ellos mismos pueden realizar, esto es, los asuntos que tienen como causa y origen al ser humano en el marco concreto de acción, no de modo abstracto. Podemos ver aquí el aspecto autorreferencial del obrar humano. Reformulando lo dicho hasta aquí, la acción racionalmente dirigida posee un carácter

- proyectivo, debido a que tiende a un fin
- situacional, en la medida que se debe descubrir la genuina posibilidad,¹⁹ y
- autorreferencial-resolutivo, en cuanto que se debe asumir irrevocablemente en primera persona.

La acción genuina, entonces, posee posibilidades prácticas, no teóricas, es decir, posibilidades fácticamente determinadas, no especulativas o lógicas.

Dentro de las cosas posibles (*dynatá*) Aristóteles discrimina entre las más y menos exactas, y en función de ello le aplica mayor o menor intervención a la deliberación. En otras palabras, afirma que se delibera más sobre lo concerniente a las *tékhnai* que sobre los tópicos de las *epistémai*, debido a que, como ya hemos visto, en las primeras, al versar sobre el ámbito de lo contingente, hay mayor espacio de incertidumbre.²⁰ Aún más, sostiene que no existe deliberación sobre los conocimientos exactos y suficientes.

Ahora bien, esto no quiere decir que no exista cierto grado de precisión en la deliberación. En esta línea, Aristóteles afirma que la deliberación tiene lugar ante las cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera (*hos epì tò polý*), pero cuyo desenlace, en tanto premisa

¹⁸ Para el objeto de la deliberación, cfr. *Ret.* I 1359a 30-1360b 2.

¹⁹ Conviene resaltar que distinguir genuinas posibilidades porque no tenemos toda posibilidad de agencia. Existe siempre una sustracción de ciertas posibilidades desde cero. Por ello, siempre el deliberar se da en la existencia humana en un marco de posibilidades restringidas, y de allí su relevancia en el carácter finito del obrar humano determinado estructuralmente por un escenario de acción.

²⁰ Para un interesante análisis de la relación entre la incertidumbre, el futuro y el sentido en la razón práctica, cfr. Vigo (1997).

metodológica, es obscuro (*ádelos*)²¹ e indeterminado (*adióristos*)²² –pues, si es conocido o inmediatamente evidente, no es necesaria la deliberación–. De manera que la actividad deliberativa es cierta investigación (*zétesis*) no sobre el fin del obrar humano, sino los medios conducentes a un fin: establecido el fin, se delibera cómo y a través de qué medios alcanzarlo, y si hay varios medios se examina cuál es el mejor y más fácil. Por ello, es indispensable convocar a consejeros en materia de importancia, debido a que poseen la información adecuada para alcanzar el fin en el marco de lo que acontece en la mayoría de los casos (*EN* 1112b 5-1113a 1, 1142a 31-b) (cfr. *Ret.* 65b 1-20).²³

Todavía queda por decir respecto a la *proáiresis* que, según la etimología aristotélica, el nombre ‘*proáiresis*’ da cuenta del fenómeno mentado: es algo elegible (*hairétón*, adjetivo verbal de *hairéo*, “elegir”) antes que o en lugar de (*prò*)²⁴ otras cosas (*hetéron*). Al respecto, Berti (2010, pp. 74, 79) sostiene, asumiendo una de las líneas interpretativas y para atestiguar su lectura, que en la página siguiente detallaremos, que aquí Aristóteles se detiene sobre la palabra ‘*proáiresis*’ para dar cuenta de que en este fenómeno se ingresa en una dimensión temporal compleja (cfr. *EE* 1225b 20). En términos aristotélicos, en *EE* 1226b 6-8 se afirma que es evidente que la *proáiresis* es elección (*haíresis*), no en sentido absoluto, sino de algo antes que o en lugar de (*pro*) otra cosa. Como sea, es irrenunciable el momento resolutivo, por ello, no es posible que se dé sin *sképsis*, indagación, y *boulé*, deliberación (cfr. *EE* 1226b 3-10).

En una palabra, previo a –o como condición de– la *proáiresis* es necesario un objetivo (factor orético), en relación al cual se delibera sobre lo preferible; luego, si el proceso investigativo de la deliberación así lo determina, se lo elige, tras lo cual se arriba a la conclusión, esto es, la puesta en acto de la *prâxis* (cfr. 1227a5ss). Así pues el Estagirita sostiene que es evidente que la *proáiresis* no se reduce ni al factor orético, ni al factor cognitivo separadamente, sino que es *dóxa* y *órexis* toda vez que a partir de la deliberación ambas sean conclusión (*EE* 1227a 3-5).

En este sentido, el objeto de deliberación es, según el Estagirita, el mismo que el de la *proáiresis*. Ahora bien, difieren en tiempo, dado que se elige aquello separado (*krithén*) a partir de la deliberación (1113a4-5). De manera que nadie elige de repente (*EE* 1226b 1-5), sino a posteriori del proceso zetético-deliberativo. Entonces, la deliberación queda enmarcada en el ámbito de la *proáiresis* y, a su vez, en las acciones voluntarias.

Como afirma Vigo (2016, p. 95 y ss.), aunque ambas se dirijan al mismo objeto, la *bouléusis* es un proceso zetético, en cambio la *proáiresis* es un momento resolutivo, cuyo carácter

²¹ En esta línea se puede leer el famoso y bello verso atribuido a Menandro:

οὐδεὶς τὸ μέλλον ἀσφαλῶς ἐπίσταται
“nadie lo venidero con seguridad conoce”

²² Según Berti (2010, p. 80) el fenómeno de la deliberación y su objeto ponen de relieve la distinción entre lo necesario y lo que depende del humano, punto que vincula con la distinción de Kant. Asimismo, el autor (2010, p. 84) sostiene que la distinción aristotélica de la función racional del alma en científica y deliberativa/razonadora tendría un correlato estructural con la distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica.

²³ Para la distinción entre azar y contingencia, cfr. Rossi (2011a, pp. 212-5, 223), (2011b) y (2016).

²⁴ Aquí se abre un debate entre especialistas muy interesante: la palabra griega “*pró*” en este contexto podría abrir dos interpretaciones. Por un lado, se puede tomar como “antes” para resaltar el aspecto temporal, como asume Berti (2010), o, por otro, como “en lugar de” para focalizar el aspecto ponderativo de la acción racionalmente dirigida. Como sea, en ambas es irrenunciable el momento deliberativo, que se encuentra en conexión con la indagación (cfr. *EE* 1226 b3-10). Para la justificación temporal, cfr. Merker (2016, p. 298, nota 95) y para el contexto de *EE* cfr. (2016, p. 315, nota 127). Contra esta tendencia, cfr. Aubenque (1986).

es performativo. En este sentido, en una acción racionalmente dirigida la *bouleusis* precede siempre a la *proairesis*. En este punto es interesante conectar con el contraste en sede práctica presentado en *EN* 1145b12-14 entre quien actúa reflexivamente y quien guiado por el impulso: el incontinente, aunque sepa que la acción a emprender es mala, actúa a causa de un *páthos*, en cambio el continente, sabiendo que ciertas *epithymiai* son malas, no las sigue a causa del *lógos*. Entonces a causa de un *páthos* el incontinente pierde el control de sí (*ekstatikós*) y actúa contra la recta razón (1151a15ss) o, en términos heideggerianos, en este caso la tonalidad afectiva encubre al hombre de sí mismo, por ende no ve propiamente (Heidegger, 2012, §8). El *páthos*, por un lado, lo fuerza (*krateî*) a actuar de tal modo, pero, por otro, no llega a persuadirlo (*pepeîsthai*) de que debe perseguir tales placeres excesivos sin restricción (*anédén*), por ello, como veremos, durante el proceso de la acción siente culpa. Por el momento, si conectamos esto con lo visto en *EE* y algunos pasajes clave de *De An.*, podemos decir que el primero es arrebatado por la instantaneidad del *páthos*, en cambio el segundo la reprime tras un proceso reflexivo-deliberativo.

Por eso se afirma que el incontinente es semejante al intemperante, pues ambos persiguen los placeres corporales excesivos, pero es diferente dado que el intemperante cree que debe perseguirlos siempre, en cambio el incontinente no (1152a1-5). En esta línea, afirma en 1146b20-25 que el intemperante se conduce tras haber decidido (*proairoúmenos*) y considerado que siempre (*aeî*) debe perseguir lo placentero presente. Entonces, podemos decir que el intemperante, a diferencia del incontinente, ha decidido un modo de vida y es congruente en cada acción. Por esta razón, el intemperante no es capaz de arrepentimiento (*metameletikós*), puesto que permanece fiel (*emménei*) a su *proairesis* (1150b30ss.). Por el contrario, el incontinente no cree que se deba perseguir siempre el placer presente, pero es incapaz de actualizar tal creencia en la acción presente (1146b20-25). Así, de los que obran sin *proairesis* el incontinente es el que se deja llevar por el placer inmediato (1150a15ss). En consecuencia, por un lado, dado que no está obrando conforme a una elección deliberada, todo incontinente es capaz de arrepentimiento (*metameletikós*). Por otro, dado que persigue los placeres corporales pero sin estar persuadido a perseguirlos, es fácil de persuadir (*eumetápeistos*) (1151a10-15). De lo cual concluye que el intemperante es incurable (*aníastos*), en cambio el incontinente es curable (*iatós*) (1150b30ss).²⁵

Por su parte, Berti (2010, p. 74) sostiene que la *práxis* está siempre orientada a un *télos*, un proyecto, algo que se yecta adelante (*EN I 1*), esto quiere decir que una acción genuina se lleva a cabo en el presente pero presupone algo que la precede: la *proairesis*. Unas páginas posteriores, afirma (2010, p. 81) al respecto que en la relación deliberación-*proairesis* se abre un proceso temporal complejo constituido por una serie de actos.²⁶

²⁵ Siguiendo la interpretación temporal, el intemperante actúa decididamente en el presente en vistas del futuro, y en virtud de ello es congruente y armoniza la dimensión temporal. El incontinente actúa en el presente contrariando al futuro, en tal ruptura siente culpa y por ende es “curable”. La inarticulación temporal le descubre al incontinente que él es aquello que está realizando en cada ocasión, razón por la cual el incontinente se descubre como lo que está haciendo y no como lo que ha asumido y proyectado. Este fenómeno primeramente negativo abre una instancia positiva: a diferencia del intemperante, ese instante aletheiológico abre la instancia de la cura, esto es, le devela que está involucrado con su ser propio, con el ser suyo y propio, en una ocasionalidad intransferible y por ende la necesidad de asumir la instancia resolutoria de su modo de vida y actualizarla en cada ocasión. En términos heideggerianos, la ocasionalidad del *Dasein* pone de relieve su modo de ser posible. Esta posibilidad de modificación es un rasgo fundamental del *Dasein*: modalidad antes que esencialidad.

²⁶ Para la relación entre *kairós* y prudencia, cfr. Aubenque (2011, pp. 29-37).

- 1) previo establecimiento de un fin –deseo–;
- 2) deliberación sobre su posibilidad y los medios que conducen a él; y luego,
- 3) elección, y
- 4) consecución del fin.

Entonces, el fenómeno resolutorio encierra una instancia previa de deliberación, lo cual pone de relieve una mediación reflexiva-temporal: nadie elige inmediatamente, en un acto presente, sino que se abre una instancia de comprensión temporal compleja (cfr. Merker, 2016, p. 296 y ss.). Ahora bien, en el plano del llamado silogismo práctico, el deseo proyecta un objetivo (futuro), la *proairesis* elige los medios adecuados para tal fin después de que el proceso de deliberación haya presentado a la acción como posible, razón por la cual se obtiene un deseo deliberado y un agenciamiento en sentido estricto.

Dicho esto, en el contexto del tratamiento específico de las virtudes intelectuales, *EN VI*, Aristóteles retoma el tópico “deliberación”. En este estado de cosas, Aristóteles intenta nuevamente despegar del ámbito del saber científico el acceso al mundo de la *praxis* y, por ende, la *proairesis* y la *eubolia*,²⁷ y a su vez establecer su dominio propio de saber.

Como hemos visto, en el inicio del Libro VI distingue dos funciones del alma: la irracional y la racional. Dentro de esta última, se encuentran la función científica, vinculada a la zona ontológica de lo necesario,²⁸ y la razonadora-deliberativa, vinculada a lo contingente debido a que, como hemos visto, nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera (1139a1-17). A su vez, sostiene que la virtud ética es un modo de ser adquirido elector (*héxis proairetiké*), esto es, que tiene la facultad de llevar a cabo una *proairesis*, entendida como un deseo deliberado (*órexix bouleutiké*), una síntesis de los constituyentes orético y cognitivo de todo obrar humano genuino.

Para que exista una *proairesis* virtuosa, el denominado “silogismo práctico” debe contener la síntesis de un *lógos* –premisa menor– verdadero y un deseo –premisa mayor– recto. A su vez, Aristóteles sostiene que el principio (*arkhé*), por un lado, de la acción humana es la *proairesis*, y, por otro, de la *proairesis*, el deseo y el *lógos* en vistas de algo (*héneká tinos*). De manera que los animales no participan (*koinoneîn*) de ninguna *praxis* en este sentido restrictivo, dado que tienen

²⁷ En este punto es interesante notar la conexión con Platón. En la *Rep.* IV 428d, se dice que, dado que hay multiplicidad de conocimientos dentro de una πόλις, el saber para gobernar la πόλις es la deliberación no sobre una técnica en particular, sea la carpintería o la agricultura, sino sobre la πόλις en su totalidad, cuya ejecución debe contemplar las relaciones internas y externas de la ciudad. La εὐβουλία respecto a la totalidad califica de sabia a una πόλις. Este tipo de competencia le corresponde solo a una parte, la que gobierna (429a, 441c-d). Lo muy interesante de la caracterización de la ciudad como sabia por vía de la εὐβουλία es que nos pone frente a un tipo de saber no cerrado, ni proposicional, sino abierto a la dimensión temporal futura. Una tesis básica del *Político* es que es necesario que el tipo de saber del político sea aquel que le permita articular toda ley, universal, con el caso particular. Cfr. *Pol.* 294a y ss. Véase, Grube (1987, pp. 422-424, y para la conexión con Aristóteles, n. 21).

En otros términos, como dirá Aristóteles en *EN VI* 1142b1 y ss, la εὐβουλία, por un lado, es un deliberar recto que presupone una mirada de conjunto que oriente, en tanto tal es una investigación y surge luego de mucho tiempo-experiencia, y, por otro, conectado con lo anterior, no es ciencia debido a que no se investiga lo que ya se sabe. La buena deliberación es, entonces, una especie de rectitud, que no pertenece ni a la ciencia ni a la técnica, sino que es propia del prudente. Podemos decir que es cierta competencia que, tras un proceso investigativo, anticipa escenarios en el ámbito contingente.

²⁸ En 1139b31-2 leemos: “Por ello la ciencia es un modo de ser demostrativo” (ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἐξ ἑξ ἀποδεικτικῆ).

sensación, pero no *proairesis* ni razonamiento (*logismón*) (cfr. *EN* 1150a1).²⁹ El fenómeno mentado entonces es un deseo deliberado, es decir, un deseo que está acompañado de la actividad de la *diánoia*, el pensamiento, en sede práctica, cuya verdad a su vez es también práctica: la verdad del entendimiento práctico es homóloga al deseo recto (1139a20-32). Conviene destacar que para Aristóteles el conocimiento propio de la acción tiene un grado de exactitud peculiar, esto es, se alcanza un grado epistémico tipológico. Las ciencias prácticas dado su objeto, si se quiere, a lo sumo pueden estipular esquemas orientativos.

Aún más, Aristóteles sostiene que la *diánoia* por sí misma no pone en movimiento al ser humano, sino que la que lo hace es aquella que se activa en vista de algo, un fin, es decir, el intelecto práctico. Por ello, la *proairesis* es un fenómeno netamente humano (cfr. *Magna Moralia* 1189a), dado que conlleva una mediación deliberativa y, por ende, una autopercepción espacio-temporal en vistas del juego reflexionante entre un fin mediato-determinado y el fin de la propia existencia que funciona como horizonte de sentido.³⁰ En el acto deliberativo se abre la instancia temporal peculiar de la acción humana y devela la relación del ser humano con el horizonte del tiempo en el cual se mueve: nada de lo acontecido es objeto de elección, pues tampoco se delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible, esto es, lo que se debe realizar en el espacio abierto por el modo en el cual el ser humano está inexorablemente orientado hacia y por el futuro (1139b1-10).³¹

Por lo dicho se comprende por qué Aristóteles sostenga que el prudente (*phrónimos*)³² es capaz de deliberar correctamente (*kalôs bouleúasthai*) sobre las cosas buenas y convenientes, no en sentido particular, de una acción aislada, sino en relación al vivir bien en sentido completo (*pròs tò eû zên hólos*):³³ nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, por ejemplo el pasado, ni sobre lo que para él no es posible hacer (1140a25-30). En el fondo está en juego la capacidad de reflexionar correctamente dentro del ámbito humano de cosas contingentes, y la prudencia,³⁴ justamente, es un modo de ser adquirido práctico acompañado de lógos sobre las cosas buenas y malas en tal marco para el hombre (*ἔστιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά*) (40b5-6, cfr. 40b20-21).³⁵ En otros términos, la deliberación correcta y, por ende, la prudencia comportan un carácter autorreferencial del agente de *prâxis* que se guía conforme a una comprensión global de su vida, en la cual el futuro cumple una función fundamental, a partir de la

²⁹ En 1139a12-13 leemos: “Pues, deliberar y reflexionar son lo mismo” (τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν).

³⁰ De manera que la *proairesis*, como caso específico de acción voluntaria humana, tiene de base dos criterios: racionalidad y temporalidad. Por eso Aristóteles niega la capacidad deliberativa a los animales, solo el ser humano tiene intelecto y lógos. cfr. Merker (2016, p. 294). Remitimos a *Investigación sobre los Animales*, I 1 488b24-25, donde entre otras cuestiones, como la distinción entre seres gregarios y solitarios, leemos: “Entre los seres vivos, sólo el hombre es capaz de deliberar” (βουλευτικὸν δὲ μόνον ἀνθρώπος ἐστὶ τῶν ζώων). Este pasaje, no siempre atendido con la justicia que merece, debe ser leído en plena conexión con la famosa definición del ser humano de *Pol.* 1253a 10, donde la discursividad es la nota característica del ser humano, como hemos visto.

³¹ Véase el tradicional trabajo de Kenny (1979).

³² Para la prudencia en Aristóteles, cfr. Aubenque (1998), en especial el capítulo tercero donde aparece la conexión con la deliberación. Para una lectura en clave hermenéutica del pasaje en cuestión, cfr. Heidegger (2012, §8). A su vez, remitimos al interesante análisis de los conceptos fundamentales de Aristóteles de Heidegger (2009). Además, Vigo (1994 y 2002).

³³ Para los dos sentidos del deliberar, remitimos a la nota 17.

³⁴ Para la distinción entre *phrónesis*, *epistéme* y *tékhne*, cfr. 1140b1ss.

³⁵ Por ejemplo, la capacidad de visualizar qué es bueno para los seres humanos es una cualidad de administradores y políticos, cfr. 1140b5-11

cual ejecuta las diversas situaciones concretas de acción. Tanto es así que una *eupragía*, una acción correcta, no en sentido moral, es ella misma el fin de la acción: los principios de las cosas practicables son el en vistas de lo cual, es decir, el fin de las cosas practicables (40b7-17).

De manera que la prudencia no es una técnica, cuyo objetivo es la producción de un ente, ni una ciencia, cuyo objeto es necesario, sino cierta *areté* de la función racional del alma que forma opinión, que tiene por objeto lo que puede ser de otra manera. De este modo, pertenece a la función opinativa del alma, no a la teórica, pues se dirige a lo que puede ser de otra manera (40b24-30). En suma, el fenómeno de la prudencia se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. Razón por la cual en el encuadre aristotélico la actividad del prudente es deliberar bien, y el buen deliberador en general es quien da (*stokhastikós*) conforme al razonamiento con lo mejor de las cosas realizables para el hombre mediante la acción (1141b8-15).³⁶

A partir de este desarrollo, Aristóteles analiza el fenómeno puntual de la *eubolía*. De comienzo, afirma que la deliberación sin más y la investigación no son coextensivas, sino que la primera es una especie de la segunda (1142a31-32). Limitado su campo, indaga si la deliberación es alguna ciencia (*epistéme*), opinión (*dóxa*), buen tino (*eustokhía*) o un fenómeno de distinto género.

Por un lado, sostiene que no es ciencia, debido a que no se investiga sobre las cosas que se saben/conocen,³⁷ como ya hemos visto. En cambio, en la *eubolía*, al ser una especie de deliberación, que es, a su vez, un tipo de investigación, se investiga y razona.

Por otro lado, afirma que tampoco es buen tino (*eustokhía*) en la medida en que este fenómeno se da sin *lógos*, esto es, sin un proceso reflexivo-racional, por ende caracteriza al buen tino como una actividad inmediata, a diferencia de la deliberación que es una obra temporalmente más compleja, debido a que requiere mucho tiempo. De allí que algunos “dicen que es conveniente llevar a la práctica (*práttēin*) inmediatamente (*takhú*) las cosas deliberadas, pero deliberar lentamente (*bradéos*)” (1142b4-5). Por lo tanto, aunque aquí no sea el lugar para profundizar este tema, Aristóteles hace evidente una interesante conexión entre *lógos* y temporalidad, que, recordemos, en conjunto caracterizan el modo peculiar de ser del ser humano y su obrar mundano.

Además, sostiene que es claro que tampoco es *dóxa*, pues la opinión es ya una afirmación, por lo tanto un resultado, no una investigación, es decir, no posee la nota característica de la deliberación: el aspecto procedimental, como ya ha sido mostrado. Además, podemos focalizar en que puesto que quien delibera mal yerra, en cambio quien delibera correctamente acierta, la buena deliberación es una cierta rectitud de la deliberación. Ahora bien, según el Estagirita, no hay rectitud de la ciencia, como tampoco error, y la rectitud de la opinión es la verdad. Como quiera

³⁶ Para el vínculo de la prudencia con lo universal y particular, cfr. 1141b15 y ss. Para un análisis más complejo donde se toma en cuenta además el tiempo y, por ende, la experiencia, cfr. 1142b5-30. Por último, para el análisis del vínculo entre prudencia y virtud ética, cfr. 1144b1 y ss.

³⁷ La ciencia es un modo de ser adquirido demostrativo (*héxis apodeiktiké*): si no se tiene ciencia por mero accidente, es necesario conocer los principios que rigen a las cosas (1139b20-30) (cfr. *Met.* VI 1). En este sentido, lo científico es demostrable, puesto que es “captación” (*hypólepsis*) de lo universal y de las cosas que son por necesidad (1140b33-35). El Estagirita sostiene, por un lado, que no hay demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera, y, por otro, que no es posible deliberar sobre cosas necesarias (1140a30-35): nadie elige o delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro o posible, en la medida que lo pasado no puede no haber sucedido (1139b5-10). En una palabra, la ciencia al tener vínculo con el dominio ontológico de lo necesario no delibera, sino que demuestra.

que fuera, en el fenómeno de la deliberación, sea acertada o errada, a diferencia de la opinión, hay investigación y reflexión (1142b6-16).

A continuación, tras definir la buena deliberación como rectitud de la deliberación, limita el sentido del término rectitud (*orthótes*) conforme al tipo de fin buscado, el modo y el tiempo. Aristóteles restringe el alcance de la rectitud por medio de la ejemplificación del modo de deliberar del incontinente y el vicioso: ambos, en el marco del teleologismo de la acción, deliberan correctamente en busca de un su propio fin, pero el hecho de lograrlo es un gran mal para sí mismos. Ahora bien, el haber deliberado correctamente es un bien, y la buena deliberación es esta clase de rectitud de la deliberación: la que es capaz de alcanzar (*teuktiké*) un bien (1242b20-22). De todos modos, Aristóteles es consciente de los límites de esta primera definición. De manera que, en primer lugar, sostiene que se puede alcanzar un bien a partir de un razonamiento falso, lo cual no puede ser considerado una buena deliberación. En segundo lugar, pone de relieve que tampoco puede ser considerada una buena deliberación aquella que se lleva a cabo dentro de una temporalidad no correspondiente, sino solamente aquella cuya rectitud se da conforme a lo útil, a lo que se debe, cómo y cuándo. Por último, es necesario distinguir, siguiendo al Estagirita, entre la deliberación que refiera a un fin general (*haplôs*) y otra en relación a un fin particular (*prôs ti télos*), y la rectitud estará en saber administrar los medios para tales bajo las condiciones correspondientes a ambos planos. Razón por la cual, si el haber deliberado correctamente es el modo de actuar propio de los prudentes, entonces la buena deliberación sería la rectitud conforme a lo conveniente/útil en relación con un fin correcto, del cual la verdadera captación es la prudencia (1142b30-34). En este sentido, en *EN* 1143a8-9 leemos: “la prudencia es normativa: pues el fin de ella es qué se debe o no hacer” (*ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν*). Luego, en 1144a6-9 afirma: “la función se realiza conforme a la prudencia y a la virtud ética: la virtud hace recto el objetivo, por su parte la prudencia las cosas en relación a él” (*τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον*).

Entonces, fuera del ámbito de lo necesario, y dentro de lo estrictamente humano (lo contingente), particularmente en este caso la *prâxis*, afirma que todo lo relacionado a la ética es, en primer lugar, capacidad a priori, y, en segundo, adquisición de una modalidad de acción y ejercicio en ello, razón por la cual practicando la justicia se vuelve uno justo, y practicando la moderación, moderado. Además, pone de relieve que las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen toda *areté*. Ahora bien, Aristóteles afirma que en el caso de las *tékhnai*, ámbito no de la *prâxis*, sino de la *poiésis*, como veremos oportunamente, también deviene sustancial la encarnación de un *éthos* en la reiteración temporal: dependiendo del modo en el cual se acostumbre alguien a tocar la cítara y lo encarne, devendrá en buen o mal citarista, del mismo modo que construyendo bien (*eû*) se hace bueno (*agathós*) el constructor, y construyendo mal (*kakós*) se hace mal (*kakós*) constructor (1103a30-1103b25). De donde afirma que “si no fuere así, nadie necesitaría de maestros, sino que todos naceríamos buenos o malos” (1103b12-13).

Además, las *héxeis*, sean productivas o prácticas, llegan a ser a partir de actividades semejantes (*homoíon*) (1103b20). Dicho de otro modo, según la diferencia cualitativa de las actividades se producirán distintas disposiciones, razón por la cual una buena traducción del término griego *héxis* sea ‘disposiciones adquiridas o habituales’, incluso mejor ‘modo de ser

adquirido'.³⁸ Por esto, Aristóteles mismo prescribe producir actividades de determinada cualidad, y advierte que “no poco, en efecto, importa acostumbrarse ya desde jóvenes de una manera u otra, sino muchísimo, o mejor dicho total” (1103b23-25, Cf. Wieland, 1996, pp. 106-107).

2. RETÓRICA Y POLÍTICA: DELIBERACIÓN Y RÉGIMEN POLÍTICO.

Hasta aquí hemos descrito y analizado el intrincado entramado en el cual se inserta el fenómeno de la deliberación en la *prâxis* individual. No menos complejo es el tratamiento aristotélico del fenómeno de la deliberación en el marco comunitario y de la técnica retórica. En lo que sigue intentaremos realizar una síntesis del mismo y dejar abiertas algunas interesantes conexiones.

Luego de definir y caracterizar la técnica retórica, en *Retórica I* 3 1358b1-20 Aristóteles tematiza sus géneros en base a un principio pragmático.³⁹ Como es sabido, los divide en género deliberativo, judicial y demostrativo, conforme a la clase de enunciatario al cual se dirige cada uno de estos tres géneros. Esto se debe a que el fin propio, el objetivo, de la retórica es el enunciatario, siguiendo el principio aristotélico según el cual toda actividad o ente se define por naturaleza por aquello para lo cual existe, esto es, su fin (*EN III 7 1115b 23, Pol. I 1253a 1*).

A continuación distingue los tipos de público: 1. el espectador, y 2. alguien que tiene la tarea de juzgar, subdivido a su vez este último en 2.a. quien juzga cosas pasadas, el juez, y 2.b. asuntos futuros, el asambleísta. De manera que desde un punto de vista formal hay, nuevamente, una relación inherente entre tipo de enunciatario y temporalidad de lo que discurre el discurso, lo cual traerá aparejado distintos modos de orientarse al tópico y al enunciatario. En otras palabras, el espectador atiende a las capacidades, primariamente las presentes, dado que debe alabar o censurar lo que es el caso en el momento mismo del acto enunciatario, aunque puede actualizarse el pasado por medio de la memoria o adelantarse el futuro mediante conjeturaciones. En cambio, el juez juzga sobre eventos pasados, puesto que debe aceptar o rechazar una acusación o defensa sobre hechos acaecidos. En este sentido, tendrá la tarea de reconstruir lo sucedido y sobre lo cual juzgar. Por su parte, el asambleísta analiza los tópicos sobre eventos futuros (*peri tôn mellónton*), debido a que aprueba o rechaza un consejo o una disuasión de asuntos privados o públicos. A partir de lo cual denomina al primero como género demostrativo (*epideiktikón*) orientado fundamentalmente hacia lo actual; al segundo como judicial (*dikanikón*), que versa sobre lo pasado, y, por último, al tercero como deliberativo (*symboleutikón*) que versa sobre lo futuro.

En cuanto al género que nos convoca, el deliberativo, Aristóteles dedica una extensión considerable a su objeto y límites, y temas (*Ret. I* 4-8). Unas líneas antes del desarrollo, que funcionan como antesala, por un lado, sostiene que quien delibera tiene por objeto lo conveniente y lo perjudicial, pues recomienda lo que le parece mejor o disuade de un propósito que lo considera peor. Por otro, establece que es necesario que lo que se recomiende o disuade sea, en plena concordancia con lo visto en la sección anterior, una acción del ámbito de lo posible, esto es, no lo imposible (59a10-15).⁴⁰

³⁸ cf. Vigo (2016, p. 218). La traducción por ‘modo de ser adquirido’ es una sugerencia de la Prof. Victoria Juliá.

³⁹ Para un análisis de *Ret.*, cfr. Bodeüs (2002, pp. 114-121). Para la distinción sobre la concepción de retórica en el texto perdido *Grillo* y en *Ret.*, y un análisis pormenorizado de esta última, cfr. Vallejo Campos y Vigo (2017, pp. 558-568).

⁴⁰ Para la relación entre deliberación y democracia, cfr. Aubenque (2011, pp. 195-200).

Así pues Aristóteles limita la materia de la deliberación retórica: el género deliberativo no puede deliberar sobre absolutamente todas las cosas, por ello es necesario discriminar qué tipos de bienes o males han de quedar circunscriptos dentro de este género. En primer lugar, se debe distinguir entre lo posible y lo imposible, debido a que no se puede deliberar sobre asuntos que necesariamente son o serán, en la medida en que, evidentemente, es absurdo. Ahora bien, en segundo lugar, se debe discriminar dentro del ámbito de lo posible aquellas cosas que sucederán por naturaleza y las que sucederán por azar, respecto de las cuales ningún provecho se puede obtener a partir de la deliberación (59a30-35). De manera que Aristóteles afirma que resulta evidente que sólo se delibera sobre asuntos que estén relacionados propiamente con nosotros y cuyo principio de producción esté en nuestras manos. Por esta razón se especula con cierta reserva sobre los asuntos posibles ya discriminados hasta el momento en el cual se descubra si tales asuntos están o no en nuestro poder (1359b1-3).

Ahora bien, ¿cuáles son los tópicos centrales de deliberación, en este caso, política?⁴¹ Aristóteles enumera cinco (59b20-60b3): la adquisición de bienes, la guerra y la paz, la defensa del territorio, la importación y exportación, y la legislación. En todos los casos introduce la variable de cierto trato, conocimiento tentativo, sobre la materia a debatir, debido a que, como hemos visto, es necesario discriminar lo posible sobre una base fáctica. Incluso sostiene que es necesario tener dominio tanto sobre la historia propia y la de otras ciudades, como los tipos de legislación y, por ende, de gobierno, en relación al tópico de deliberación (1359b24-60a20), que permita dar fundamento a lo deliberado. Ahora bien, el término griego ἱστορικόν connota a la vez historia, en sentido cronológico, e “investigación”.

Estos tópicos generales, a su vez, tienen como objetivo general la felicidad⁴² (cfr. EN I 1), que es aquello en vistas de lo cual, tanto en el plano individual como el colectivo, el ser humano elige o descarta los medios conforme a los cuales alcanzarla. A partir de lo cual se comprende la causa por la cual Aristóteles desarrolla un análisis de la felicidad en pleno contexto de su estudio de la técnica retórica, puntualmente en el género deliberativo.⁴³ En una palabra, la deliberación tiene como marco general los asuntos que conviene llevar a cabo o evitar para alcanzar los elementos o partes de la felicidad o a ella misma (cfr. 1360b4-62a15). Ahora bien, Aristóteles limita aún más el objetivo de la deliberación: lo bueno o conveniente en relación a un fin —la felicidad—, puesto que no se delibera sobre el fin, sino exclusivamente sobre los medios que conducen al fin. De este modo, es necesario deliberar sobre los medios convenientes respecto a las acciones, por ello lo conveniente es bueno (62a13-21). A partir de lo cual, Aristóteles abre una línea de investigación detallada⁴⁴ sobre los elementos acerca de lo bueno y conveniente, y sus grados,⁴⁵ pues munido de los elementos y del catálogo de bienes que conforman el fin último del ser humano, la felicidad, quien practique la retórica deliberativa, en tanto técnica pragmática, podrá

⁴¹ Aristóteles previamente introduce el alcance político de deliberación, cfr. 59b17 y 58b37.

⁴² Para el concepto de felicidad en Aristóteles, cfr. EN I 1094a-1103a15

⁴³ Este desarrollo del modo de acceso a la *praxis* y, específicamente, la tonalidad afectiva que lo envuelve, permite a Heidegger afirmar que la retórica aristotélica, contra el concepto tradicional de la retórica como una especie de “disciplina” o “catálogo de giros lingüísticos”, debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir, puesto que el orador necesita comprender las posibilidades del estado de ánimo para suscitarlo y dirigirlo en forma adecuada, cfr. *SuZ* §29. Remitimos a Vecchio (2019).

⁴⁴ El detalle llega hasta el punto de describir las gradaciones de antecedentes y consecuentes, principios y causas, de duración, relaciones gramaticales, etc. 63b28-65b1.

⁴⁵ Para el desarrollo, cfr. 1362a20-1362b10.

conocer qué tipo de grado de exactitud requerirá su argumentación, hacia dónde orientarla, mediante qué recursos, etc.

En esta línea, Aristóteles afirma que las ciencias que se dedican a los asuntos más dignos y bellos son ellas mismas más dignas y bellas: como es la ciencia, así es su verdad, pues guarda analogía con su tema. De manera que cada ciencia domina sobre lo que le es propio (64b 10), y cada disciplina, según el principio metodológico aristotélico, alcanza un grado de claridad conforme a la materia sobre la cual versa, razón por la cual no se debe buscar el mismo rigor (*akríbeia*) en cada razonamiento (cfr. *EN* 1094b 12-15, 98a 25-27). En sintonía con esto, Aristóteles establece criterios de verdad y utilidad en el marco de la retórica deliberativa a fin de obtener pruebas por persuasión en lo que se refiere al hecho de aconsejar o disuadir (65b 1-20)⁴⁶.

Ahora bien, Aristóteles enmarca todo este repertorio analítico de la felicidad, en tanto fin de la deliberación, dentro del conocimiento de las formas de gobierno. En otras palabras, entre las cosas que hacen posible que se persuada o se aconseje de manera correcta, lo más importante y mejor es conocer las formas de gobierno, es decir, sus caracteres, usos legales y lo que es conveniente en cada una de ellas (65b20-26). Incluso es necesario no desconocer el fin de cada una de ellas debido a que se elige siempre con relación a dicho fin (66a1-5).

Para poder dimensionar lo dicho, es menester tener presente que hay dos principios aristotélicos que subyacen en estos pasajes de *Ret.*: por un lado, opera el denominado teleologismo práctico, según el cual todas las cosas tienden hacia un fin, y éste es el bien, no en sentido moral, sino como principio de racionalidad práctica.⁴⁷ Por otro, existe una jerarquía de fines, pues los fines se subordinan uno a otro –ej. el fin de formar guerreros se subordina a la estrategia, y éste a la política–, cuyo fin supremo y arquitectónico, en el marco de la vida humana, es la política. La política, entonces, es entendida como la ciencia que regula la compleja vida humana (*EN* 1094a-1094b 10), cuyo fin, por ende, no es el conocimiento científico en sentido estricto, sino la acción (*práxis*) (*EN* 1095a 6-7).⁴⁸

Entonces, en *Ret.* 1365b 25 y ss. se establece que el encuadre del régimen político (*politeía*) (democracia, oligarquía, aristocracia y monarquía) marcará el modo de comprender la soberanía de la ciudad y, por ende, lo conveniente en cada caso, esto es, lo que se debe llevar a cabo conforme a su propio fin específico. De manera que para Aristóteles resulta evidente que con relación al fin de cada régimen político se debe distinguir sus hábitos (*éthe*), leyes (*nómima*) y lo conveniente (*symphéronta*), pues los ciudadanos y el gobierno referidos u orientados por esto, en tanto criterio o guía, deliberan y eligen cada una de las acciones a emprender. A tal punto que, debido a que una de las pruebas de persuasión es el *êthos* no sólo del orador sino también del auditorio, es conveniente que el orador domine el carácter del régimen político del auditorio al cual se va a dirigir, dado que forzosamente es un elemento de persuasión ante la ciudadanía.⁴⁹

⁴⁶ Incluso las leyes que circunscriben los ámbitos judicial y deliberativo no son establecidas para lo particular y presente, sino para lo futuro y lo general (*Ret.* 1354b 6-7), esto es, son el marco o las reglas generales que orientan, por ejemplo, a los asambleístas acerca de lo que ocurrirá.

⁴⁷ Cfr. Vallejo Campos y Vigo (2017, pp. 504-509).

⁴⁸ Para el vínculo entre *phrónesis* y política, cfr. *EN* VI 1141b25-1142a30.

⁴⁹ Cfr. *EN* 1160a31-1160b21 y *Pol* IV 1-11. Remitimos a Platón *Rep.* VIII 544d y 549e. De todos modos, respecto a la estructura teleológica de la existencia y el mundo en cual se inserta, baste ahora con señalar, continuando con lo dicho, que el marco comprensivo en el que se desenvuelve un agente es tematizado ya, por poner un caso, en el L VIII de *Rep.*:

En plena conexión con lo dicho hasta aquí, como es sabido, en Política, en relación con la famosa definición del ser humano como ser social, se establece la relación entre animal político y *lógos*, esto es, la tendencia por naturaleza del humano a constituir comunidades en base a su capacidad de *lógos*. Ahora bien, este *lógos* en sede política –en su sentido etimológico, esto es, vinculado a la *pólis*– tiene como fin poner en claro lo conveniente y lo perjudicial, como también lo justo y lo injusto, lo cual constituye en relación a los otros animales lo propio (*ídion*) de los seres humanos. Esto se debe a que sólo él tiene la sensación o percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y la comunidad, es decir, la puesta en común de ellos a través de la palabra deliberativa,⁵⁰ produce tanto la casa y la aldea, como la ciudad o comunidad política (I 1253a 1-40), cuyo objetivo no es sólo la supervivencia, sino fundamentalmente el vivir bien (I 1252b 30):⁵¹ el desarrollo y realización de las capacidades humanas.

Dicho lo cual, es patente que en el encuadre aristotélico la modalidad bajo la cual se desarrolle el vivir comunitario y, previamente, el modo de comprenderla tiene como una condición de posibilidad el elemento deliberativo de cada régimen político, esto es, como hemos dicho, la participación en la palabra –y, por ende, en la deliberación y elección de acciones que se emprenderán– de los considerados ciudadanos o miembros legítimos de la organización de la ciudad. Es por ello que Aristóteles dedica el capítulo 14 del Libro IV (1297b 35 ss.) a analizar el elemento deliberativo de todos los regímenes en general y de cada uno en particular.⁵² Sin entrar en detalles aquí, lo importante con relación a nuestro fin introductorio es que Aristóteles indaga el

allí se pone de relieve que el agente dota de sentido a sus acciones conforme al modo en que se jerarquizan los valores dados por la educación y, por ende, el mundo –en el sentido de red significativa, no cosmológica. El hombre formado bajo el paradigma oligárquico, por ejemplo, apuntará a la riqueza más que a la *areté* (550e), debido a que se inserta en un plexo de significaciones determinado en que la riqueza es valorada o equiparada, acriticamente desde la perspectiva platónica, a “lo bueno”. Esto se debe a que el bien general y los bienes particulares concomitantes se configuran sobre la base del repertorio de hábitos que han sido desarrollados en el marco de la formación (cfr. Vigo, 1993, pp. 281 y ss.). Esto se funda en que en 544e se conectan los *trópoi* humanos con la *politeía* correspondiente, entre los modos de ser del ser humano y los tipos de mundos que se plasman en la articulación política correspondiente, pues se afirma que hay tantas clases de *trópoi* humanos como de *politeía* en la medida en que los *éthe* que hay en los ciudadanos son el origen o fuente de la *politeía*: en términos del diálogo, a partir de los caracteres (*ek tón ethôn*) surge o llega a ser (*gígnesthai*) la *politeía*. Podemos decir entonces que, si reconstruimos el argumento, si el tipo de hábito forma el carácter, y el carácter a la *pólis*, la educación o formación primaria, esto es, no necesariamente temática como lo muestra la fuente textual, ofrece el horizonte de sentido dado en el cual el agente que está siendo formado se inserta y valora la mudez de las cosas. De manera que hacia donde se inclinan los caracteres, hacia allí arrastran a todo lo demás. Como se sabe, se presentan cinco tipos de *póleis*, en la medida en que hay cinco constituciones de *psykhé*, esto es, cinco tipos de *trópoi* humanos o modos de comprender la realidad efectiva y, por ende, organizar el entramado de la *pólis*. Es evidente, siguiendo el texto de *Rep.*, que dentro de cada uno de estos tipos de *politeía* se pondera como “lo bueno” diversos fenómenos o cosas –de hecho se las llama “bienes” en cada una– y, a partir de este fenómeno primario, se jerarquizan los demás. Como hemos dicho ya, se trata de poner de relieve los diversos modos de valorar y su conexión con el obrar. En otros términos, se puede ver aquí que bajo el fenómeno del obrar se oculta su estructura basada en una comprensión global, que se divide en un componente holístico y otro proyectivo como elementos estructurales del existir humano, del obrar mundano, no solo individual, sino compartido. Cada uno de estos modos de organización, en el sentido de diversos entramados de significatividad, tiene su propio espacio de comparecencia y auto-comparecencia. La formación en este marco constituye la configuración del yo empírico, individual y colectivo, dirigida por un tipo de entramado o plexo de significatividad previo.

⁵⁰ Para una interpretación del término *lógos* en este contexto como “discursividad” en conexión con el discurso deliberativo, cfr. Labarriére (1986), Cassin (1997, pp. 25-57) y Vecchio (2019).

⁵¹ Cfr. Vigo (2019) y Vecchio (2019). Para el carácter político del ser humano y la génesis de la ciudad, véase, Vallejo Campos y Vigo (2017, p. 535 y ss.).

⁵² Los restantes elementos de todo régimen político (1297b37) son el ejecutivo y el judicial, cfr. *Pol.* IV 15 y 16.

aspecto deliberativo sobre las cosas comunes de la ciudad en el marco de cada régimen, debido a que es uno de los tres constituyentes necesarios de la organización política.

Así las cosas, en primer lugar, sostiene que la deliberación política es soberana (*kúrion*) sobre la guerra y paz, las alianzas y sus disoluciones, las leyes, la pena de muerte, el destierro y la confiscación, así como la elección de magistrados y la rendición de sus cuentas (cfr. *Ret.* 1359b 19-23). En segundo lugar, distingue los agentes de estas decisiones y la distribución de los temas: o bien todos los ciudadanos o bien algunos sobre todos los temas, o bien algunos de los temas en manos de todos y otros en manos de algunos (1298a 3-9). En tercer lugar, distingue el elemento deliberativo de cada régimen político conforme a la cantidad y el modo de tomar posesión del cargo, a partir de lo cual clasifica cada régimen:

1) el hecho de que todos deliberen sobre todos los asuntos es característico del modo democrático, puesto que el demos busca esa igualdad;⁵³

2) que algunos deliberen sobre todos los asuntos es propio de la oligárquica;⁵⁴ y, por último,

3) que algunos deliberen sobre algunos temas, pero sobre los demás lo hacen los magistrados, nombrados por elección, no por sorteo, es propio de la aristocracia⁵⁵ (cfr. Soto, 2011, pp. 255-258).

Como quiera que fuere, el elemento deliberativo de cada régimen político tiene como base la oratoria político-legislativa, esto es, la oratoria deliberativa, dado que los temas sobre los cuales debe debatir están referidos al futuro de la comunidad –acciones que resultarán beneficiosas o perjudiciales– y, por ende, está en juego la dimensión pragmática del lenguaje, en la medida en que los asuntos tratados están dentro de la órbita de la variabilidad y la contingencia, y en que quienes deliberan no buscan el grado de exactitud de una ciencia demostrativa, sino la acción de persuadir en situaciones concretas dentro del marco de la administración política.⁵⁶

Todo lo dicho tiene como base el hecho de que Aristóteles afirma que es claro por qué el ser humano es un animal político en mayor medida que otros animales gregarios, y la causa de esta evidencia es, nada menos, el *lógos*. A continuación, sostiene que en los seres vivos capaces de sensaciones de placer y de dolor su voz (*phoné*) es signo de ellos, entonces su capacidad comunicativa se limita a ese ámbito. En cambio, el *lógos* manifiesta lo conveniente y lo perjudicial, lo justo y lo injusto, cuyo revés es que lo propio (*ídon*) de los seres humanos es tener sensación de lo bueno y malo, lo justo y lo injusto, etc. La puesta en común de dichas sensaciones, su comunidad (*koinonía*), produce la casa y la *pólis* (*Pol.* 1253a 8-18).⁵⁷

⁵³ Para los modos de organizar las asambleas deliberativas democráticas, cfr. 1298a12-35.

⁵⁴ Para la distinción entre tipos de organización oligárquica, cfr. 1298a35-1298b5.

⁵⁵ Para la distinción entre tipos de organización aristocrática, cfr. 1298b5-11. Para un análisis introductorio sobre las formas de gobierno, véase, Vallejo Campos y Vigo (2017, pp. 542-547).

⁵⁶ Para la relación entre la retórica y la ética y la política en base a la *práxis* humana, véase Soto (2011, pp. 101-105), Cassin (1997) y (1993), Labarriere (2005). Sobre deliberación y democracia, Aubenque (1993) y (2011, pp. 195-200).

⁵⁷ Sobre este punto Aubenque (2009, p. 11) sostiene que el *lógos* es la capacidad no sólo para significar las afecciones inmediatas, común al género animal, sino las relaciones de pensamientos de utilidad y justicia, razón por la cual “el hombre no es solamente un ser natural, sino cultural, un animal político” –la trad. es nuestra, como en todos los casos que ameriten– (2009, p. 12). Cassin (1997, pp. 30-33) afirma que, detrás de la distinción entre sonido y *lógos*, lo que subyace

De manera que el ser humano por naturaleza es un animal político porque, aunque no tenga obligación de ayuda recíproca, no cesa de apetecer (*orégontai*) el convivir (*suzên*) (1278b 20-23).⁵⁸ Sobre esta base primaria, la comunidad tiende hacia un fin (*télos*) común: el vivir bien (*zên kalôs*).⁵⁹ De manera que para el Estagirita la comunidad no ha sido formada en vistas al mero hecho de vivir, sino que se orienta a un vivir cualificado adverbialmente: bien o correctamente (*eû*) (1280a31-32), incluso para una vida completa y autárquica (1280b 35 ss.). En este sentido, la *koinonía* política no es reducible al plano de lo inmediato, antes bien se funda en la finalidad de acciones ya calificadas (*kalôn*), no por el convivir simplemente.⁶⁰

Para Aristóteles, a su vez, la cualidad política del ser humano se vincula con que el todo (*hólón*)—en este caso, la comunidad organizada orgánicamente (*pólis*)— es necesariamente anterior a las partes, las casas y el individuo (*Pol.* 1253a 19-20, 25).⁶¹ La *pólis*, en tanto fin, es, entonces, naturalmente anterior al individuo, o en otras palabras el individuo está ontológicamente orientado a vivir en comunidad. La tendencia natural a vivir en comunidad se entiende, en el caso del ser humano, como un convivir que significa formar comunidad (*koinoneîn*) de *lógos* y pensamiento, y no, como en el caso del ganado, alimentarse en el mismo sitio (*EN IX 9 1070b 11*). Entonces, el orden de la palabra viva es condición *sine qua non* para la comunidad humana cívico-natural que concibe el Estagirita. Tanto es así que el ciudadano en sentido general—aunque hayan distintos tipos en cada régimen político, y que estén diversificados dentro cada uno— es definido por cierto ejercicio del poder: participar en la función judicial o deliberativa (*Pol.* 1276a, 1275a 22, 12758b 18).⁶²

La facultad deliberativa es aquella que trata lo útil y nocivo para la comunidad en pleno espacio público, por ende es política (cfr. *EN 1181b*) (Labarrière, 2005, pp. 118). Aubenque (2009, p. 16) sostiene que la palabra deliberante no sólo caracteriza la especie humana, sino la condición humana: ni una bestia ni un dios, sino “un animal parlante, animal deliberante o animal político”. Por su parte Labarrière (2005, p. 119) afirma que lo que distingue al ser humano no es la racionalidad en un sentido restrictivo, sino su peculiar modo de ser ético-retórico. Siguiendo explícitamente a Labarrière, Cassin (1997, pp. 25-29) considera que la policiticidad y el *lógos* se vinculan en el ser humano solamente si el último es entendido no como razón o racionalidad en sentido estricto, sino como discursividad: antes que en lógica, el *lógos* en sentido fundante ha de buscarse en lo poético y retórico, y dentro del último más propiamente en el género deliberativo,

es que el primero remite a un objeto inmediato, en cambio el segundo a uno mediato, cuyas respuestas son simples y complejas, respectivamente.

⁵⁸ Para una reformulación en sede de la filosofía fundamental, cfr. Heidegger SuZ §§25-27.

⁵⁹ Para una puesta en claro de esta fórmula aristotélica, cfr. Vigo (2019).

⁶⁰ En *EE VII 1242a 23* y ss. afirma que el ser humano, además de animal político, es capaz de constituir una casa, una familia. A diferencia de la procreación animal, el ser humano es un animal capaz de formar comunidad (*koinonikón*), incluso antes que exista la *pólis*.

⁶¹ Aubenque (2011, pp. 131-145) pone ciertas reservas. Sostiene que en el libro I de *Pol.* se presenta una postura idealista con influencias platónicas, en cambio, en los restantes libros se presenta una concepción de la política que la libera de toda confusión inmediata con la moral.

⁶² Labarrière (1993, p. 249) afirma que de los tres géneros, son dos los que deben llamarnos la atención en este punto: 1) deliberativo, cuyo tema es lo útil y nocivo para la ciudad; y 2) judicial, que versa sobre lo justo e injusto. Para un desarrollo de esta idea en la tradición retórica, véase, Hermógenes, *Les états de cause*, I, 1-3, donde, entre otras cosas, despega la búsqueda de la verdad de la técnica retórica, vinculándola con el orden del debate sobre útil y perjudicial para la ciudad.

que es el orientado hacia lo común. Por ello, sostiene que el *lógos* político se confunde con aquello de la retórica y la poética bajo la tríada expresión-discursividad-racionalidad.

Por estas razones, entre otras, Cassin (1997, pp. 37, 57) afirma que el sentido aristotélico de *lógos* es por su definición más político que el *lógos* de la sofística. En una palabra, la deliberación, en tanto palabra política, es lo propio de la especie humana: sólo el hombre delibera, esto es, politiza (Aubenque, 2009, p. 17).

Como indicamos, lo propio del hombre como ser político es el *lógos* en tanto capacidad de manifestar la sensación de lo útil y lo perjudicial, lo justo y lo injusto. Estos asuntos nunca se establecen de una vez y para siempre, puesto que, según la premisa metodológica aristotélica, cada ámbito de conocimiento tiene su grado de exactitud conforme a su objeto (Wieland, 1999, pp. 107-108). Ahora bien, Labarrière (1993, p. 248) sostiene que para que haya significación es necesaria otra capacidad humana: un tipo peculiar de *phantasía*, puesto que no hay sonido significativo sin representación. En el caso de los animales la *phoné* es indicio de una representación sensitiva, en cambio, en el animal político, la inmediatez está signada por el *lógos* que se inscribe en el ámbito de la *phantasía* deliberativa. De manera que el *lógos* es a la vez causa y signo de la distinción política del ser humano: las sensaciones del bien y del mal, devenidas representaciones, requieren ser deliberadas en común por la palabra.⁶³ Además, Labarrière (2005, pp. 104-105) vincula el espacio intersubjetivo y dialogal de la opinión y de la deliberación, espacio humano, con la técnica retórica: “*el lógos implica el espacio público y comunitario (koinonía, ágora), de la puesta en juego de las opiniones y ‘phántasma’*” propio del ámbito retórico (Labarrière, 1993, p. 232). Es así que saber persuadir por medio del *lógos* en el ámbito intersubjetivo requiere conocer lo que es generalmente persuasivo.⁶⁴

3. A MODO DE CIERRE:

Luego de la descripción y análisis de los planos individual y político de la deliberación en los textos aristotélicos propuestos, más allá de las razones particulares y los diversos niveles de relación, podemos visualizar la conexión de fondo: la deliberación para Aristóteles es constitutiva del ser humano. Esto se debe al menos a dos razones interconectadas: su capacidad discursiva y su proyección hacia el futuro. Sobre esta base podemos establecer las siguientes conclusiones atendiendo conjuntamente a ambos planos analizados:

1. Existen dos sentidos de *prâxis*: en el contexto del tratamiento del silogismo práctico de *MA* es utilizado como sinónimo de *kínesis*, “movimiento”, y engloba la acción animal voluntaria. En cambio en *EN* y *EE* la *prâxis* es entendida como una acción desarrollada en una situación particular pero dentro de un marco más amplio de comprensión. En la primera cobra importancia la *órexis* y el movimiento orientado al fin inmediato, en la segunda la ejecución de la *proaíresis* comprensiva es fundamental y abre un contexto temporal complejo. La *prâxis* en sentido estricto refiere a una situación particular orientada hacia y por un marco de comprensión general. Para que exista genuina agencia

⁶³ Para el acceso práctico de la *Ret.* en relación a *EN*, cfr. Fortenbaugh (2006).

⁶⁴ Herrick (2016, pp. 3-6) sostiene que los seres humanos son persuasores perpetuos. De hecho, considera difícil imaginar una relación humana en la cual no juegue un papel preponderante la persuasión, a tal punto que sostiene: *human beings are rhetorical beings*.

ambos niveles deben estar armonizados. En este marco, todo agente actúa por haber decidido en el presente, *proairesis* situativa, en base a un ideal de vida general o un proyecto macro determinado, *proairesis* comprensiva. Entonces, la *proairesis* es el punto clave para la genuina agencia.

2. El marco general del fenómeno de la deliberación corresponde a la división de la *psykhé* y zonas ontológicas y sus respectivas conexiones. La diferenciación de zonas ontológicas, en este caso, entre lo necesario y lo que puede ser de otra manera es solidaria con la distinción intra-psíquica de la función racional en dos subsecciones: la científica, vinculada a lo necesario, y razonadora, vinculada a lo contingente. Esta última, a su vez, es equiparada al deliberar. Por lo tanto, el análisis de la deliberación en el plano individual se inserta en la función racional del alma que razona, puntualmente la orientada a la *prâxis*, y, por ende, se conecta con su objeto propio: lo que puede ser de otra manera. Ahora bien, como hemos visto, en los textos aristotélicos se delimita el alcance de este dominio: se delibera sobre lo futuro, pero que a su vez es posible y está relacionado con el agente de *prâxis*. Esta delimitación es compartida por el plano político.
3. De lo dicho se desprende que la deliberación y, por ende, reflexión genuinas se dan en un claroscuro que anticipa cierta regularidad pero que no puede ni debe ofrecer certeza plena, por ello es un fenómeno plenamente humano. Este fenómeno elemental es luego complejizado en el marco de la deliberación política. De hecho, hemos visto que Aristóteles asigna al ser humano una competencia única respecto a los otros animales: una *phantasia*, una capacidad representativa de tipo deliberativa. En la política, entonces, se ponen en diálogo las diversas representaciones de este estilo.
4. A su vez, hemos podido constatar que hay una relación entre deliberación y temporalidad humana. En ambos planos estudiados, existe una proyección sobre la base de cierta regularidad. Este estado de cosas se devela en un análisis fenomenológico de la cotidianidad: todos esperamos, en una proyección anticipativa, que acontezca lo que ha sido recurrentemente. De allí, por ejemplo, que en el caso de la deliberación política sea oportuna la indagación y el conocimiento de las diversas constituciones de las ciudades, hábitos, etc., lo cual funciona como fondo de la anticipación.
5. Además, la deliberación guarda relación con la *proairesis*, que también es plenamente humana, el momento resolutorio de la acción genuinamente humana, en la medida en que dispone que el fin sea posible y analiza los medios para acceder a él. En este sentido, hay plena conexión entre futuridad y deliberación, puntualmente se delibera sobre lo que está en nuestro poder y es realizable, es decir, lo que pertenece al ámbito de la acción posible.
6. Razón por la cual, la deliberación se conecta con las acciones voluntarias y, en tal marco, con las acciones netamente proairéticas. Desde un punto de vista formal, podemos decir que hay, al igual que para la *proairesis*, un sentido absoluto (que armoniza y pondera medios y fin absoluto) y otro relacionado con un fin determinado-particular, que se encuentra enmarcado por aquel y lo dota de sentido.

7. De manera que, por último, de entre los animales sólo el ser humano es capaz de deliberar, sea en el plano de las acciones particulares, la vida individual, sea en el plano político. De hecho, la *koinonía* política tiene como condición de posibilidad la existencia de una condición natural –o determinación ontológica– del ser humano para deliberar con otros o consigo mismo. A su vez, el fenómeno del deliberar se explica por vía de la condición ontológica humana del *lógos*. Por ello, la facultad deliberativa política es aquella que trata lo útil y nocivo para la comunidad en pleno espacio público. A su vez, desde esta caracterización del ser humano como ser deliberativo, esto es, que tiene la capacidad para deliberar con otros y consigo mismo, se comprende que la deliberación sea consustancial al fenómeno político y al agenciamiento particular genuino.

Como cierre de este apartado, entonces, retomando lo dicho por Vigo (2017, p. 567), podemos decir que, como hemos intentado mostrar aquí, el complejo fenómeno de la deliberación por su vínculo inherente con el modo específico de ser del ser humano se encuentra próximo a las dos disciplinas fundamentales de la filosofía práctica aristotélica –o, en sus términos, a la filosofía de las cosas humanas (*ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία*, EN 1181b 15)–, a saber: la ética y la política. Esta conexión se funda en que tanto en la ética, en tanto teoría de la vida buena del agente individual de *práxis*, como en la política, en tanto teoría de la mejor organización comunitaria, desde un acceso formal, se proyecta y se tiende hacia un fin no acabado, la felicidad, y para alcanzarlo es necesario el momento deliberativo conforme al cual se encuentren y articulen los medios y los fines medios pertinentes para la consecución y realización efectiva del fin último.⁶⁵

SOBRE EL AUTOR

Ariel Vecchio es licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (dirección Dra. Victoria Juliá y el Dr. L. Ángel Castello). Actualmente doctorando en Filosofía por la Universidad de San Martín y la Universidad de Navarra (España), en convenio de co-tutela entre dichas Instituciones, bajo la dirección del Prof. Dr. Alejandro Vigo (UNAV) y la co-dirección del Prof. Dr. L. Ángel Castello (UBA-UNSAM). Docente de las asignaturas ‘Lengua y Cultura Griegas I’ y ‘Lengua Castellana’ (EH-UNSAM), Prof. Adjunto de “Metafísica” y de “Análisis del Discurso” (UCES), y ayudante de “Ética y Derechos Humanos”, Facultad de Psicología, UBA. Participa como docente Invitado en la Facultad de Filosofía y Letras de UNCUIYO, Mendoza. Es Investigador doctoral del Centro de Estudios del Imaginario, Academia de Ciencias de Buenos Aires, del Centro de Estudios de Hermenéutica (UNSAM) y del Laboratorio de Investigaciones de Ciencias Humanas (LICH). Dirige el Taller de Traducción de Griego Clásico (Interpres-UNSAM). Es Socio Activo de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega (SIFG), la Asociación Argentina de Retórica (AAR) y la Asociación Argentina de Filosofía Antigua (AAFA). Actualmente participa en Proyectos de investigación: en la UNSAM sobre Filosofía Antigua, Dirección Dr. Castello, y sobre la filosofía heideggeriana, Dirección Dr. Bertorello, y en UBA sobre Filosofía Antigua, Dirección Dra. Divenosa. También se desempeña como Responsable Académico de la Editorial UUIRTO. Entre las becas obtenidas, destacan la Beca Interna Doctoral de CONICET (dirección Dr. Vigo y Dr. H. F. Bauzá, 2018), la Beca del Programa General de movilidad 2020 de la Universidad de Santiago de Compostela, destinado a docencia e investigación en el área de Ética,

⁶⁵ Para la relación entre ética y política en el pensamiento aristotélico, cfr. Vallejo Campos y Vigo (2017, pp. 532-535) y Aubenque (2011, pp. 131-147).

la Beca PUENTE Doctoral (UNSAM, 2017) y la del Programa Internacional de Movilidad Estudiantil (PIME-UNSAM). Además integró el Proyecto “Grecia: Arte, Lengua, Historia y Cultura” del Grupo de Investigación de Filología Clásica (USC) con lugar de trabajo en Grecia (Atenas, Epidauro, Micenas, Mesenia, Esparta, Mystras, Olimpia, Delfos).

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1957), *Ars Rhetorica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxford-Nueva York: E Typographeo Clarendoniano.
- Aristóteles. (1960). *Rhétorique*, traducción y notas de M. Dufour, tres tomos. París: Belles Lettres.
- Aristóteles. (1963). *Politica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxford-Nueva York: E Typographeo Clarendoniano.
- Aristóteles. (1965). *De l'âme*, traducción y notas de J. Tricot. París: Vrin.
- Aristóteles. (1966), *De l'âme*, texto establecido por A. Jannone, traducción y notas de E. Barbotin. París: Belles Lettres.
- Aristóteles. (1970). *L'Éthique a Nicomaque*. Traduction et notes de Gauthier, R. A. & Jolif, J. Y. Louvain: Publications Universitaires.
- Aristóteles. (1978). *De motu animalium*, traducción de M. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press.
- Aristóteles. (1992). *Investigación sobre los animales*, Introducción de C. García Gual y notas y traducción de J. Pallí Bonet. Buenos Aires: Gredos.
- Aristóteles. (2009). *Rhetoric*, edición de E.M. Cope y J.E. Sandys, vol. 1-3. Cambridge: Library Collection Classics.
- Aristóteles. (2010). *Acerca del alma*, Introducción, notas y traducción de M. Boeri. Buenos Aires: Colihue.
- Aristóteles. (2011). *Poética, Magna Moralia*, introducción, notas y traducción de Manzano – Duplá. Buenos Aires: Gredos.
- Aristóteles. (2014). *Œuvres. Éthiques, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*, Édition publiée sous la direction de R. Bodéüs. París: Gallimard.
- Aristóteles. (2016). *De Anima*, introducción, comentarios y traducción de C. Shields. Oxford: Clarendon Press.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA CONSULTADA:

- Aubenque, P. (1998). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Aubenque, P. (ed.) (1993). *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*. París: PUF.
- Aubenque, P. (2009). Aristote et le langage. En *Problèmes aristotéliens: philosophie théorique*. París: Vrin.
- Aubenque, P. (2011). *Problèmes aristotéliens: philosophie pratique*. París: Vrin.
- Bodeüs, R. (2002). *Aristote. Une philosophie en quête de savoir*. Paris: Vrin.
- Berti, E. (2012). Filosofía practica e phrónesis. *Tópicos*, vol. 43, pp. 9-24.
- Berti, E. (2010). *Ser y Tiempo en Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Bieda, E. (2021). Aristóteles, el socrático. Algunos límites de la crítica Aristotélica al intelectualismo socrático. *Eidos*, vol. 35, pp. 40-67.
- Bieda, E. (2012). ¿Es Leoncio un incontinente? Ira y apetito en la República de Platón. *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol LVIII-69, pp. 127-150.
- Cassin, B. (1993). *Lógos et politique: politique, rhétorique et sophistique chez Aristote*. En Aubenque, P. (1993), *op. cit.*
- Cassin, B. (1997). *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*. París: Puf.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. París: Les Editions Klincksieck.
- Charles, D. (1984). *Aristotle 's Theory of Action*. London.
- Fortenbaugh, W.W. (1975). *Aristotle on Emotion*. London: Duckworth.
- Fortenbaugh, W.W. (2006). *Aristotle's Practical Side On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Boston-Leiden: Brill.
- Guariglia, O. (1997). *La ética en Aristóteles o moral de la virtud*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Grube, G. M. A. (1987). *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.
- Heidegger, M. (2012). *Platão: O Sofista*, traducido por Marco Antônio Casanova. Río de Janeiro: Forense Universitária.
- Heidegger, M. (2009). *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, translated by Robert D. Metcalf and Mark B. Tanzer. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Max Niemeyer.
- Herrick, J.A. (2016). *The History and Theory of Rhetoric. An introduction*. Nueva York: Routledge.
- Kenny, A. (1979). *Aristotle's Theory of the Will*. London: Duckworth.
- Labarrière, J.L. (1986). Aristote: vers une poétique de la politique?. *Philosophie*, vol. 11, pp. 25-46.
- Labarrière, J.L. (1993), Le rôle de la phantasía dans la recherche du bien pratique. En Aubenque, P. (1993), *op. cit.*
- Labarrière, J.L. (2005), Imagination animale et imagination humaine chez Aristote y Le caractère musical de la voix chez Aristote: apotaxis, melos, dialektos. En *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens*. Lovaina: Peters.
- Merker, A. (2016). *Le principe de l' action humaine selon Démosthène et Aristote: hairesis-prohairesis*. Paris: Les Belles Lettres
- Radoilska, L. (2012). Akrasia and Ordinary Weakness of Will. *Tópicos*, vol. 43, pp. 25-50.
- Robinson, R. (1977). Aristotle on *Akrasia*. En J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (Eds.), *Articles on Aristotle. 2 Ethics and Politics* (79-91). London: Duckworth.
- Rorty, A. O. (1980). *Akrasia* and Pleasure. En A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, 267-284). Los Angeles: University of California Press.
- Rossi, G. (2016). Lo que es por accidente y sus diversas causas en Metafísica E de Aristóteles. *Eidos*, 28.
- Rossi, G. (2011a). *El azar según Aristóteles. Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*. Sankt Augustin.
- Rossi, G. (2011b). ¿Ser por azar o producirse por azar? Una reconstrucción de algunos aspectos de la discusión de Aristóteles contra el materialismo a la luz del problema del azar. *ELENCHOS (NAPOLI)*, vol. 32, pp. 21-54.
- Soto, L. G. (2011). *Teoría de la justicia e idea del derecho en Aristóteles*. Madrid: Marcial Pons.
- Vallejo Campos, Á. y Vigo, A. (2017). *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.
- Vecchio, A. (2018a). Vigo, A. (2016). Action, Reason and Truth. Studies in Aristotle's Conception of Practical Rationality. Leuven: Peeters Publishers. 273 pp.. *Tópicos*, 55, 441-447.

- Vecchio, A. (2018b). El papel de los *páthe* y la *phantasia* en la retórica aristotélica: apuntes sobre la relación sinomopatética. *Revista Symploké*, vol. VII.
- Vecchio, A. (2019). *Lógos*, tonalidad afectiva y acción: un acercamiento hermenéutico a *Retórica*. En Bieda, E. y Mársico, C. (eds.), *Ética, política y estética en la Grecia clásica. Ensayos en homenaje a Victoria E. Juliá*. Buenos Aires: Biblos.
- Vecchio, A. (2020). Cap: 18: Notas sobre el horizonte temporal de la *praxis* aristotélica y la *Zeitlichkeit* heideggeriana. En Molina E. (ed.) (2020). *Tiempo y Espacio*. Buenos Aires: Editorial Teseo.
- Vigo, A. (1993). Persona, hábito y tiempo. La constitución de la identidad personal. *Anuario Filosófico* (Pamplona), vol. XXVI/2, pp. 271-287.
- Vigo, A. (1994). Verdad, *lógos* y *praxis*. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la verdad. En A. García Marqués – J. García Huidobro (eds.). *Razón y Praxis*, Valparaíso 1994, pp. 137-167; versión abreviada en: G. L. Porrini (comp.), *La vocación filosófica. Homenaje a Adolfo P. Carpio*, Rosario, pp. 267-285 (versión española de 18).
- Vigo, A. (1997). Razón práctica y tiempo en Aristóteles. Futuro, incertidumbre y sentido. *Philosophia* (Mendoza), 172-199.
- Vigo, A. (1999). Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles. En A. G. Vigo (ed.). *Acción, razón y verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*, Anuario Filosófico (Pamplona) 32/1 (1999) 59-105; reproducido en *Philosophia* (Mendoza) (1998) 140-165 y (1999) 153-179.
- Vigo, A. (2002). Archeologie und Aletheiologie. Zu Heideggers Transformation der Aristotelischen Ontologie-Auffassung. En *Existencia* (Budapest – Münster), vol. XII/1-2, pp. 63-86.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Vigo, A. (2010). La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva. *Diánoia* (México), vol. 65, pp. 3-39.
- Vigo, A. (2012). Deliberación y decisión según Aristóteles. *Tópicos*, vol. 43, pp. 51-92.
- Vigo, A. (2016). *Action, Reason and Truth. Studies in Aristotle's Conception of Practical Rationality*. Leuven: Peeters.
- Vigo, A. (2019). *Eû zên kai eû práttein*: sobre una fórmula característica de la ética aristotélica. En Bieda, E. y Mársico, C. (eds.), *op. cit.*

Wieland, W. (1996). *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*. Buenos Aires: Biblos.

Wieland, W. (1999). Norma y situación en la ética aristotélica. *Anuario Filosófico*, vol. 32, pp. 107-127.

Wisse, J. (1989). *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*. Ámsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher.

MARTIN CHICOLINO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA – UNIVERSIDAD DEL SALVADOR – CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

NO EXISTE EL «INTERCAMBIO»
EL ‘DOY PARA QUE DES’ (*DO UT DES*)
COMO PRINCIPIO *FALOCRÁTICO-*
PATRIARCAL DE LA SUBJETIVACIÓN Y DE
LA SOCIABILIDAD

THERE IS NO «INTERCHANGE». THE ‘I GIVE SO THAT YOU GIVE’ (*DO UT DES*) AS A *PHALLOCRATIC-PATRIARCHAL* PRINCIPLE OF SUBJECTIVATION AND SOCIABILITY.

martinchicolino@gmail.com

Recepción: 09/07/2021

Aceptación: 15/09/2021

RESUMEN

A la hora de fundar las relaciones y las prácticas sociales y sexuales, la filosofía política moderna partió de un doble supuesto falocrático incuestionado; a saber: que es necesario, en primer lugar, *dividir* a los seres humanos según el binomio activos/pasivos para, acto seguido, *organizar* todas las prácticas y todas relaciones humanas económicas, sociales y sexuales dentro de una cuadrícula (o forma universal de codificación) de carácter jurídico-contractual y fiduciaria heredada del viejo derecho romano, cuya fórmula es: *do ut des; facio ut facias; do ut facias; facio ut des* (doy para que des; hago para que hagas; doy para que hagas; hago para que des). Pero esta división entre sujetos activos/pasivos es una derivada o un producto de una binomización y biunivocización anterior, tenida como un *a priori* milenariamente incuestionado; a saber: la división varones/mujeres (que funda la llamada ‘diferencia sexual’). Estudiaremos cómo la concepción jurídico-contractual moderna del sujeto, de la sexualidad, y del poder funcionará como forma de codificación universal con la que se procederá a capturar todas las *relaciones* y todas las *prácticas* humanas (actuales y posibles) bajo el modelo andromórfico y falocrático del intercambio y del contrato (social y sexual). Bajo el imperio del falo-poder (y supuesto el régimen actual de producción de subjetivación humana), ¿hasta qué punto es lícito decir que realmente existe un “inter-cambio” entre los seres humanos?

PALABRAS CLAVES

Do ut des, contrato social, contrato sexual, ley, derecho, poder, Estado.

ABSTRACT

In founding social and sexual relationships and practices, modern political philosophy started from an unquestioned phallocratic double assumption; namely: that it is necessary, in the first place, *to divide* human beings according to the active/passive binomial in order to, immediately afterwards, *organize* all economic, social and sexual human practices and relationships within a grid (or universal form of codification) of a juridical-contractual and fiduciary nature inherited from the old Roman law, whose formula is: *do ut des*;

facio ut facias; do ut facias; facio ut des (I give so that you give; I do so that you do; I give so that you do; I do so that you give). But this division between active/passive subjects is a derivative or a product of a previous binomization and biunivocalization, held as a millennially unquestioned a priori; namely: the male/female division (which founds the so-called ‘sexual difference’). We will study how the modern legal-contractual conception of the subject, of sexuality, and of power will function as a form of universal codification with which all *relationships* and all human *practices* (current and possible) will be captured under the andromorphic and phallogocratic model of exchange and contract (social and sexual). Under the rule of phallo-power (and assuming the current regime of production of human subjectivation), to what extent is it legitimate to say that there really is an “interchange” between human beings?

KEYWORDS

Do ut des, social contract, sexual contract, Law, Right, power, State.

I. LA RELACIÓN JURÍDICO-CONTRACTUAL FIDUCIARIA: RENUNCIAR E INTERCAMBIAR

«Occidente nunca tuvo otro sistema de representación, de formulación, y de análisis *del poder* que no fuera el ‘sistema de Derecho’, el ‘sistema de la Ley’»
(Foucault, año 1976).

«No podemos hacer ‘ciencia’ (ni criticarla) sin hablar *de la masculinidad de sus premisas*» (Catherine MacKinnon, año 1987).

Partiremos de la siguiente hipótesis: en su intento de elucidar o problematizar las relaciones sociales y sexuales de poder (en el seno de la sociedad estatal) la filosofía política moderna acabó produciendo (y apuntalando) una concepción del *poder*, del *sujeto*, de la *sexualidad*, y del uso de los *placeres* que —siguiendo a Foucault, Deleuze y Guattari— llamaremos “jurídico-contractual”. Según esta concepción jurídico-contractual moderna todas las prácticas y todas las relaciones humanas deben organizarse necesariamente según el modelo fiduciario del *do ut des*: doy *para que* des, renuncio *para* ganar, suelto con una mano *para* volver a agarrar (recuperar) con la otra.

Thomas Hobbes expresa (y fundamenta) esta economía de relaciones en *De Cive* (1642) —obra con la que él dice haber sentado las bases de una ‘ciencia nueva’, la ilustre ciencia de Estado—,¹ cuando describe la relación que instituye al contrato de soberanía estatal: “Es como si cada uno dijera: ‘Renuncio a *mi* derecho por *tu* bien, y se lo doy al pueblo, a condición de que también tú renuncies a *tu* derecho para bien *mío*’” (Hobbes, 2000a, p. 147). Celebrado el ‘contrato’ recuperamos lo que previamente entregamos: *nos sujetamos voluntariamente* a un poder erigido como ‘soberano’ (supuestamente neutro, imparcial y común), y, en ese mismo instante, *nos liberamos* (recuperamos con ello nuestra propia libertad).

Cien años después que Hobbes, la *Enciclopedia* (1750-1765) todavía definía al orden social estatal como “un intercambio recíproco y perpetuo de servicios y de buenas acciones”, en

¹ “La ‘Física’, por lo tanto, es algo muy reciente; pero la ‘Filosofía Civil’ [*Civil Philosophy*] lo es mucho más aún, ya que no es más antigua (y esto lo digo por haber sido maltratado, y para que sepan mis detractores lo poco que han conseguido) que *De Cive*” (Hobbes, 2000b, p. 30). El propio Hume también escribirá en 1742 un ensayo titulado: *That Politics May Be Reduced to a Science* (Que la Política puede ser reducida a Ciencia) (1992, pp. 14-32).

donde todos están “dispuestos por igual a dar y a recibir” (Diderot y D’Alambert, 1998, pp. 208-209). Lo mismo en Hegel, que si bien (como Hume) no coloca al ‘contrato’ como el origen del Estado —pues para Hegel el Estado es una totalidad orgánica—, considera sin embargo que el contrato, como *forma jurídica de relación* humana, inaugura un tipo de relación en la que “cada uno, con su voluntad y la del otro, *deja de ser* propietario, *lo sigue siendo*, y *lo deviene*” (1975, §74).

Para hacerla deseable, filósofos, juristas y economistas presentan a la sociedad estatal como una ‘empresa social’ en la que recuperamos *a posteriori* lo que invertimos *a priori*. El abate Sieyès —que fue uno de los juristas y teóricos implicados en la ‘declaración de derechos’ en plena Revolución Francesa (1789)— decía que los ciudadanos (varones) son los accionistas del Estado: “resulta preciso considerar a los ciudadanos contribuyentes como los accionistas de la gran empresa social [*comme les Actionnaires de la grande entreprise sociale*]; ellos proveen los ‘fondos’, ellos son sus ‘amos’ [*les maîtres*], gracias a ellos existe y actúa, ellos son, en fin, quienes deben beneficiarse de todas sus ventajas” (1991, p. 89). En plena modernidad los propios filósofos y juristas nos dicen que la forma-Estado es un *desdoblamiento* de la forma-Empresa (hallándose ambas en relación de co-determinación recíproca). Pero, ¿no habría entonces una complementariedad (y complicidad) molecular histórica entre los intelectuales y el poder, desde el momento en que el filósofo (varón) comparte el sitio del legislador (varón), utilizando ambos una misma concepción jurídico-contractual común?²

En los términos de Guattari y Deleuze, toda esta filosofía política jurídico-contractual moderna (por lo menos, de Hobbes a Hegel) evidencia que el Estado es, de modo inmanente y por definición, un aparato de captura (“*l’Etat comme appareil de capture*”) cuya función es operar como modelo de realización para la axiomática capitalista (“*l’Etat devient modèle de réalisation pour l’axiomatique capitaliste*”) (Guattari y Deleuze, 1980, pp. 544; 570).³ Y en el mismo sentido, Foucault nos dice que “el ‘mercado’ y el ‘contrato’ funcionan exactamente al revés uno de otro” (Foucault, 2007, p. 317). Esto quiere decir que “voluntad jurídica e interés se mezclan y entrelazan,

² “El ‘sabio’ griego, el ‘profeta’ judío y el ‘legislador’ romano son *modelos* que rondan continuamente a quienes hoy hablan y escriben *por profesión*. Sueño con el intelectual destructor de *evidencias* y *universalismos*, el que señala e indica en las inercias y las sujeciones *del presente* los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, [...] que contribuya *allí por donde pasa* a plantear la pregunta de si la *revolución* vale la pena (y qué revolución y qué esfuerzo es el que vale) teniendo en cuenta que a esa pregunta *únicamente* podrán responder *quienes acepten arriesgar su vida por hacerla*” (Foucault, 2000a, pp. 163-64). Cf. asimismo, Foucault (1999, pp. 116-117): “La filosofía tiene todavía alguna posibilidad de jugar un papel en relación con el poder, un papel que no sería el de ‘fundarlo’ o el de ‘reconducirlo’. Todavía es posible pensar que la filosofía puede asumir el papel de *contra-poder*, a condición de que este papel deje de consistir en hacer valer, frente al poder, la ley específica de la filosofía; a condición de que la filosofía deje de pensarse como *profecía*, a condición de que deje de pensarse como ‘pedagogía’ o como ‘legisladora’, y de que se dé como tarea *analizar, elucidar, hacer visible* y, *por lo tanto, insensificar las luchas que se desarrollan en torno al poder*, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas, los núcleos de resistencia». Sobre la necesidad de desmarcarse de los “rasgos” y de los “personajes” jurídicos que dominan al pensamiento y a la praxis filosófica (el filósofo como intelectual, profesional, abogado y juez), cf. Guattari y Deleuze (2002, p. 80).

³ Cf. asimismo, Deleuze 2007, p. 175: “La idea de que es necesaria una ‘mediación’ [*médiation*] pertenece a la *concepción jurídica* del mundo [*conception juridique du monde*] como ha sido elaborada por Hobbes, Rousseau o Hegel. Esta concepción implica: (1) que las fuerzas tienen un origen individual y privado; (2) que deben socializarse para engendrar las relaciones adecuadas que les corresponden; (3) que se da, por tanto, la *mediación* de un Poder [*médiation d’un Pouvoir*] (*Potestas*); (4) que el horizonte es inseparable de una crisis, de una guerra o de un antagonismo del cual el Poder se presenta como ‘la solución’, pero como una ‘solución antagonista’”.

se engendran uno a otro” (*volonté juridique et intérêt se mêlent et s’entrelacent, s’engendrant l’un l’autre*); o en otras palabras, que

el ‘sujeto de derecho’ no ocupa el lugar del ‘sujeto de interés’ [sino que] éste último *permanece, subsiste y prosigue* mientras hay estructura jurídica, mientras hay ‘contrato’: mientras existe la Ley, el sujeto de interés sigue existiendo (desborda de manera permanente al sujeto de derecho, lo rodea, es *su condición* perpetua de funcionamiento [*il en est la condition de fonctionnement en permanence*]). (Foucault, 2007, pp. 314-315)

La razón de Estado y la razón de Mercado (o la razón del capital) se hallan en una relación de complementariedad subsidiaria y solidaria (*complémentarités*), pero es la primera la que hace posible a la segunda (es su modelo de realización). Pero los filósofos modernos no cesan de decir que este *modo de organización* social es muy humano, natural y sobre todo acorde a la razón, porque esta vida de “intercambios” recíprocos (dinámica de renunciaciones/ganancias) ocurre ‘libremente’ y con nuestro ‘consentimiento voluntario’ o libre albedrío.⁴

Sin embargo, aquí estudiaremos y politizaremos cuál es el tipo de agenciamiento de poder al que nos reenvían los conceptos de ‘contrato’ y de ‘intercambio’, en orden a comprender si verdaderamente son operativos (a la hora de elucidar el funcionamiento del poder), o si por el contrario mistifican las relaciones de poder. Nos preguntaremos hasta qué punto la forma-Estado de organización asume, con la filosofía jurídico-política moderna, la tarea y la función de *modular* y *realizar* la dinámica de los “intercambios” tal y como ya está predeterminada por la forma-Empresa (del capital); dicho en otros términos: hasta qué punto el fin y el objetivo de la ‘ciencia de Estado’ (o *Staatswissenschaft*),⁵ de la que todos los filósofos creen tener “la llave”, acaba apuntalando *de jure* el diagrama de relaciones de poder ya existente *de facto*. Esto mismo es lo que nos dice Foucault en 1975, cuando muestra que el sistema estatal-capitalista cumple la función social de recuperar (capturar) con una mano lo que previamente había soltado con la otra (“*Il reprend d’un côté ce qu’il semble exclure de l’autre*”) (Foucault, 2001, p. 307);⁶ este sería su *hokus-pokus*, su pase de manos: procede por re-territorialización integradora, por normalización, por codificación y axiomatización inmanente.

En efecto, el *modo de unión* (la forma de organización) que todos los filósofos modernos tienen en mente cuando caracterizan al Estado (ya sea al modo deductivo, geométrico, inductivo, crítico, o dialéctico) es el siguiente: todos los individuos *deben renunciar* o alienar (*do*) algún derecho, libertad, o poder que ya tienen para (*ut*) poder ganar otros que todavía no tienen pero anhelan, o que sólo tienen parcialmente asegurados (*des*); al mismo tiempo, nos dicen que todos los individuos *consienten* con la dinámica de los hábitos interesados de todos, aunque motivados

⁴ Para un desarrollo y una crítica feminista al concepto (político, jurídico, y sexual) de ‘consentimiento’, cf. Carol Pateman (1995), Sonia Sánchez (2007), Ana de Miguel (2015), Alicia Puleo (1995), Geneviève Fraisse (2012), y Yolínizltzi Pérez Hernández (2016).

⁵ “Conviene mencionar la afirmación de Marx en el sentido de que la economía era inglesa, la política francesa, y la filosofía alemana, pues fue en Alemania donde se formó en el siglo XVIII (mucho antes que en Francia e Inglaterra) lo que puede denominarse ‘ciencia del Estado’; el concepto de *Staatswissenschaft* es producto de Alemania” (Foucault, 1996a, p. 88).

⁶ Misma tesis en Deleuze (2005, p. 105), y en Guattari y Deleuze (1995, pp. 314-315). La fuente común a los tres es Marx: “dar con una mano para recibir con la otra *más* que lo que se daba” (*sie mit einer Hand gab, um mit der andern mehr zurückzuempfangen*) (DK, T1.V3., p. 944) es la lógica que hace funcionar a todo el sistema de la “bancocracia”, al capitalismo financiero, al sistema de crédito, y al sistema de la ‘Deuda Pública’ (o deuda del Estado). Estamos subjetivados (fabricados en serie) para producir y reproducir una vida de *do-ut-des*.

en su fuero interno por la moralidad o la eticidad, y por el “sentido del Estado” (*der Sinn des Staates*) (Hegel, 1987, pp. 19; 27), con vistas al interés común o general.

Este modo de unión (organización) social supone que Yo = Estado: la subjetivación humana es estatal, o no es nada (es bárbara, salvaje); el deseo es deseo de Estado, o no es nada (es bárbaro, salvaje). Fichte llama “Yoidad” (*Ichheit*) a este yo-estatal (1994, p. 103). Y en su ensayo de 1796 sobre el republicanismo (en el que discute con Kant) Friedrich Schlegel nos remite directamente al yo-estatal, desplegando una doble consigna subjetivante: el Yo debe existir (“*Ich soll sein*”), y para eso, primero es el Estado quien debe existir (“*der Staat soll sein*”) (Schlegel, 1983, pp. 40; 47). Los filósofos no tienen ningún interés por *otras formas de organización* fuera de la forma-Estado, pues dan por sentado que bajo otras formas de organización no-estatales la Yoeidad ni siquiera sería posible; esto es lo que ocurre, según Hobbes (2003, p. 104) y la *Enciclopedia*⁷ (que expresan el pensamiento de toda una época), con las comunidades indígenas de América: son salvajes y lujuriosos *porque* carecen de Estado centralizado. Es más: en 1803 Schelling decía que la Historia de un pueblo cualquiera únicamente comienza cuando comienza... el Estado.⁸

Así, nuestra ‘personalidad’ y nuestra entera ‘subjetivación’ son definidas según el *diagrama de poder* de la Ley/Derecho ya existentes *de facto*. Siempre se trata de *organizar* la dinámica de los intercambios sociales según una forma (jurídico-contractual) de universalidad, es decir, anteponiéndoles un ‘contrato consentido’ (entre individuos supuestamente libres e iguales) como *instrumento jurídico-legal* de legitimidad y legitimación. Si todos los filósofos modernos son dogmáticos, y lo son, es sin embargo a pesar de las razones que nos da Fichte (1984, p. 40): son dogmáticos justamente porque con su ‘ciencia de Estado’ (“*Philosophischer Wissenschaft des Staats*”) (Hegel, 1975, p. 19; 1911, p. 10)⁹ no hacen más que apuntalar y fundar el dogma jurídico formal del *contrato* social, político, económico, laboral, y sobre todo, del “contrato sexual” (supuestamente consentido y libre). En *El contrato sexual* (1988) Carol Pateman nos muestra que el concepto mismo de contrato consentido y libre (formulado en condiciones de igualdad y reciprocidad) es una captura jurídica (falométrica) propia de la sociedad andromórfica, falocrática y patriarcal: “el ‘contrato laboral’ y el que denominaré ‘contrato de prostitución’, ambos forman parte del mercado capitalista público y *sostienen* el ‘derecho’ de los varones tan firmemente como el contrato matrimonial” (1995, p. 13).

De una u otra manera, todos los individuos/sujetos deberán relacionarse siempre según el esquema del intercambio o *do-ut-des*: *entregar* el ejercicio (actual) de ciertas fuerzas o potencias de las que ahora son capaces, para poder *ganar* otros ejercicios de fuerza o potencia posibles. Pero siempre bajo un diagrama de poder (múltiple y diferencial) *organizado* según una *división vertical, disimétrica y jerárquica* que, tanto en el nivel micro y macro físico como en el nivel molar y

⁷ En las comunidades hay una *unión*, pero no hay jefes, líderes, gobernantes, jerarquías, mando y obediencia, policía, funcionarios, estamentos, ejército permanente, etc.; y eso es lo que inmediatamente los define como ‘pueblos naturales’: “en la misma situación se encuentra aún en la mayor extensión de América, en la Florida y en el Brasil, donde no puede hablarse de rey, ni de comunidad, ni de gobierno” (Diderot y D’Alembert, 1998, p. 57).

⁸ “Como ‘objeto’ de la Historia, en su sentido más estricto, designamos la formación de un organismo social que realiza la libertad, o sea, del Estado. Existe una *ciencia del Estado*, como existe necesariamente una ciencia de la naturaleza. Su idea tampoco puede ser tomada de la experiencia, ya que ésta más bien debe aparecer aquí como creada según Ideas (y el Estado debe aparecer como obra de arte)” (Schelling, 1965, p. 104).

⁹ Sobre la ‘ciencia de Estado’, cf. Chicolino 2020a y 2020b.

molecular, se sostiene sobre la dominación y la opresión sexual y libidinal de los varones/masculinidad hegemónica¹⁰ (con sus equipamientos y sus máquinas de heteronormalización) sobre las mujeres, trans, travestis, intersex,¹¹ etc.; todo siempre dentro del esquema ya pre-establecido de la ‘diferencia sexual’, que actúa como vara de medida en las asignaciones y distribuciones.¹²

Así está hecha nuestra vida: toda ‘persona jurídica’ ha de soltar algo con una mano para volver retomarlo con la otra (aunque de un modo *acrecentado*, siguiendo el espíritu del principio de economía). Esta es la lógica del modelo económico del intercambio consentido que el Estado mismo replica (despliega) *en su interior*, es decir, en su propia economía interna de relaciones de poder jurídicas —flujos de promesas y compromisos, flujos de derechos, flujos de fuerzas de trabajo, flujos de mercancías, flujos prestaciones y servicios, flujos de cuerpos, de sexos, sexualidades, de órganos, de secreciones de órganos, de úteros para gestar,¹³ etc.—, así como en sus instituciones y en sus prácticas de gobierno. Así lo plantea la entrada “Sociedad” de la *Enciclopedia*:

Todos debemos aceptar los designios de la naturaleza y seguir nuestro destino contribuyendo cada uno por nuestra parte a la utilidad común mediante un *intercambio recíproco y perpetuo de servicios y buenas acciones*, dispuestos por igual a *dar* y a *recibir*, a emplear no ya nuestras capacidades y nuestra industria, sino nuestros propios bienes en la progresiva integración de los vínculos de la sociedad humana. (Diderot y D’Alambert, 1998: pp. 208-209)

Los filósofos modernos calcan el modelo de las relaciones de intercambio porque parten siempre de una concepción del “individuo” definido de antemano como carente (ahuecado por la

¹⁰ Raewyn Connell decía en 1995 que la dominación patriarcal (el dominio de la masculinidad hegemónica), que es milenaria, se vuelve posible gracias al *entrecruce* entre relaciones de poder (*power relations*), relaciones de producción (*production relations*), y catexis o vínculos emocionales (*cathexis/emotional attachments*), y que los elementos básicos que constituyen o configuran la trama de poder de la ‘masculinidad’ (*the main patterns of Masculinity*) son como mínimo cuatro; a saber: la hegemonía, la subordinación, la complicidad, y la marginación (2005, pp. 73-74; 77-81). Por su parte, Michael Kaufman nos dice que “no existe una *única* ‘masculinidad’, aunque haya formas hegemónicas y subordinadas de ésta” (1997, pp. 65; 74); masculinidad a la que Félix Guattari define como “la imagen del varón blanco, normal, adulto, civilizado, fálócrata, pequeñoburgués, etcétera” (2017, p. 231). Pero esta ‘masculinidad’ es para Guattari *constitutiva* de la subjetivación “normal”: en 1970 decía que “la “machitud” es un sistema molar ligado al Edipo” (2019, p. 163). Las tesis de Deleuze y Guattari parten del supuesto de que el imperio del Edipo es el imperio del Falo/Macho, y viceversa: “Edipo es una ‘institución’ objetiva cristalizada en la sociedad bajo la forma de *coitos humanos* y de *reglas de matrimonio*. Pero es también la relación ‘padres-hijos’, y es asimismo una glándula *de secreción interna*. [Por eso,] todos admiten, al menos entre nosotros, en *nuestra sociedad patriarcal y capitalista*, que Edipo es algo cierto. Todos admiten que nuestra sociedad es el punto fuerte de Edipo: punto a partir del cual se encontrará, en todo lugar, una ‘estructura edípica’” (2005, pp. 215; 181).

¹¹ Foucault observaba que “el siglo XIX ha estado muy obsesionado con el tema ‘hermafrodita’, un poco como el XVIII lo estuvo con el tema ‘travesti’” (1994a, T4, p. 123). La trad. es nuestra.

¹² Según Deleuze, la ‘diferencia sexual’ constituye “una *mutilación* de lo que se podría llamar una trans-sexualidad generalizada” (Guattari y Deleuze, 2016c, pp. 230-31). Y Guattari dice que “la primera forma de *violencia política* reside en esta operación de parcelación de las ‘multiplicidades’ intensivas” (2017, p. 437).

¹³ Cf. el trabajo de María Mies (1987), titulado “Nuevas tecnologías de reproducción: sus implicaciones sexistas y racistas” (1998, pp. 44; 28-30). En 1973 Batya Weinbaum decía también: “Ti-Grace Atkinson en *Amazon odyssey* [de 1974] decía que, así como los trabajadores deben hacerse con el control de los ‘medios de producción’ que están en manos de los capitalistas, las mujeres debemos hacernos con el control de nuestras propias propiedades productivas: *nuestros úteros*. Así, el control *de su cuerpo* por la mujer constituye la base física, material, de una revolución feminista; y muchas cuestiones aisladas son tácticas de cara a esta visión estratégica: reforma del aborto, resistencia a la violación, lucha contra la violencia doméstica, protesta contra la alienación de nuestros cuerpos por el sistema médico” (1984, p. 20).

necesidad y por la falta) y deseoso de propiedad privada (de cosas y mujeres). Así, ‘ciudadano’ es todo aquel (varón adulto) que tiene algo de propiedad, que tiene algo que entregar o intercambiar (mujeres incluidas).¹⁴ Este modelo de intercambio de tipo mercantil y fiduciario (te doy/me das) está en la base de la relación jurídico-contractual que *instituye* a todo Estado, y que instauro todo tipo de ‘derechos’ y ‘deberes’ (civiles, morales, religiosos, familiares, laborales, etc.). La fórmula de subjetivación moderna dice que *Homo Oeconomicus* (sujeto del interés) + *Homo Juridicus* (sujeto de derecho) = ciudadano del Estado-nación moderno (y contemporáneo).¹⁵ Esto es cierto ya respecto de Jean Bodin (1576):

[Platón] pretendía que hasta las mujeres e hijos fueran comunes, a fin de desterrar de la ciudad las dos palabras *tuyo* y *mío*, que eran, a su juicio, la causa de todos los males y ruinas que se producen en las repúblicas. No se daba cuenta que, de ser así, desaparecería el atributo mismo de la República; no existe cosa ‘pública’ si no hay algo de *particular*, ni se puede imaginar nada de ‘común’ si no hay nada de *individual*, como tampoco habría Rey si todos los ciudadanos fuesen reyes. [...] Tal República sería directamente contraria a la ley de Dios y de la naturaleza. (1985, p. 18)

Como vemos, la lógica del intercambio económico-político se utiliza también para diagramar las relaciones de *intercambio sexual*: para los filósofos modernos la sociedad conyugal monogámica y hetero-normalizante entre esposos (postulada por todos los filósofos modernos como la única relación natural y racional) antecede tanto histórica como ontológicamente a la sociedad política y civil (el Estado propiamente dicho), fundándola y volviéndola *posible*; la familia conyugalizada y la sociedad civil estatalizada funcionan como ‘cajas chinas’, es decir, bajo un mismo *filum* y con una misma lógica relacional y organizativa, echando mano al mismo diagrama (social, afectivo, y sexual) de relaciones de poder.

Según Kant, los ciudadanos contratantes se dicen mutuamente lo mismo que se dicen los esposos contratantes: “*entrego* a otro toda mi ‘persona’ y *gano* a cambio la ‘persona’ del otro, y entonces me *recupero* a mí mismo con ello” (1988, pp. 205; 207). Relación *fiduciaria* por excelencia (sustentada en la fe y en la promesa), porque para Kant tanto en lo público como en lo privado “el *valor* externo” de las mujeres varía en función de “la *fe* de los demás en su castidad” (1991, p. 75). Como el individuo es definido como un ‘sujeto’ anhelante de propiedad (de cosas y personas), necesita emplazar relaciones fiduciarias contractuales que le permitan satisfacer sus ‘necesidades’ y sus ‘placeres’. En Kant es manifiesto: la sociedad política es el pasaje o el “tránsito de lo ‘mío’ y lo ‘tuyo’ en el estado de naturaleza a lo ‘mío’ y lo ‘tuyo’ en el estado jurídico” (2009, p. 135). Las relaciones *estatales* entre ciudadanos re-duplican (despliegan) las relaciones *mercantiles* entre propietarios (las relaciones de propiedad, producción y reproducción capitalísticas); pero las relaciones mercantiles reduplican las relaciones *sexuales-conyugales*

¹⁴ A propósito de esto, Gayle Rubin decía en 1984 que “las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un *sistema jerárquico de valor sexual*. En la ‘cima’ de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados. Justo debajo están los heterosexuales monógamos no casados y agrupados en parejas, seguidos de la mayor parte de los demás heterosexuales. [...] Las parejas estables de lesbianas y gays están en el borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y lesbianas promiscuos revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestis, fetichistas, sadomasoquistas” (1989, p. 136).

¹⁵ “El ‘sujeto de derecho’ no ocupa el lugar del ‘sujeto de interés’; este último *permanece, subsiste* y *prosigue* mientras hay estructura jurídica, mientras hay contrato: mientras existe la Ley, el sujeto de interés sigue existiendo (desborda de manera permanente al sujeto de derecho, lo rodea, es *su condición* perpetua de funcionamiento)” (Foucault, 2007, pp. 314-315).

(andromórficas, falocéntricas y falocráticas), y viceversa. Familia, Estado, Empresa: un mismo *filum* diagramático (de poder falocrático) atraviesa a las tres instituciones.

En 1797 Kant plantea que en la esfera del ‘Derecho Personal Real’ (*Dinglich*) el problema a resolver es el siguiente: “¿Cómo *poseer* a una ‘persona’ en calidad de ‘cosa’ [*Sache*] y, sin embargo, *usarla* sin dañar a la vez su calidad de persona humana y racional?”. O bien: cómo relacionarme con otro sujeto al modo de un objeto pero sin que éste pierda su status de sujeto (persona humana). Respuesta: quedando atado yo también en dicha relación, entregándome yo también al otro, pero bajo ciertas condiciones *formales* (a priori). Es necesario, pues, establecer el carácter *formal* (forma de universalidad) de las condiciones, de modo tal que con ello se las haga aparecer como siendo *a priori* cuando en realidad no se trata sino de condiciones empíricas *a posteriori*; ahora bien, es en función de dicha forma de universalidad (de carácter jurídico-contractual) como se logrará producir la *apariencia* de que, al momento mismo de contratar, ambos polos de la relación (varón/mujer) se hallan en una relación de igualdad y de equilibrio simétrico y recíproco (lo que se logra, además, introduciendo la ficción de un albedrío o voluntad libremente consintiente *a priori*). Fichte retomaba en la misma época (1796-97) las viejas fórmulas romanas para axiomatizar esta relación del tipo jurídico-contractual que el Estado garantiza y protege (pues él mismo debe su existencia a dichas relaciones):

Los mismos contratos de intercambio —suscritos a propósito del uso de la ‘fuerza de trabajo’ o de las ‘cosas’, inmediatamente entre productores y artesanos o por mediación del vendedor (se los ha resumido en la fórmula: *do ut des, facio ut facias, do ut facias, facio ut des*)— están bajo la garantía del Estado y el Estado vigila su cumplimiento, porque ellos son algo que necesariamente debe tener una validez absoluta, si es que una relación jurídica debe ser posible entre hombres que coexisten. (1994, p. 294)

Ahora bien, se nos impone una pregunta política y económica fundamental: ¿existe, realmente, el intercambio libre y consentido? ¿Acaso el contrato y el consentimiento hacen verdaderamente posible que entre los seres humanos puedan instaurarse relaciones realmente liberatorias, emancipatorias, igualitarias, justas, equitativas? ¿O no será que el contrato y el consentimiento funcionan, más bien, como instrumentos de mistificación, como ‘equipamientos colectivos’ jurídicos fetichistas y alienantes?

2. LA RELACIÓN JURÍDICO-CONTRACTUAL (ESTATAL) DE ‘REPRESENTACIÓN’ INDIRECTA COMO MODELO DE REALIZACIÓN AL SERVICIO DE LA AXIOMÁTICA PATRIARCAL CAPITALISTA.

«No se trata de preguntarse si el poder es ‘bueno’ o ‘malo’, legítimo o ilegítimo, algo relativo al Derecho o a la Moral, sino simplemente de intentar eliminar de la pregunta por el ‘poder’ *la sobrecarga moral y jurídica*» (Foucault, año 1978).

Estudemos un poco de cerca en qué consiste esta sobrecarga moral y jurídica (“*surcharge moral et juridique*”) (Foucault, 1999, p. 117; 1994a, T3, p. 540) que, según Foucault, pero también según Deleuze y Guattari, deberíamos abolir tanto de nuestros análisis contemporáneos sobre el poder, sobre el sujeto, y sobre la sexualidad, como así también de nuestras propias prácticas. *Surcharge moral et juridique* que, naturalmente, nos reenvía al ya mencionado esquema del *do ut des* de carácter jurídico-contractual. En efecto, Foucault parte de la tesis de que hay un ‘modelo jurídico’ que pesa sobre los análisis del poder, y que otorga un privilegio absoluto

a la forma de la Ley (“*Un modèle juridique pèse sur les analyses du pouvoir, donnant un privilège absolu à la forme de la Loi*”) (Foucault, 1994a, T3, p. 106).

La entrada “Representantes” de la *Enciclopedia* (1750-1765), escrita por el barón D’Holbach, parte del supuesto de que la propiedad privada hace al ciudadano *activo* (varón), y que sólo pueden ser auténticos ‘representantes’ (miembros y funcionarios del Estado) aquellos que tengan posesiones y educación: “en una palabra, es la ‘propiedad’ la que *hace* al ‘ciudadano’, pues todo hombre que es poseedor en el Estado está interesado en el bien del Estado, [y] es siempre en razón de sus posesiones como debe hablar, como *adquiere el derecho* a hacerse ‘representar’. De allí que “cada clase debe tener el derecho de elegir sus órganos o sus representantes, [pues] para que puedan expresar la voluntad de la nación sus ‘intereses’ deben estar indisolublemente unidos entre sí por el vínculo de las propiedades” (Diderot y D’Alambert, 1998, pp. 181; 183).

David Hume pregunta en 1751: “¿Qué es la propiedad de un hombre?”. Y responde: es “todo aquello cuyo uso es legal para él y sólo para él” (1993, p. 65). Para todos los filósofos modernos la propiedad (de mujeres y de cosas, y de mujeres-cosas, de niños, y de siervxs) sella la ‘personalidad’ del ser humano (su status jurídico). Poder ser el propietario de sí mismo, de cosas/bienes, de otras personas (mujeres, hijos, siervxs), todo eso se posee según el modelo relacional de lo *tuyo* y lo *mío*.

Incluso Rousseau, que niega la propiedad privada y las relaciones fiduciarias en el ‘estado de naturaleza’, acaba por recuperarlas de vuelta una vez instituido el Estado, y en su *Discurso sobre la economía política* (escrito en 1755 para la *Enciclopedia*) afirma que el derecho a la propiedad privada deviene “el *más sagrado* de todos los derechos de los ciudadanos, y es más importante, en ciertos aspectos, que la misma libertad” (1985, pp. 46; 34).

Bodin ya había dicho (1576) que “no existe República si no hay nada público” (1985, p. 17). Para que sea posible el Estado tiene que haber *alguna* propiedad pública; pero ningún Estado es posible si *toda* propiedad es propiedad pública. Análogamente, para que sea posible el Estado tiene que haber *algunos* que ejerzan el poder y la autoridad pública (representantes y funcionarios); pero ningún Estado es posible si *todo* poder y autoridad está en manos (es ejercido) del propio pueblo, de modo democrático directo, horizontal, transversal, colectivo, confederado, con funciones revocables, rotativas.

Cuando pasamos al *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690) de Locke, también vemos que se parte siempre de ‘individuos’ (verdaderos robinsones), y de las “diferentes relaciones” (de poder) que podemos encontrar entre dichos individuos; Locke enumera la serie de relaciones (fiduciarias) jurídico-contractuales de poder existentes entre los seres humanos: el poder de un magistrado sobre los súbditos, el poder de un padre sobre sus hijos, el de un amo sobre sus siervxs, el de un esposo sobre su mujer, y el de un señor sobre su esclavo (1990, p. 34). Un mismo diagrama (vertical, disimétrico y jerárquico) de relaciones de poder (en términos de dominación, y de superiores e inferiores, activos y pasivos) atraviesa todas las relaciones humanas posibles. Kant secunda a Locke, cien años después (en 1797):

Yo puedo llamar ‘míos’ a una mujer [*Weib*], un niño [*Kind*], un siervo [*Gesinde*] y, en general, cualquier otra persona, no porque yo los gobierne *ahora* como pertenecientes a mi casa, o los tenga bajo mi *control*, en mi *potestad* y *posesión*, sino, aunque se hayan sustraído a mi coerción y, por tanto, no los posea (empíricamente), si puedo decir, sin embargo, que los poseo por mi simple voluntad

mientras existan *en cualquier sitio y en cualquier momento*, por tanto, de modo meramente jurídico. (2009, p. 59)¹⁶

Montesquieu, Rousseau, Hume, Sieyès, Robespierre, Mendelssohn, Kant, Malthus, Fichte, Schlegel, Schelling, Hegel, Sade, Sacher-Masoch, todos repiten el mismo esquema relacional de representación fiduciaria.¹⁷ Y al igual que Locke, todos hacen de la propiedad privada de cosas, de personas, y de los órganos sexuales de las personas, algo *inmanente* a la naturaleza humana en tanto que tal: “Es la misma condición de la vida humana (la cual requiere trabajo y bienes materiales en los que trabajar) la que da lugar a que haya posesiones *privadas*”. Locke dice que en su sentido *genérico* la propiedad privada de una persona consiste en “su vida, su libertad, y sus bienes”, y que un su sentido *restringido* implica a los ‘bienes’ materiales, pero también las ‘personas’. En efecto, en una familia (“*conjugal society*” o sociedad conyugal) los esposos tienen “el derecho a hacer *uso* del cuerpo del cónyuge” (*a communion and right in one another’s bodies*); hay entre los cónyuges una especie de relación contractual fiduciaria (*a voluntary compact*) de *usufructo sexual*, aunque disimétrico y jerárquico (y por tanto, violento), que Kant va a retomar¹⁸. De allí que Locke nos diga que “aunque las cosas de la naturaleza son dadas *en común*, el ser humano, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona (y las acciones y trabajos de ésta), tiene *en sí mismo* el fundamento de la propiedad” (1990, pp. 62; 134; 97; 70).

En el caso de Fichte (1796-97), él afirma que “toda persona en el Estado *debe* poseer una propiedad y administrarla según su voluntad”, pero “esta ‘propiedad’ no necesita precisamente consistir en propiedad absoluta, esto es, en dinero o en valores: puede consistir también en derechos civiles y privilegios” (1994, pp. 390-91). Con este argumento, Fichte deduce muy filosóficamente que las “prostitutas” deben ser “expulsadas” del Estado, pero... nunca jamás los varones

¹⁶ La “comunidad doméstica” (basada en relaciones de posesión *incluso* de los órganos sexuales del otro) está unida, dice Kant, por una “relación jurídica” (2009, pp. 67-68). Cabe destacar que para Kant hay individuos que si bien son seres humanos, no son sin embargo personas; Kant los llama “seres humanos *sin* personalidad” (*Menschen ohne Persönlichkeit*), y son los siervos [*Leibeigene*] o los esclavos [*Sklaven*], que son seres que tienen únicamente deberes pero ningún derecho, en contraposición con Dios, que únicamente tiene derechos y ningún deber (2009, p. 52). Estxs siervxs o esclavxs no son aquellxs siervxs o criadx a los que Kant se está refiriendo cuando analiza el Derecho Personal-Real (que legisla el ámbito de las relaciones domésticas patriarcales dentro de la familia); éstos sí son seres humanos *con* personalidad (al igual que las mujeres y lxs niñxs), y por tanto, sujetos de deberes (obligaciones) y de derechos (para referirse a estxs siervxs y criadx Kant usa los conceptos de *Gesinde* y *Knecht*). Se trata de una petición de principio interior al patriarcado jurídico-contractual: es necesario que las mujeres, lxs niñxs, y también los criados sean ‘personas’ con libre albedrío, caso contrario, ¿cómo podríamos realizar contratos con ellos, es decir, cómo podríamos entraparlos en relaciones contractuales?

¹⁷ He venido estudiado cómo todos esos filósofos modernos (fundadores de sistemas filosóficos diferentes) repiten en común dicho esquema o diagrama relacional de poder (andromórfico, falocrático y patriarcal) en Chicolino 2021a, 2021b, 2020a, y 2020b.

¹⁸ Guattari y Deleuze decían ya en 1972 que esta concepción kantiana que hace de los cónyuges unos propietarios mutuos de los órganos sexuales extrajo su validez del pensamiento jurídico romano y de la casuística religiosa: “Kant, del mismo modo que saca la conclusión de siglos de meditación escolástica al definir a Dios como principio del silogismo disyuntivo, saca la conclusión de siglos de meditación jurídica romana cuando define el matrimonio como el vínculo a partir del cual una persona se convierte en *propietaria de los órganos sexuales* de otra persona. Basta consultar un manual religioso de casuística sexual para ver con qué restricciones las conexiones órganos-máquinas son toleradas en el régimen de la conjugación de las personas, que legalmente fija su extracción del cuerpo de la esposa” (1995, p. 73).

prostituyentes (o sea, los productores y re-productores de la situación de prostitución o explotación sexual; pues sin varones prostituyentes no hay prostitución ni tampoco trata).¹⁹

En lo que hace a la propiedad privada, Kant da un salto que los demás no habían dado, un salto crítico trascendental: y con esto presta un servicio inaudito al orden jurídico-contractual establecido. Ese salto consiste en demostrar que la propiedad privada es, a la vez, una exigencia de la razón pura *a priori*, y un postulado jurídico de la *razón* teórica y práctica. La primera parte de su ‘Doctrina del Derecho’ parte necesariamente del Derecho Privado; y éste, a su vez, comienza con el problema de la existencia de “lo mío y lo tuyo exterior en general”. El capítulo comienza dando la definición de la posesión jurídica: “lo *jurídicamente* ‘mío’ (*meum juris*) es aquello con lo que estoy tan ligado, que cualquier uso que otro pudiera hacer de ello *sin mi consentimiento*, me lesionaría; la condición subjetiva de la posibilidad del uso en general es la ‘posesión’” (2009, p. 55). Como vemos, Kant no sólo parte del sujeto individual privatizado, carente, en falta, *necesitado de propiedad* (de cosas y personas), sino que va más lejos: *interioriza* al propietario privado (de cosas y personas) porque coloca la existencia de lo ‘mío’ y lo ‘tuyo’ externo (lo privado) como si fuese algo *primigenio y constitutivo* (ontologiza y subjetiviza la propiedad), y, en cambio, coloca a todo aquello que no es ni tuyo ni mío —o sea, lo ‘nuestro’ (Lo Común)— como algo *derivado*, como un efecto o un resultado de operaciones fiduciarias privadas. La propiedad privada es lo que funda y hace posible a toda verdadera y racional sociedad humana, a la ‘voluntad general’, por eso es el más sagrado de todos los derechos:

La Constitución civil es únicamente el estado jurídico por el que a cada uno sólo se le asegura ‘lo suyo’ (pero no se le fija ni se le determina); toda garantía *presupone* ya, por lo tanto, ‘lo suyo’ de alguien (al que se le asegura). Por consiguiente, antes de la constitución civil (o prescindiendo de ella) tiene que admitirse como posible un ‘mío’ y un ‘tuyo’ exterior. [...] El título racional de la adquisición sólo puede residir en la idea de una voluntad de todos unificada *a priori*; ahora bien, el estado de una voluntad realmente unificada de modo universal con vistas a la legislación es el ‘estado civil’. [...] Si antes de entrar en el ‘estado civil’ no se quisiera reconocer ninguna adquisición como legal, ni siquiera provisionalmente, entonces aquel estado mismo sería imposible. Porque, en cuanto a la forma, las leyes sobre lo ‘mío’ y lo ‘tuyo’ en el estado de naturaleza contienen lo mismo que prescriben en el estado civil, en cuanto éste se piensa sólo según conceptos puros de la razón; sólo que en este último se ofrecen las condiciones bajo las cuales aquellas logran realizarse (conforme a la justicia distributiva). (Kant, 2009, pp. 70; 80; 141-42)

Ahora bien, Locke se había preguntado: ¿Qué pasa cuando una persona nace en un Estado ya constituido, y por lo tanto, nunca ha firmado (ni consentido) ningún ‘contrato’ que lo obligue a obedecer a la Ley & el Orden existentes? ¿Cómo *forzar a la obediencia* y al respeto a aquellos individuos que no participaron del ‘contrato originario’, es decir, a aquellos no dieron ningún *consentimiento explícito* respecto de las leyes y del orden existente? Respuesta: por el sólo hecho

¹⁹ “El Estado tiene que saber de qué vive cada persona y tiene que concederle el *derecho* de realizar su ocupación. *La persona que no pueda indicar esto, no tiene el derecho de ciudadanía*. Si una mujer indicase al Estado dicho medio de vida [la prostitución], el Estado tendría derecho a declararla *loca*. ‘Quien confiesa libremente su propia vergüenza no es creído’, es una regla jurídica correcta. Por lo tanto, es lo mismo que si no hubiera declarado ningún oficio, y en este sentido *es expulsada del país*, si no tiene otro. [...] El Estado no sabe nada de estas irregularidades y no ha garantizado a los hombres el disfrute de estos placeres deshonorosos, como ha garantizado a sus ciudadanos poder pasear por las calles de forma tranquila y cómoda. [...] A la mujer prostituida, a la que hace de ésta su única ocupación, *no puede tolerarla el Estado dentro de sus fronteras; tiene que expulsarlas* [verweisen] *del país*, y esto sin quebrar su libertad, anteriormente deducida, de emplear su cuerpo en lo que quieran” (Fichte, 1994, p. 379).

de ser un ‘ciudadano’ uno ya ha entrado en una especie de *relación fiduciaria* con el Soberano/Estado. Cuando uno se hace ‘mayor de edad’ y abandona la autoridad paterna debe vivir y mantenerse de alguna manera, y si para mantenerse necesita *usar y servirse* de los bienes y privilegios (de lo ‘suyo’) heredados de sus padres o ancestros, entonces allí ya se supone que ha dado un *consentimiento tácito* al Estado actual, y entonces, se debe obedecer:

[Los Estados] hacen que el hijo, en la gran mayoría de los casos, no pueda disfrutar de las posesiones del padre a menos que lo haga *bajo los mismos términos* que obligaron a éste cuando devino miembro de la sociedad, de tal modo que el hijo se pone *de hecho* bajo el Gobierno establecido (al igual que cualquier otro súbdito de ese Estado). Y así, que “el consentimiento dado por los hombres libres que nacen bajo un Gobierno es lo único que los hace súbditos de ese gobierno” sigue siendo un principio verdadero. [...] Todo hombre que tiene posesiones o disfruta de alguna parte de los dominios de un Gobierno está con ello *dando su tácito consentimiento de sumisión*; y mientras siga disfrutándolas, estará tan obligado a las Leyes de dicho Gobierno como cualquier otra persona que viva bajo el Gobierno en cuestión. Y ello será así tanto si sus posesiones son *tierras* que le pertenecen a él y a sus herederos para siempre, como si las tiene arrendadas únicamente por una semana, o si simplemente está haciendo uso de una carretera viajando libremente por ella. En efecto, ha de entenderse que *hay un tácito consentimiento de sumisión en el mero hecho de estar dentro de los territorios de ese gobierno*. [...] Por lo tanto, por el mero acto de unirse una persona (que antes era libre) a un Estado cualquiera, está vinculando sus posesiones a dicho Estado (posesiones que también eran antes libres). Y así, ambas cosas (persona y posesión) devienen súbditos del gobierno y pasan a formar parte del dominio de ese Estado mientras continúe existiendo (1990, pp. 92; 128; 130-131).

La mera tenencia y uso (goce y disfrute) no sólo de una propiedad *privada* sino también de una propiedad estatal o *pública* (como una carretera), provocan inmediatamente un ‘consentimiento’ tácito; análogamente a cuando, al entrar en una carretera, consiento tácitamente con las leyes de tránsito y con las normas de señalética vial que me *indican* (ordenan) cómo moverme lícitamente sobre dicha superficie o plano de organización (la carretera). La entrada “Súbdito” de la *Enciclopedia* repite literalmente este párrafo de la obra de Locke (Diderot y D’Alambert, 1998, pp. 225-26). A causa de la ‘propiedad’ las personas fundan el Estado, y *a la vez*, a causa de la propiedad el Estado funda la sumisión y la obediencia de las personas. El ‘deber’ (de la obediencia) depende del ‘derecho’ (a la propiedad), como bien lo señalaba Deleuze en su curso sobre Spinoza (2008, p. 84).

De esta manera, los filósofos modernos dan por sentada (como algunos contemporáneos) la existencia de la *división social de los trabajos* (división que es economicista, clasista, sexista, racista, etarista, capacitista, cuerdista, esteticista, etc.) en términos *verticales, disimétricos y jerárquicos*.²⁰ Así, el Estado, en tanto *diagrama organizador* de todas las relaciones (de poder)

²⁰ “La filosofía lleva a lo absoluto de la reterritorialización relativa del Capital. [...] Cuando la filosofía se reterritorializa en el ‘Estado de derecho’, el filósofo *se vuelve* ‘profesor de filosofía’. [...] Los ‘derechos del hombre’ *son axiomas*: pueden co-existir con muchos más axiomas en el Mercado (particularmente en lo que a la seguridad de la propiedad se refiere), que los *ignoran* o los dejan *en suspenso* mucho más aún de lo que los contradicen. [...] ¿Quién puede mantener y gestionar la miseria [...] salvo unas Policías y unos Ejércitos poderosos que coexisten con las democracias? ¿Qué social-democracia no ha dado el orden de disparar cuando la miseria sale de su territorio o gueto? Los ‘derechos’ no salvan a los hombres, ni a una filosofía que se re-territorializa en el Estado democrático. [...] Y la “vergüenza de ser un hombre” no sólo la experimentamos en las situaciones extremas como las descritas por Primo Levi, sino en condiciones insignificantes, ante la vileza y la vulgaridad de la existencia que acecha a las democracias, ante la propagación de estos modos de existencia y de pensamiento-para-el-mercado, ante los valores, los ideales y las opiniones de nuestra época. La ignominia de las

públicas y privadas, deviene efectivamente el modelo de realización para la axiomática capitalista, como dicen Guattari y Deleuze:

Así pues, lo propio de la desterritorialización de Estado es *moderar* la desterritorialización superior del capital y proporcionarle re-territorializaciones *compensatorias*. [...] Debemos tener en cuenta una determinación “materialista” del Estado moderno o del Estado-nación: un grupo de productores en el que trabajo y capital *circulan libremente*, es decir, en el que la homogeneidad y la ‘competencia’ del capital se efectúan en principio sin obstáculos externos. El capitalismo siempre ha tenido *necesidad* de una nueva fuerza y de un nuevo ‘derecho’ de los Estados para efectuarse, tanto al nivel del flujo del ‘trabajo’ puro como al nivel del flujo de ‘capital’ independiente. Así pues, los Estados ya no son en modo alguno los paradigmas *trascendentes* de una sobre-codificación, sino los *modelos de realización inmanentes para una axiomática de los flujos descodificados*. [...] Lo que llamamos «Estado-nación», bajo las formas más diversas, es precisamente el Estado como *modelo de realización*. [Los] Estados-naciones modernos llevan aún más lejos la descodificación, [porque] combinan la sujeción social y la nueva esclavitud maquina. (Guattari y Deleuze, 2012, pp. 441-42, 461-64; 466-67)

Bodin decía en 1576 que “nunca existió República, verdadera o imaginaria, y ni siquiera la más ‘popular’ que se pueda imaginar, donde los ciudadanos fuesen ‘iguales’ *en todos* los derechos y prerrogativas, sino que siempre unos han tenido *más o menos* que otros” (1985, p. 42). Unos ciento cincuenta años después, en la entrada “Democracia” de la *Enciclopedia* (escrita por el caballero Louis de Jacourt) no sólo se dan por sentadas —como se ve en la entrada “Ciudadano”—²¹ la existencia de los distintos ‘rangos’ y ‘distinciones’ de clase (*corte* jerárquico y vertical del campo social), sino que además afirma que dichas diferencias están *fundadas* en el principio de la ‘igualdad natural’ de todos los seres humanos: “los ciudadanos no pueden prestar servicios iguales, pero sí deben igualmente rendirlos; así las distinciones nacen del principio de la ‘igualdad’” (Diderot y D’Alambert, 1998, p. 28). La disimetría jerárquica (relación de dominación entre activos y pasivos, superiores e inferiores, representantes y representados) no contradice el principio de la igualdad *natural*, puesto que la ‘igualdad’ de la que aquí se habla es una igualdad puramente *formal o jurídica*, abstracta (de jure). Esto es lo que permite a Fichte decir lo siguiente:

En la satisfacción del impulso [*der Befriedigung des Triebes*], o en la promoción del fin natural (en lo que concierne al acto propio de la procreación), uno de los sexos es sólo *activo*, y que el otro es sólo *pasivo*. [...] En la ordenación de la naturaleza, el ‘segundo sexo’ se halla en un nivel más bajo respecto del ‘primer sexo’: es objeto de una *fuerza* por parte del primer sexo [*es ist Objekt einer Kraft*], y así tiene que ser si ambos deben estar vinculados. (1994, pp. 356-58; 362; 372; 384)

La disimetría de poder existente entre unos ciudadanos previamente biunivocizados como activos/pasivos es una deducción *a posteriori* del binomio patriarcal, igualmente disyuntivo y excluyente: varón/masculino = activo y superior *vs.* mujer/femenino = pasivo e inferior. A propósito de esta operación ya presente en la *Política* de Aristóteles —que traza una analogía directa entre la relación varón/mujer y la relación gobernante/gobernado— Monique Wittig decía: “macho’ y ‘hembra’, es decir, la relación hetero-sexual, ha servido de *parámetro para todas las*

posibilidades de vida que se nos ofrecen surge *de dentro*. No nos sentimos ajenos a nuestra época, por el contrario contraemos continuamente con ella compromisos vergonzosos” (Guattari y Deleuze, 2002, pp. 101; 107-109).

²¹ “En la mayoría de las sociedades existe un *orden jerárquico* formado por las ‘dignidades’, [en donde] el ciudadano puede aún ser considerado, según su relación con las leyes de la sociedad y según el rango que ocupa en el orden jerárquico” (Diderot/D’Alambert, 1998, p. 19).

relaciones jerárquicas”;²² en efecto, “vivir en sociedad es vivir en heterosexualidad, [por lo que] ‘contrato social’ y ‘de heterosexualidad’ son dos nociones que se superponen” (2006, pp. 66-68).²³

Precisamente, cuando pasamos a la entrada “Igualdad Natural” se nos dice que “esta ‘igualdad’ es el principio y el fundamento de la ‘libertad’, y acto seguido, el autor de la entrada hace la siguiente salvedad:

que no se caiga en el error de suponer que apruebo (por espíritu de fanatismo) la quimera de una *igualdad absoluta*, que apenas puede desarrollarse en una República ideal; sólo hablo aquí de la igualdad natural de los hombres. Conozco bastante bien la *necesidad* de distintas condiciones, grados, honores, deferencias, prerrogativas, dependencias, que *deben* reinar en toda clase de Gobiernos; añadido, incluso, que en este contexto no es contraria a la igualdad natural o moral. [Los ciudadanos] ocupan unos y otros diferentes *empleos y posiciones* dentro del Estado, y ejercitan diversas profesiones, de ahí surgen sus deberes particulares. (Diderot y D’Alambert, 1998, pp. 81; 227)²⁴

Este supuesto andromórfico y falocéntrico llevó a los filósofos a comparar a las mujeres con las plantas (ontologizan y naturalizan rasgos que son puramente sociales y políticos).²⁵

Fichte, por su parte, decía que “el principio de toda Constitución racional es: ‘Todo el mundo debe poder vivir de su trabajo’ (*Jedermann soll von seiner Arbeit leben können*), o lo que es lo mismo decir, que ‘como consecuencia del principio contenido en el ‘contrato social’ [*Staatsvertrage*] cada uno debe poder vivir de su trabajo y debe trabajar para poder vivir” (1994, pp. 275; 296). El tipo de trabajo que cada uno realiza es lo que lo coloca en tal o cual posición social (estamento y rango); sin embargo, la existencia misma de la división vertical y jerárquica de los estamentos, corporaciones o clases (ni de las sexualidades) dentro del Estado *nunca se pone*

²² Anne Fausto-Sterling dice: “Nuestras concepciones de la naturaleza de las diferencias de género conforman, a la vez que reflejan, la estructuración de nuestros sistemas sociales y políticos” (2020, p. 65).

²³ Cf. asimismo Adrienne Rich, en el año 1978 (2001, pp. 41-84). No incluyo dentro de esta ‘masculinidad’ a la masculinidad de mujeres o masculinidad lésbica, acerca de cuya diferencialidad y su silencio epistémico nos hablan, por ejemplo, Valeria Flores (2017) o Andrea Lacombe (2006 y 2008).

²⁴ Jean Bodin decía (1576) que sería “sumamente peligroso que una mujer detente la soberanía”; además de que servir a las mujeres “es señal de extrema servidumbre y de la mayor afrenta que se pueda imaginar” (1985, pp. 20; 296; 22). Spinoza (en 1675/77), que “en cualquier punto de la tierra donde se hallan varones y mujeres, vemos que *los varones gobiernan y las mujeres son gobernadas*, y que, de esta forma, ambos sexos viven en concordia”, con lo cual “no puede suceder que ambos sexos gobiernen a la par y, mucho menos, que los varones sean gobernados por las mujeres” (1986, pp. 222-23). Fichte dice que “las mujeres no pueden desempeñar los empleos públicos del Estado”, porque para hacerlo tendrían que permanecer solteras toda su vida, y según él “ninguna mujer puede hacer esta promesa de manera razonable, ni el Estado puede aceptarla” (1994, p. 391). Finalmente, Hegel sostiene que: “El Estado correría peligro si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno [*Stehen Frauen an der Spitze der Regierung, so ist der Staat in Gefahr*], porque no actúan según las exigencias de la universalidad sino siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes” (1975, p. 213).

²⁵ Hegel dice en 1820-21 que “la diferencia entre el varón y la mujer es la que hay entre el animal y la planta” (*Der Unterschied zwischen Mann und Frau ist der des Tieres und der Pflanze*), porque el varón “es lo poderoso y activo” y la mujer “lo pasivo y subjetivo”, y que por eso “el varón tiene su efectiva vida sustancial en el Estado, la Ciencia, y en general, en la lucha y el trabajo con el mundo exterior y consigo mismo”, mientras que “la mujer encuentra su determinación sustancial en la familia”. Hegel es directo: “las mujeres pueden por supuesto ser ‘cultas’ [*gebildet*], pero no están hechas para las ciencias más elevadas [*die höheren Wissenschaften*], para la filosofía, y para ciertas producciones del arte que exigen lo universal” (1975, pp. 212-13). Esto ya estaba en el proyecto de *Enciclopedia* de Novalis (1795-1800): “¿Son las plantas quizás las muchachas y los animales los muchachos de la naturaleza?” (1976, p. 256). La división actividad (varón) y pasividad (mujer) la encontramos también en Rousseau (1983, pp. 500; 516) y Kant (1991, p. 259 y 2005, pp. 49; 51-52).

en cuestión. Es más, Fichte y Hegel exigen a cada ciudadano el *deber* de hacer pública (frente a toda la comunidad) cuál es su fuente de sustento:

El contrato de propiedad comprende en sí las acciones siguientes: Todos muestran a todos de qué se proponen vivir. Esta proposición vale sin excepción. Quien no sabe indicarlo no puede ser un ciudadano del Estado. [...] Cada uno debe indicar *expresamente* su trabajo, y, por tanto, nadie se convierte en ‘ciudadano’ en general, sino que cuando se entra en el Estado se entra ya al mismo tiempo *en una cierta clase* de ciudadanos. (Fichte, 1994, p. 276)

De este modo, los ciudadanos trabajadores quedan encuadrados según Fichte dentro de un esquema o diagrama de poder que los divide o bien en “productores” (agricultores, mineros, cazadores, pescadores, etc.), o bien en “artesanos”, o bien en “comerciantes”. Y dentro de los artesanos, están los *operarii* (trabajadores asalariados o jornaleros, que no poseen la propiedad de los medios de producción) y los *opifices* (los maestros artesanos, propietarios y pagadores de trabajo asalariado). Respecto de unos y de otros, Fichte dice: “A los primeros el Estado debe garantizarles el trabajo; a los segundos el consumo de sus mercancías” (1994, p. 293). Pero con ello Fichte supone como natural el hecho económico y social de que los productores y artesanos producen no con vistas *al consumo directo*, sino con vistas *al intercambio en el Mercado* (con el ‘dinero’ como equivalente general y con el ‘contrato’ como esquema jurídico de intercambio); Fichte presupone, por lo tanto, la organización social patriarcal capitalista. Kant ya lo había dicho antes, en 1793: “el doméstico, el dependiente de comercio, el jornalero, incluso el peluquero, son meramente *operarii*, no *artifices* (en el sentido más amplio de la palabra), y no son miembros del Estado, por lo que no están calificados para ser ciudadanos” (2005, p. 51).

Asimismo, Hegel dice que los individuos deben “limitarse de manera *exclusiva* a una de las esferas particulares de la necesidad”; es decir, hay-que (*soll*) elegir *una* profesión, y esa profesión depende de la posición social en la que uno se encuentra, es decir, del estamento o clase (y antes que nada, de la posición sexo-genérica, que actúa como asignación y distribución primaria). Así, “uno se convierte por *su* propia determinación y por medio de *su* propia actividad, diligencia y habilidad en miembro de uno de los momentos de la sociedad civil”. En otros términos, “el hombre debe ser *algo*”, es decir, “debe pertenecer a una clase”, dado que “un hombre ‘sin clase’ es una mera persona privada y no está en una universalidad real” (1975, pp. 246-47). Estas ideas son típicas de la época: en su intervención durante la polémica sobre la ‘Ilustración’ Mendelssohn había dicho en 1784 que “la posición social y la profesión determinan en la vida burguesa derecho y deberes para cada uno de los miembros, y conforme a ellos se exigen diferentes habilidades y destrezas, tendencias, instintos, diferentes costumbres sociales, hábitos, cultura y lustre” (1989, p. 13). En el fondo, el Estado es para todos los ilustrados e idealistas la única forma de organización racional que permitiría un *equilibrio armónico* entre las distintas clases de funcionarios/propietarios, distribuidos jerárquicamente (y con distintos derechos, prerrogativas y privilegios); así lo dice la *Enciclopedia*:

Un Estado es feliz y su soberano es poderoso cuando todos los grupos del Estado se dan recíprocamente la mano. Para producir tan positivo efecto los jefes de la sociedad política están interesados en mantener entre las distintas clases de ciudadanos un *justo equilibrio* que impida a cada uno invadir el terreno de los demás. (Diderot y D’Alambert, 1998, p. 184)

Que nadie (especialmente las mujeres) traspase ni la propiedad privada ajena, ni tampoco traspase los límites de su esfera específica de saber-poder: ése es el rol equilibrista y negociador

del Estado/Soberano como ‘empresa social’.²⁶ Trabajo y posición social se co-determinan mutuamente (hay que volverse predecible y confiable: no se debe mutar de actividad o profesión, no se debe errar ni vagabundear, si no se quiere poner en riesgo la estructura estamental misma de la sociedad); pero ambos, trabajo y posición, encuentran su verdadera justificación en ‘el sexo’ y en el ‘carácter’ de las personas. De hecho, en su *Antropología en sentido pragmático* (1796-98) Kant sostiene que el carácter de las personas se define según su ‘sexo’. Y todavía más: para los filósofos varones: mujer = sexo.²⁷ Ya en 1735, y de la mano del barón de Montesquieu, esta filosofía jurídico-contractual —que reinyecta sistemáticamente el modelo de la relación fiduciaria (*do ut des*) en todas las relaciones y prácticas sociales— emplaza la siguiente mistificación romantizante en torno al trabajo, como asignador social:

Un hombre no es ‘pobre’ porque no tiene nada, sino porque *no trabaja*. El que no tiene ningún bien, pero trabaja, vive con tanta holgura como el que tiene cien escudos de renta sin trabajar. El que no tiene nada, pero tiene un oficio, no es más pobre que el que tiene diez arpentés de tierra propios y debe trabajarlos para subsistir. El artesano que ha dado a sus hijos su arte como herencia les ha dejado un bien que se ha multiplicado en proporción a su número; no ocurre lo mismo con el que tiene diez arpentés de tierra para vivir y los reparte entre sus hijos. (2000, p. 299)

Difuminar tanto la división disimétrica y jerárquica de los trabajos (productivos y reproductivos) como la división disimétrica y jerárquica de la sociedad y de las propiedades, como asimismo la división disimétrica y jerárquica entre las distintas formas de subjetivación sexo-genérica: he aquí el *quid* de la concepción jurídico-contractual del sujeto, del poder, de la sexualidad, y del deseo. Recordemos una vez más a Foucault, cuando nos dice que lo típico de una cultura “que ha estado marcada por el patriarcado y la monogamia” (2020, p. 33) es producir (y reducir) al *sujeto de deseo* como *sujeto de derecho* (2019, pp. 360-75). Que “el trabajo dignifica” —y que incluso hay ciertos trabajos que se hacen “por amor” (o “por instinto materno”)— es un dogma filosófico-político de primer orden para todos los filósofos; pero para éstos no sólo dignifica, sino que *identifica* y *posiciona*: produce una forma de la subjetivación, a la vez que impone un sentido del deber (para con uno mismo, y para con los demás) y un sentido de la ley.

Todo el mundo debe obedecer y trabajar, y todo el mundo debe pagar impuestos (ceder su ‘cuota parte’ a la empresa social del Estado); pero cada uno en y desde su rincón, en y desde su propio cuadrado profesional, estatutario y estamental (en su esfera social y profesional exclusiva y excluyente); lxs niñxs son entrenadxs al respecto desde temprano: “Lado a lado cada uno en su cuadrado”. En efecto, para los filósofos los impuestos que los ‘accionistas’ particulares pagan (tributan) al Estado constituyen una parte del *sacrificio* (renuncia) de su propiedad individual que

²⁶ De allí que Catherine MacKinnon plantea que el punto de vista del Estado es *siempre* el punto de vista del Macho, aún cuando se agreguen axiomas más progresistas y aggiornados: “El modo en que el punto de vista masculino interpreta una experiencia es el mismo modo de interpretarla de la política estatal. Una vez tras otra, el Estado protege el poder masculino encarnando y garantizando el *control* masculino sobre la mujer en todos los ámbitos, amortiguando, *dando derechos*, apareciendo “de jure” para prohibir sus excesos cuando es preciso para su *normalización*. Las relaciones *de jure* estabilizan las relaciones *de facto*” (1995, p. 299).

²⁷ “El mando otorgado al marido sobre la mujer implica *doble sentido* y *doble mando*: el literal (del poder marital), y otro moral, que se refiere al del alma sobre el cuerpo, al de la razón sobre la concupiscencia (a la que la Santa Escritura denomina casi siempre como ‘Mujer’)” (Bodin, 1985, p. 20). La entrada *Sexe* de la Enciclopedia francesa dice: “Sexo”, absolutamente hablando, o más bien ‘el bello sexo’, es el epíteto que se le da a la mujer” (*Le ‘sexe’, absolument parlant, ou plutôt le ‘beau-sexe’, est l’épithète qu’on donne aux femmes*) (1780, p. 954) (La traducción es nuestra). Para una crítica a este sentido común: cf. Puleo (1995, p. 35), Rowbotham (1980, pp. 15-16) y Michelet (1987, p. 128).

cada uno cede al Todo (*do ut des*), con el fin de que todos puedan disfrutar de una posesión segura y pacífica de las ventajas que no habrían adquirido de no ser por la existencia misma de la sociedad; así es tanto para la *Enciclopedia* (Diderot y D'Alambert, 1998, p. 166) como para Fichte (1994, pp. 269; 298; 339) y Hegel (1975, pp. 228-29); y así era ya para Sieyès.

3. EL 'CONTRATO' COMO FICTIO JURIS (FICCIÓN JURÍDICA) QUE REPRODUCE LA CARENCIA Y LA DEPOTENCIACIÓN HUMANAS

«Entre vosotros reina una gran hipocresía: los que *mandan* fingen hipócritamente tener las virtudes de los que *obedecen*» (Nietzsche, año 1883).

Lo que nunca se preguntan los filósofos modernos (y muchos filósofos contemporáneos) es si el flujo de dinero que los ciudadanos-trabajadores (o productores sociales) sacan de los bolsillos para pagar los 'impuestos' (o para consumir cualquier mercancía/servicio ofrecido en el mercado) es *el mismo tipo* de flujo de dinero que saca de su bolsillo el comprador de fuerza de trabajo (asalariada), el propietario de los medios de producción, circulación, distribución y consumo. Ambos *gastan* dinero: ambos realizan operaciones de compra y venta; pero ¿se trata efectivamente del mismo flujo de dinero? Por ejemplo: un billete de \$100, ¿es realmente *el mismo* billete de \$100, independientemente de si se halla en las manos de uno o del otro? Otro ejemplo: ¿el billete de \$100 *que pasa* de la mano del varón prostituyente a la mano de la mujer prostituida permanece siempre idéntico a sí mismo en cuanto a su signo de potencia? ¿O acaso ambos flujos de dinero albergan *signos de potencia* distintos? En otras palabras: ¿*qué puede hacer* (cuál es el signo de potencia) un jefe/patrón con cien pesos (ya sea un patrón estatal, ya sea un patrón capitalista), y *qué puede hacer* (cuál es el signo de potencia) un asalariado con cien pesos?; y análogamente: ¿*qué puede hacer* (cuál es el signo de potencia) un varón prostituyente con cien pesos (ya sea un varón proletario, ya sea un varón empresario), y *qué puede hacer* (cuál es el signo de potencia) una mujer prostituida con cien pesos? El mismo billete de cien pesos, ¿*puede lo mismo* estando en una u otra mano?

Estas preguntas tienden a cuestionar al "buen sentido común" que rodea a toda la metafísica y a toda la mística del 'dinero', que actualmente sigue en curso, pero que se encuentra establecida desde hace milenios (ése buen sentido común que nos hace creer que el dinero, el capital, y el contrato *no tienen sexo/género* sino que son puros equivalentes generales abstractos, puras formas de universalidad); y tienden a cuestionarla porque colocan al análisis filosófico-político no en la perspectiva de un análisis *de las esencias*, sino en la perspectiva de un análisis (genealógico y esquizo-analítico) *de las fuerzas/potencias y de las relaciones de fuerza/potencia* (relaciones de poder).

Ahora bien, si resultara que el análisis nos arrojase la conclusión de que el dinero no es el mismo dinero (no tiene el mismo signo de potencia) cuando *pasa* de una mano a la otra..., entonces en ese caso se nos impone la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que nos brindaba *la apariencia* de que se trataba de signos de potencia idénticos? ¿Qué es lo que hace posible que el sentido común redundante y dominante tome como una verdad clara y distinta que "cien pesos son cien pesos, sin importar en el bolsillo *de quién se guarde*"?

En rigor, ocurre que en nuestras sociedades patriarcales estatales y capitalistas (irremediabilmente falocráticas y sexistas) todos los flujos, incluidos los flujos de dinero (pero principalmente los flujos de mujeres, trans, travestis, intersex), son *capturados* e *integrados* por una máquina de codificación/axiomatización de carácter y forma *jurídico-contractual*; esto es lo que hemos venido estudiando hasta aquí. Ahora bien, ocurre que en nuestras sociedades hay un instrumento que oficia de dispositivo de captura fundamental: el ‘contrato’ (supuestamente) libre y consentido.

Todos los filósofos modernos admiten (acríticamente) aquello que Marx criticaba de modo desmistificante, a saber, admiten sin reservas que, junto con el trabajo, “los impuestos son la base económica de la máquina de Gobierno”; pero al admitir que el ‘impuesto’ es lo que sostiene económicamente al gobierno estatal, inadvertidamente (o no) “presuponen las diferentes fuentes de ‘ingresos’ (venidas de las diferentes ‘clases’ sociales), es decir, *presuponen* la sociedad capitalista” (s/f., p. 27). El impuesto, junto con la mística de un dinero ‘indiferencial’, sostienen al Gobierno y al Estado; pero ¿con qué pagan los ciudadanos trabajadores sus ‘impuestos’? Con el ‘salario’ que consiguen yendo a trabajar. Pero hete aquí que, como todo el mundo sabe, la sociedad estatal está organizada en función de una meticulosa *división* (vertical, disimétrica y jerárquica) de todos los trabajos (productivos y reproductivos); de allí, las distintas escalas salariales, los distintos convenios de trabajo, las distintas prestaciones de salud, y las distintas posibilidades de “movilidad social ascendente” (*american dream*), es decir, de acceso a tales o cuales beneficios y privilegios. Por lo tanto, el impuesto *supone* (contiene) a la sociedad de clases (la sociedad capitalista). Marx insiste con esta desmistificación a lo largo de su vida.²⁸

Así, vemos que el impuesto como tal no explica nada, sino que él mismo debe ser explicado. Lo mismo ocurre con el contrato social (*Staatsvertrage*), que *produce* al ser humano como un ‘sujeto de derechos’, y con el contrato laboral (*Arbeitsvertrage*), que *produce* al trabajo (*Arbeit*) como ‘trabajo asalariado’ (*Lohnarbeit*): ellos son los deben ser explicados, elucidados, analizados, politizados; es su génesis la que debe ser elucidada (en orden a mostrar su historicidad, su contingencia, su ascendencia falométrica y patriarcal).

Sospecha: ¿Y si resultara que estos conceptos de ‘trabajo’, ‘impuesto’, y ‘contrato consentido’ no constituyesen sino formas místicas y metafísico-políticas de plantear y de explicarnos los problemas humanos más fundamentales (o sea, los problemas relativos al poder),

²⁸ Marx (1989, p. 379): “Los ‘impuestos’ son el pecho materno en que se amamanta el Gobierno. El Gobierno son los instrumentos de la *represión*, son los órganos de la *autoridad*, es el *Ejército*, es la *Policía*, son los *funcionarios*, los *jueces*, los *ministros*, son los *sacerdotes*. [...] Los ‘impuestos’ son la quinta divinidad, junto con la propiedad, la familia, el orden, y la religión”. Años después: “Como la ‘Deuda Pública’ tiene su respaldo en los ingresos del Estado, el moderno ‘sistema impositivo’ se convirtió en el *complemento* requerido necesariamente por el sistema de los ‘empréstitos públicos’. Los préstamos permiten que el Gobierno suprague gastos extraordinarios (sin que el contribuyente lo note de inmediato), pero exigen, de ahí en adelante, que los ‘impuestos’ aumenten. A su vez, la suba de los impuestos provocada por la acumulación de deudas contraídas sucesivamente, obliga al Gobierno a recurrir siempre a nuevos empréstitos para cubrir los nuevos gastos extraordinarios. El ‘sistema fiscal’ moderno, cuyo puntal está constituido por los *impuestos sobre los medios de subsistencia más imprescindibles* (y, en consecuencia, por el encarecimiento de los mismos), lleva en sí, por tanto, el germen de su progresión automática. La sobrecarga de impuestos no es, pues, un “incidente”, sino antes bien, un principio, [y funciona] como el mejor sistema *para hacer del asalariado un individuo sumiso, frugal, industrial y... abrumado de trabajo*” (DK, T1.V3., p. 945). Pero, en rigor, hay que decir que los impuestos no suponen solamente la existencia de la sociedad capitalista de clases, sino que suponen la existencia de la sociedad patriarcal (sociedad patriarcal que, desde hace siglos, engendró al capitalismo).

y principalmente, los relativos a las *relaciones sociales* de “intercambio” entre seres humanos? Por otro lado, ¿no hay que decir lo mismo de los distintos tipos de “contrato sexual” (e incluso de todo aquello que conforma lo que Sheila Jeffreys llama “la industria de la vagina” [*The industrial vagina*])?²⁹ También son ellos los que deben ser explicados, en vez de ser colocados de antemano como supuestos.

Y bien, eso fue efectivamente lo que hicieron autoras feministas como Carol Pateman o Monique Wittig, pero también autores como Foucault, Deleuze y Guattari. En *El contrato sexual* (1988) Carol Pateman caracteriza al contrato directamente como una “ficción política” hecha para asegurar las relaciones existentes de dominación,³⁰ al mismo tiempo en que Monique Wittig —en “A propósito del contrato social” (1989)— lo define como un fetiche:

El problema con el que me enfrento cuando trato de definir el ‘contrato social’ es del mismo tipo que el problema que tengo cuando trato de definir qué es la hetero-sexualidad. Me encuentro ante un objeto no existente, un *fetiché*, una forma ideológica que no se puede asir en su realidad, *salvo en sus efectos*. (2006, p. 67)

En el seno de la sociedad falocrática y patriarcal moderna, es decir, en el seno de la nueva sociedad estatal instituida por los verdaderos y buenos hermanos y amigos de la Ley y de los contratos —en oposición a los “falsos hermanos y amigos del pueblo” (*die falschen Brüder und Freunde*) (Hegel, 1975, pp. 19; 287)—,³¹ las mujeres están para circular y fluir *hacia los varones/masculinidades*, en un régimen de supuestos intercambios fiduciarios (*do ut des, facio ut facias, do ut facias, facias ut do*); sus movimientos y acciones posibles están capturadas entre el *dar* y el *hacer*.

Y bien, ocurre que a partir de un momento dado el Patriarcado (cuya existencia es milenaria)³² se puso a celebrar “contratos” (sociales, conyugales, sexuales, etc.): ésta fue la nueva

²⁹ “La vagina se convierte en el centro de un negocio organizado a escala industrial. [...] La industria del sexo no produce ganancias simplemente para los burdeles y los dueños de clubes de *strippers* y novedosas y respetables empresas de pornografía. Muchos actores se benefician económicamente, lo cual ayuda a *afianzar* la prostitución *dentro* de las economías nacionales (Poulin, 2005). Los hoteles y las aerolíneas se benefician con el turismo sexual y el turismo sexual de negocios. A los taxistas que llevan a los clientes a los prostíbulos y a los clubes de *strip-tease*, la industria del sexo les da una propina. Entre otros beneficiarios, está incluido el personal de seguridad y la gerencia de los clubes de *strip-tease*. Se suman las empresas que publicitan bebidas alcohólicas que se consumen en los clubes. [...] La *globalización* de la industria del sexo implica que los cuerpos femeninos ya no están confinados en los límites de la nación. [...] Las compañías de tarjetas de crédito están involucradas en la industria del porno porque son la forma más usada para pagar” (Jeffreys, 2011, pp. 16-18; 95).

³⁰ “Los capitalistas pueden explotar a los trabajadores y los esposos a las esposas *porque* los trabajadores y las esposas se constituyen en subordinados *a través del contrato* de empleo y del de matrimonio. El genio de los teóricos del contrato ha sido presentar ambos, el contrato original y los contratos reales como ejemplificando y asegurando la libertad del individuo. Pero, en la teoría del contrato, la libertad universal es siempre una hipótesis, una historia, *una ficción política*. El contrato siempre genera el derecho político *en forma de relaciones de dominación y de subordinación*” (Pateman, 1995, pp. 18; 29).

³¹ Para Sieyès, los verdaderos amigos del pueblo (*les amis du peuple*) son aquellos que se enfrentan contra “la triple aristocracia de Iglesia, Espada y Toga” (*triple aristocratie d’Eglise, d’Épée et de Robe*), que ha reducido a la Nación (al Estado) a una mera “asamblea clérigo-nobiliar-judicial” (*une assemblée cléric-nobili-judicielle*) (1991, pp. 157-59).

³² Precisemos qué entendemos por ‘Patriarcado’ en el marco del presente trabajo. Heidi Hartmann definió (en 1975) al ‘Patriarcado’ como un modo de organización regido por “una organización jerárquica” según la cual “determinadas personas ocupan determinados puestos”; dicha organización de relaciones y de posiciones disimétricas y jerárquicas se sostiene sobre una *base material* muy específica: “el patriarcado es un conjunto de relaciones sociales que tiene una base material”, a saber, “el control del varón sobre la ‘fuerza de trabajo’ de la mujer” (incluida su capacidad reproductiva).

manera moderna (y contemporánea) de modular en el plano *jurídico* (y dentro de un sistema o esquema de ‘estado de derecho’)³³ un diagrama falocrático-patriarcal de relaciones de poder ya existente *de facto*; y los filósofos y juristas modernos funcionaron como promotores y apuntaladores de este proceso.³⁴ Por eso Carol Pateman remonta las críticas contra la forma patriarcal del Derecho hacia fines del siglo XVII: “Desde fines del siglo XVII las feministas han advertido que casi todos los teóricos políticos, de hecho, han sostenido explícita o tácitamente el Derecho *patriarcal*” (1995, p. 31).

Del otro lado, yendo a contra-corriente de toda la tradición filosófica heredada de la modernidad, y haciendo una crítica radical a la filosofía política y jurídica moderna y contemporánea (montando una “*contra-philosophie*” o “*science nomade*”) (Guattari y Deleuze, 1980, p. 448), Deleuze decía en 1967 que “en la sociedad patriarcal, la mujer es considerada como el ‘objeto’ de una *relación contractual*, [que] es un tipo de relación de cultura artificial, apolínea y viril” (1969, p. 82). Y ya antes, en 1961, había dicho que:

comúnmente el ‘contrato’ tiene una función que depende estrechamente de las sociedades patriarcales: está hecho para expresar e incluso *justificar* lo que hay de no-material, de “espiritual” o de instituido *en las relaciones de autoridad y de asociación* [*dans les relations d’autorité et d’association*] tales como se establecen (incluida la relación entre padre e hijo). [Y] cuando la mujer

Control del trabajo. Control del sexo y la sexualidad (y del deseo). Control del status, de la posición, y del movimiento actual y posible (control del horizonte de posibles). Este sistema de normalización y control logra sostenerse precisamente instituyendo “unas relaciones jerárquicas y una solidaridad *entre los varones* que les permiten dominar a las mujeres” (múltiples relaciones de poder constituyen una red de alianzas hecha *a la vez* de competencias y de complicidades masculinas y masculinizantes, es decir, andromórficas y falométricas). Según Hartmann, esta dominación y control logra efectuarse gracias a una larga serie de *relaciones* y de *instituciones* sociales (estatales y capitalistas) que justifican, apuntalan, y reproducen al propio sistema: el matrimonio, la crianza, el trabajo doméstico (reproductivo), la dependencia de la mujer con respecto al varón (“impuesta por los dispositivos del mercado de trabajo”), así como “su dependencia con respecto al Estado”, además de otras instituciones, como “clubs/deportes, Sindicatos, profesiones, Universidades, Iglesias, Corporaciones y Ejército” (1996, pp. 9; 13-14; 23-24). En los mismos años, Gerda Lerner nos decía en *La creación del Patriarcado* que la dominación (y la alienación) ‘sexual’ existe *desde mucho antes* que la dominación ‘de clase’: “La apropiación (por parte de los varones) de la capacidad sexual y reproductiva de las mujeres ocurrió *antes* que la formación de la propiedad privada y de la sociedad de clases», y que por lo tanto, “la *subordinación sexual* de las mujeres quedó institucionalizada en los primeros *códigos jurídicos*, y el poder totalitario *del Estado* la impuso”; razón por la cual “la separación entre mujeres ‘respectables’ (ligadas a un varón) y ‘no respectables’ (no ligadas a un varón o totalmente libres) *está institucionalizada en las Leyes*” (1990, pp. 25-26). En 1973 Sheila Rowbotham había planteado también que en el patriarcado “el poder de los varones (como sexo) de disponer de las mujeres (especialmente dentro de la familia) no ha tenido una relación simple y directa con la explotación ‘de clase’», precisamente porque “la subordinación de la mujer ha sido *sexual*, además de política” (1980, pp. 7; 21). Y finalmente, Félix Guattari sostiene lo mismo en 1979: “La opresión *sexual* comenzó *mucho antes* que la ‘lucha de clases’, y está en el origen de la división social del trabajo, de la constitución de las primeras máquinas de poder” (2013, p. 131). Conclusión: si bien el Estado y el Capital son hijos siameses (productos históricos) de un Patriarcado milenario, la dominación sexual no se reduce ni se deja explicar únicamente *ni* por la dominación política “de clase” (el Estado, la burguesía) *ni* por la dominación económica (el capitalismo); de modo que el patriarcado puede existir también (y así ha ocurrido) en sociedades *sin* un Estado y *sin* un modo de producción capitalista (v. gr. durante los imperios incaico y azteca, pero también bajo el socialismo, el comunismo, o el anarquismo).

³³ En la tercera parte de su *Tratado de la Naturaleza Humana* (del año 1740) Hume llama ‘esquema’ al sistema total de relaciones existente: “No es cada acto particular de justicia lo que resulta beneficioso para la sociedad, sino el esquema o sistema total! (*every particular act of justice is not beneficial to society, but the whole scheme or system*) (1984, p. 826).

³⁴ Que este diagrama falocrático patriarcal es *a la vez* prostituyente, nos lo muestran Arlette Farge y Foucault (2014, pp. 6; 21; 133-134; 293), así como también Sara Matthews Grieco, Natalie Zemon Davis y Arlette Farge (Perrot/Duby, 1993, pp. 76; 382-384); y finalmente: Arlette Farge (1994, pp. 154; 294; 177-78; 182). Por su parte, Foucault siempre denunció a la situación de prostitución como un ‘ilegalismo’ cuya *función* es sostener al sistema de poderes (estatales y privados) ya establecidos: cf. Foucault (2001, pp. 284-285); (2012, pp. 200-201; 58-57); (1996c, p. 65).

entra en un ‘contrato’, es *viniendo hacia los varones, es reconociendo su dependencia en el seno de la sociedad patriarcal [en reconnaissant sa dépendance au sein de la société patriarcale]*. (2016, p. 185)

Años después, en 1980, Guattari y Deleuze —al igual que Carol Pateman y Monique Wittig— definen al ‘contrato’ como un mecanismo de poder que instaura y re-produce una perversión extrema (*extrême perversion du contrat*), porque consigue que el sujeto se encadene a sí mismo (*se lier lui-même*), logrando así que la sujeción y la dominación ocurran, también, entre sí mismo y sí mismo (*entre soi et soi*), y en virtud de una máquina de integración jurídica (*intégration juridique*) de tipo contractual: “el ‘contrato’ es una expresión *jurídica* cuyo resultado es la *sujeción*” (Guattari y Deleuze, 2012, pp. 575; 435). La fórmula es contrato = sujeción (servidumbre voluntaria); pero se trata de una *sujeción que subjetiva*, que produce subjetivación, pues las supuestas “facultades” o potencias del sujeto no son sino un calco de las facultades o poderes del Estado³⁵ (y el Estado, a su vez, instituye las facultades masculinas y viriles como activas y universales por oposición a las facultades femeninas, consideradas y tipificadas como pasivas y ancladas en la particularidad).

El ‘contrato’ supuestamente consentido —con el que se codifican y axiomatizan todos los *intercambios* de flujos fragmentados y privatizados (flujos de trabajo, de personas, de sexos y sexualidades, de órganos, de secreciones de órganos, de niñxs, de animales, etcéteras)—³⁶ nos entrapa en un régimen de “servidumbre voluntaria”, donde “voluntaria” no significa que dicha servidumbre sea *querida y buscada*; antes bien, la servidumbre voluntaria es como un oxímoron con el que se describe una doble sujeción: sujeción jurídico-social (*l’assujettissement social*) y esclavitud maquínica, diagramática, inconsciente, deseante o libidinal (*l’asservissement machinique*).³⁷ El llamado contrato consentido es sin dudas un instrumento o tecnología *de poder*

³⁵ Esto es precisamente lo que afirma Schlegel en su *Ensayo sobre el concepto de Republicanismo* (1796): “Las partes integrantes del ‘poder político’ se comportan entre sí respecto al conjunto como se comportan las diversas partes integrantes de la ‘facultad cognoscitiva’ entre sí y en relación al conjunto. El poder *constitutivo* corresponde a la ‘razón’, el *legislativo* al ‘entendimiento’, el *judicial* al ‘juicio’ y el *ejecutivo* al ‘sentido’, a la capacidad de visión” (1983, p. 45). Cf. asimismo, Guattari y Deleuze (2012, pp. 381; 374): “En la filosofía llamada ‘moderna’ y en el Estado llamado ‘moderno’ o racional, todo gira alrededor del *legislador* y del *sujeto*. [...] ‘Obedeced siempre, pues, cuanto más obedecáis más dueño seréis, puesto que sólo obedeceréis a la razón pura, es decir, a vosotros mismos’. Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de *bendecir los poderes establecidos* y de *calcar* su ‘doctrina de las facultades’ de los órganos de poder de Estado. El ‘sentido común’, la unidad de todas las facultades (como centro del *Cogito*), es el consenso de Estado llevado al absoluto. Esa fue particularmente la gran operación de la ‘crítica’ kantiana, asumida y desarrollada por el hegelianismo. Kant no ha cesado de criticar los ‘malos usos’ *para mejor bendecir* la ‘función’. No debe, pues, extrañarnos que el filósofo haya devenido ‘profesor público’ o ‘funcionario de Estado’. Todo está regulado a partir del momento en que la forma-Estado inspira una ‘imagen del pensamiento’. [...] La respuesta del Estado es *dirigir* las obras: *introducir* en todas las divisiones del trabajo la distinción suprema de lo ‘intelectual’ y lo ‘manual’, de lo ‘teórico’ y lo ‘práctico’, copiada de la diferencia ‘gobernantes/gobernados’”.

³⁶ “Nuestras sociedades modernas han procedido a una vasta *privatización de los órganos*, que corresponde a la descodificación de los flujos que se han vuelto *abstractos*”. Si seguimos a María Mies, lo que llaman “alquiler de vientres” o “subrogación de vientres” es (junto con la prostitución) el resultado de la fragmentación y privatización de los órganos, operada por nuestra sociedad andromórfica, familiarista, edípica, y falocrática (Guattari y Deleuze, 1995, p. 148).

³⁷ Con ironía y humor negro, Guattari y Deleuze nos decían: “Nosotros tenemos el privilegio de soportar, a través de las mismas cosas y de los mismos acontecimientos, *las dos operaciones a la vez [les deux opérations à la fois]*. Sujeción y esclavitud [*Assujettissement et asservissement*], más que dos estadios, forman *dos polos co-existentes [deux pôles co-existants]*” (2012, pp. 461-465). Cf. asimismo, Guattari (2004, pp. 107; 96): “La servidumbre maquínica [*asservissement machinique*] no coincide con el sometimiento social. Mientras que el sometimiento social involucra a ‘personas’ globales, a ‘representaciones’ subjetivas fácilmente manipulables, la servidumbre maquínica *organiza elementos infra-personales*

—en términos de sujeción, dominación, disciplinamiento, integración y control— muy conveniente y funcional para el sistema patriarcal, porque instituye *de jure* y bajo una supuesta ‘forma de universalidad’ toda una serie de violencias, injusticias y desigualdades (verticalidades, disimetrías, jerarquías, autoridades) existentes *de facto*, hace pasar por “jurídicas” unas formas de dominación, sujeción, subordinación, gobierno que desde el vamos son *extra-jurídicas* (eso que Foucault llama “ilegalismos”):

En realidad me parece que el «Derecho» (que diferencia ‘lo permitido’ y ‘lo prohibido’) no es de hecho más que un instrumento de poder en definitiva bastante inadecuado y bastante irreal y abstracto. En concreto, que *las relaciones de poder* son mucho más complejas, y lo que traté de analizar es precisamente todo lo *extra-jurídico*, todas las coacciones extra-jurídicas que pesan sobre los ‘individuos’ y que *atravesan el cuerpo social*. (Foucault, 2012, p. 41)

Con el ‘contrato social’ que sostiene al Estado ocurre lo mismo que con el ‘contrato laboral’ que sostiene al Capital, y con el ‘contrato sexual’ que sostiene tanto a la familia conyugalizada como al sistema prostituyente:³⁸ se trata de *capturas* (literalmente trampas para cazar)³⁹ jurídico-civiles y maquínicas que viralizan un esquema o diagrama fundado en relaciones “de intercambio” fiduciario (*do ut des*); diagrama de poder con el cual se encubre una desigualdad material (social y sexual) de base, porque al *codificar* una relación social con un instrumento jurídico-contractual patriarcal (formal y abstracto) se acaba encubriendo u opacando una disimetría de poder y una desigualdad en la dinámica de los *flujos reales* (se encubre la relación de falo-poder pre-establecida).

Dicho sea de paso, se suele sostener que Foucault “omitió” hablar de la caza de brujas,⁴⁰ cuando sin embargo Foucault denunció al ‘contrato’ y a la relación jurídica como la nueva arma estratégica con la cual el Estado y la Iglesia procedieron a cazar, torturar, y quemar a las brujas (y

e infra-sociales, en función de una economía molecular del deseo mucho más difícil de ‘mantener’ en el seno de relaciones sociales estratificadas. [...] Es así como logra articular entidades a primera vista radicalmente *heterogéneas* en el seno de *un mismo sistema general* de ‘inscripción’ y de puesta en equivalencia: bienes materiales y económicos, actividades humanas individuales y colectivas y procesos técnicos industriales y científicos. [...] Extrae de cada uno de ellos *un único y mismo plus-valor maquínico*, o valor de explotación maquínica. [...] El capitalismo pretende apoderarse *de las cargas de deseo* producidas por la especie humana. Se instala en el corazón de los individuos a través del cauce indirecto de la servidumbre maquínica”.

³⁸ Katherine MacKinnon nos decía a propósito de esto que “no podemos hablar de ‘producción’ sin señalar que la división sexual, al igual que el acoso sexual y la prostitución (y las tareas domésticas), *sostienen y constituyen* el ‘mercado laboral’ (2014, p. 97). En 1978 Colette Guillaumin planteaba que “las mujeres *son intimadas* a encontrar un empleo de esposa (de mujer), es decir, de vender-se (y no de vender su sola ‘fuerza de trabajo’), para poder vivir y hacer vivir a sus hijos”. Y además, nos decía que las instituciones sociales existentes “constituyen una actualización del *sexaje*”, es decir, de “la apropiación material de la clase de las mujeres por parte de la clase de los varones”, y que “los medios utilizados para la apropiación de la clase de las mujeres [son:] (a) el mercado de trabajo; (b) el confinamiento en el espacio; (c) la demostración de fuerza; (d) la obligación sexual y (e) el arsenal jurídico y el derecho consuetudinario” (2005, pp. 46-47; 44).

³⁹ “Supongamos que definimos al aparato de Estado como un aparato de captura; vemos que funciona como una trampa, en el sentido en que se habla de una trampa para cazar. [...] El aparato de Estado es un aparato de captura: captura a los seres humanos. [...] El Estado ha tenido Policías y carceleros mucho antes de haber tenido y de haberse apropiado de la máquina de guerra bajo la forma de una ‘institución militar’. Ha procedido, ante todo, con policías y carceleros. ¿De dónde provenía tal poder? ¿Qué es esta *captura civil* que no se hace a través de las armas?” (Deleuze, 2017, pp. 43; 47; 49).

⁴⁰ Cf. Scasserra (2018 y 2021) y Federici (2009, pp. 16; 191-192).

encerrar a las posesas).⁴¹ En efecto, Foucault estudia cómo la caza de brujas *se justificó* con las armas jurídicas del derecho estatal y eclesiástico: el Derecho servía para demostrar que la bruja era culpable y punible *porque* celebraba un contrato/pacto *voluntariamente consentido* con el Diabolo (contrato que incluye fornicación, magia, y conductas sexuales diabólicas que rayan lo criminal).⁴² Así, en la racionalidad, en la imaginación y en la fantasía de los inquisidores varones la bruja debía *retribuir* al Diabolo con su libre e irrestricta disposición sexual. El *paranoico* pensamiento jurídico patriarcal se representaba toda la escena de la siguiente manera: Satanás otorgaba a la Bruja un poder inusitado, pero como contraprestación fiduciaria la bruja accedía (por voluntad y por goce propio) a entregársele sexualmente (*possession sexuelle*); este es el clarísimo *do ut des* que el Diabolo (vuelto una especie de Marido-Proxenetá) propondría, o más bien, extorsionaría, a las brujas.⁴³ Por contra, Foucault muestra que el tipo de consentimiento que se les arrancaba y extorsionaba a las posesas era de tipo diferente (a diferencia de la relación Diabolo-Bruja, en la relación Diabolo-Poseasa los poderes no suponían la existencia de una posesión sexual: “*Pas de possession sexuelle: simplement cette insidieuse pénétration dans le corps de sensations étranges*”).⁴⁴

⁴¹ Cf. *Les déviations religieuses et le savoir médical* (1994a, T1, pp. 624-635). Además, está el texto de 1969 titulado *Médécins, juges et sorcières au XVII^e siècle* (1994a, T1, pp. 753-766). Durante el curso de 1969 que imparte en la flamante Vincennes, titulado *El discurso de la sexualidad*, vuelve sobre el tema (2020, p. 217). En 1975 le dedica un amplio desarrollo en su curso del Collège de France titulado *Los Anormales*: la clase 9 está dedicada a la caza de brujas y al encierro de las posesas, y en la clase 3 nos recuerda que lxs llamadxs “hermafroditas” (intersexualidad) eran acusadxs de monstruosidad y de pacto satánico, torturadxs (obligadxs a confesar su supuesta culpabilidad) y enviadxs a la hoguera (2000b). En 1976 retoma el mismo tema en dos textos: *L’extension sociale de la norme* (1994a, T3, pp. 74-79) y *Sorcellerie et folie* (1994a, T3, pp. 89-92). Finalmente, en 1978 lo menciona más bien al pasar, en el texto *Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les “structures du pouvoir”* (1994a, T3, pp. 669-978), donde resalta la orientación «machista» de la Iglesia, recordando que en el siglo XV los «sodomites» eran quemados en la hoguera como las «lesbianes» (la acusación de lesbianismo era pie para la acusación de brujería).

⁴² Foucault (2000b, pp. 193; 195-197): “Uno de los elementos que habían sido fundamentales en la ‘brujería’ es el pacto. Regularmente, la brujería tenía la forma del intercambio. Principio del intercambio que está marcado precisamente por el pacto, un pacto que sanciona un acto sexual transgresor. [...] La voluntad de la bruja que está involucrada es, en el fondo, una voluntad de tipo jurídico [la volonté de la sorcière qui est impliquée est une volonté, au fond, de type juridique]. La bruja suscribe el intercambio propuesto: ‘Tú me propones placer y poder, yo te doy mi cuerpo, te doy mi alma’. La bruja suscribe el intercambio, firma el pacto: en el fondo, es un sujeto jurídico [un sujet juridique]. Y en ese concepto podrá castigársela [être punie]”.

⁴³ “Tú me das tu alma (le decía Satán a la bruja) y yo te daré una parte de mi poder”; o bien el diablo decía: ‘Te poseo carnalmente y te poseeré carnalmente *todas las veces que yo quiera* [je te posséderai charnellement chaque fois que je voudrai]. Como recompensa y a cambio, podrás recurrir a mi presencia sobrenatural cada vez que lo necesites’; ‘Te doy placer (decía Satán), pero tú podrás hacer todo el mal que quieras. Te transporto al Sabbat, pero tú podrás llamarme cuando quieras y me presentaré donde lo desees’ (Foucault, 2000b, p. 193).

⁴⁴ “En líneas generales, podemos decir lo siguiente: así como la ‘brujería’, sin duda, fue a la vez el efecto, el punto de inversión, y el foco de resistencia [foyer de résistance] a esa ola de cristianización y a los instrumentos que fueron la Inquisición y sus tribunales inquisitoriales, de la misma manera, la ‘posesión’ fue el efecto y el punto de inversión de esa otra técnica de cristianización en que consistieron el confesionario y la dirección de conciencia. [En el caso de la mujer poseída] podrán advertir que con el consentimiento, el no rechazo, la pequeña complacencia, estamos muy lejos de la gran masa jurídica del consentimiento dado *de una vez y para siempre* y autenticado por la bruja (cuando firma el pacto que ha concertado con el diablo). Dos clases de consentimiento, pero también dos clases de cuerpo. [...] Lo que la brujería fue en el Tribunal de la Inquisición, la posesión lo fue en el confesionario. [...] Creo que se puede decir lo siguiente: hasta el siglo XVI, la posesión no era, sin duda, nada más que un aspecto de la brujería; luego, a partir del siglo XVII (probablemente a partir de los años 1630-1640), hay en Francia, al menos, una tendencia a la relación inversa, vale decir que la brujería va a tender a no ser más que una dimensión, no siempre presente, de la posesión” (Foucault, 2000b, pp. 194-200).

El contrato consentido jurídico-fiduciario, cuya fórmula diagramática (nos decían Fichte y el resto) es la del “te doy *para* que des”, la del “te entrego *para* recibir”, la del “renuncio *para* ganar” (do *ut* des), y la del “hago *para* que hagas” (facio *ut* facias) encubre y mistifica, por ejemplo, el hecho de que el flujo de dinero (llamado “salario”) que entra en el bolsillo del trabajador (mero poder *improductivo* de compra, de pagos, y de consumos individuales)⁴⁵ *nunca es del mismo tipo* que el que el flujo de dinero (llamado “ganancia”) que entra en los bolsillos y balances del capitalista, que es un poder *productivo* de financiamiento y de inversión, es decir, un poder para transformar ‘capital dinerario’ o comercial en ‘capital productivo’ (es capital-dinero que compra fuerza de trabajo ajena pagándole un ‘salario’ para ponerla a producir ‘ganancia’ o ‘plus-valor’, es, como dice Marx, “*Money which begets Money*”, dinero que engendra más dinero).⁴⁶ Tanto el trabajador como el capitalista *gastan dinero* en mercancías (ambos consumen); pero para conseguir dichas mercancías (que satisfacen sus necesidades humanas), el uno gasta o consume su propio *salario*, mientras que el otro gasta o consume sólo una parte de su ganancia (un parte de la plus-valía, extraída del sobre-trabajo no pagado). Además, el poseedor de ‘salario’ es un ser humano que *ha tenido que* venderse dinerariamente a otro ser humano, y el poseedor de ‘ganancia’ es un ser humano que *ha querido* comprar dinerariamente a otro ser humano. La disimetría *en* el flujo es clara: tanto en el caso del contrato patrón-trabajador, como en el contrato diablo-bruja, como en el contrato esposo-esposa, como en el contrato prostituyente-prostituida; pero los últimos tres fueron la condición histórica de posibilidad para el primero.

¿Cómo no ver que la *relación* (agenciamiento) de tipo jurídico-contractual encubre en el plano de la economía general (social y sexual) unas relaciones disimétricas, verticales y jerárquicas de poder que están a su vez montadas sobre relaciones disimétricas, verticales y jerárquicas de alianza, de producción, de propiedad, de sexo-género, de capacidades, de color de piel, de aspecto físico o estético, de edad, etcéteras? La sujeción es *interseccional* y *transversal* a todo el cuerpo social, y como plantea Foucault, ni siquiera hace falta echar mano al concepto de ‘represión’ (o a la “hipótesis represiva” en torno al poder).⁴⁷

Los flujos de potencia están cargados e investidos (catectizados) con signos de potencia diferente, y *eso* es lo que queda invisibilizado con la teoría del ‘intercambio’ y del ‘contrato’ consentido, porque los hace pasar como si fuesen idénticos, libres e iguales, simétricos, justos.

Por eso ya en 1971 Deleuze nos decía, hablando de la diferencia entre el flujo de dinero-*salario* y el flujo de dinero-*ganancia* que, “aunque parezca que son convertibles una en otra [...], no son de la misma potencia. Una es verdaderamente un signo de potencia económica, la otra no es nada, es literalmente el signo de la *impotencia del asalariado*” (2005, pp. 66-68). Hay una absoluta disimetría *en la relación* entre los flujos de dinero: uno es un flujo de dinero que no engendra más dinero (salario), en cambio el otro sí, es valor que se auto-valoriza a sí mismo (ganancia).⁴⁸ Y, sin embargo, la abstracción de la forma-dinero del “salario” (el hecho de que el trabajo sea trabajo *asalariado* o pagadero en dinero) encubre dicha disimetría, y hace aparecer

⁴⁵ Marx (2009, p. 12): “El ‘dinero’ es tan sólo la *forma modificada* de los ‘medios de subsistencia’; y no bien lo ha recibido, el obrero lo convierte de nuevo en ‘medios de subsistencia’.”

⁴⁶ Marx (*DK*, T1.V1., p. 189); (*DK*, T1.V2. p. 705); (*DK*, T2.V4., pp. 33-34).

⁴⁷ “Si se admite que la función del poder no es esencialmente la de prohibir, sino la de producir, *producir placer*, en este momento se puede comprender a la vez cómo podemos obedecer al poder y encontrar en esta obediencia un placer que no necesariamente es ‘masoquista’” (Foucault, 1996b, p. 70).

⁴⁸ “Dinero que engendra dinero: ‘*money which begets money*’, reza la definición del capital» Marx (*DK*, T1.V1., p. 189).

“como si” no existiera. Un año después Guattari y Deleuze plantean que, metabólicamente hablando, ambos flujos de dinero son flujos de *potencia* totalmente diferente, y por lo tanto suponen (y habilitan) diferentes *posiciones sociales* de poder; aún cuando, en su apariencia metafísica y tautológica, sean *el mismo* dinero (“cien pesos son cien pesos, sin importar quién lo tiene”):

No es el mismo dinero el que entra en el bolsillo del asalariado y el que se inscribe en el balance de una empresa. En un caso, signos monetarios *impotentes* de «valor de cambio», un flujo de “medios de pago” relativo a bienes de consumo y a «valores de uso», una relación bi-unívoca entre la moneda y un abanico (siempre impuesto) de productos [...]. En el otro caso, signos de potencia del capital, flujos de financiamiento, un sistema de coeficientes diferenciales de producción que manifiesta una fuerza prospectiva o una evaluación a largo plazo, no realizable *hic et nunc*, y que funciona como una axiomática de las cantidades abstractas. (1995, pp. 235; 237)

El acto de intercambiar y de celebrar contratos que sellen dicho ‘intercambio’ (por ejemplo: la promesa de realizar un trabajo para otro ser humano “a cambio de” un salario en dinero como contraprestación) es, ya, una *modalidad* de la sujeción y de la obediencia, y no una virtud. Y si, lejos de ser una virtud, el trabajo constituye más bien una desdicha o maldición,⁴⁹ ello no es porque el ‘trabajo’, en sí mismo y en tanto que tal, lo sea (pues el trabajo no tiene esencia sino que es él mismo una potencia *actual*, siempre en acto); por el contrario, es *la relación de producción y de poder* (es la manera de agenciar las fuerzas o potencias productivas y reproductivas) la que hace al trabajo devenir o bien una actividad dichosa o bien una actividad desdichada (alienante y depotenciadora).

Montesquieu (en 1735), y también el idealismo alemán (Kant, Fichte, Hegel), coinciden en una misma mistificación jurídico-contractual: “Cuando todo el mundo obedece y trabaja, el Estado goza de una feliz situación” (*Quand tout le monde obéit, & que tout le monde travaille, l'État est dans une heureuse situation*) (2000, p. 212). Este es el principio gubernamental de la ciencia filosófica de Estado, o ‘ciencia real’ (“*science majeure ou royale*” o “*science royale d'Etat*”), que se ha montado a lo largo de toda la Modernidad, y que para Deleuze y Guattari constituye la imagen dogmática y moralizante del pensamiento (*l'image dogmatique et moralisante de la pensée*) (Deleuze, 1993, p. 185). Y es a raíz de esta sobrecarga jurídica y moral, que ambos apelan a una contra-filosofía:

El discurso filosófico siempre ha permanecido en una relación esencial con la ‘Ley’, la ‘institución’, y el ‘contrato’, que constituyen el problema del Soberano (y que atraviesan la historia *sedentaria* que va de las formaciones despóticas hasta las democráticas). El «significante» es en verdad el último avatar filosófico del Déspota. Si Nietzsche se separa de la filosofía es quizá porque es el primero que concibe otro tipo de discurso a modo de *contra-filosofía*. Es decir, un discurso ante todo *nómada*, cuyos enunciados no serían productos de una máquina racional administrativa (con los filósofos como *burócratas de la razón*), sino de una máquina de guerra móvil. (Deleuze, 2005b, p. 329)

El Estado-nación (red de alianzas masculinizantes y falicizantes de poder) ha devenido moderador o gestor *inmanente* de la desterritorialización “lunática” del capital (Guattari y Deleuze, 1995, p. 266 y 2012, p. 460). En otras palabras, el Estado es un “fenómeno de intra-consistencia”

⁴⁹ Marx dice que trabajar “no constituye ninguna dicha [*Glück*], sino una *maldición* [*Pech*]” (DK, T1.V2., p. 616), y que el trabajador está “socialmente *obligado* a vender todo el tiempo de su vida activa su capacidad misma de trabajo, por el precio de sus ‘medios de subsistencia’ habituales” (DK, T1.V1., p. 327).

para el capital (Guattari y Deleuze, 2012, p. 440);⁵⁰ y también para el Falo. Foucault dice que el Estado no tiene “entrañas”, que no tiene “interioridad”, sino que estrictamente hablando sólo hay un *proceso de estatismo continuo*, como proceso de modulación permanente, siempre por rehacer.⁵¹ Y Guattari nos dice que el Estado también está en el deseo: el Estado funciona en la libido (inconsciente).⁵² El Estado-nación, al organizar *todas* las relaciones y las prácticas humanas (económicas, sociales, simbólicas, sexuales) según el modelo jurídico-contractual (*do ut des, facio ut facias*), no *excluye* la existencia de la desigualdad, la pobreza, o la violencia sexual; al contrario, es como una especie de ‘ilegalismo’ necesario y fundante; y su papel como umbral de intra-consistencia es *producir y distribuir* en tal lado (tal clase, sexo-género, color de piel, capacidades, edades, etc.) los excesos y los privilegios, y en tal otro las carencias y las exclusiones. Por eso decir que ante tal o cual problemática que el Estado “está ausente” es mistificar los problemas relativos al falo-poder; en rigor, el Estado distribuye meticulosamente tanto sus presencias como sus ausencias (ausencias que son rodeos en el arte de presentarse):

Sabemos incluso que la sociedad *está organizada para* distribuir la ‘falta’ en tal lugar, el ‘exceso’ en tal otro lugar. [Por eso] no decimos que no hay falta. Decimos: los fenómenos de ‘falta’ no tienen nada que ver con el deseo. [...] De Platón a Lacan, uno se encuentra con la Iglesia. (Guattari y Deleuze, 2016c, pp. 221; 226)

Si hay falta/carencia, ella es producida; no es ni genética ni constitutiva (es efecto, no causa). Los fenómenos de ‘falta’ deben ser ellos mismos explicados (no supuestos); análogamente, si hay fenómenos de ausencia de Estado. Al tomar el esquema fiduciario jurídico-contractual (andromórfico, viril y falocrático) como modelo y diagrama para codificar y axiomatizar *todas* las prácticas y *todas* las relaciones humanas (incluso las sexuales y deseantes) se eleva al ‘contrato’ y al supuesto ‘intercambio’ al status de paradigma, se lo encumbra como signo de signos, como *significante dominante* (y despótico) para todas las relaciones y los investimentos económicos, sociales y sexuales. Nos colocamos de lleno bajo el régimen y el imperio del Falo. Hegel elevaba al contrato al status de necesidad de la razón: “es tan necesario racionalmente que los seres humanos *entren en relaciones contractuales* (donar, permutar, comerciar) como que posean propiedad” (1975, p. 96). Es el buen sentido común (el *gesunder Menschenverstand* o el *bon sens*) patriarcal el que sólo nos habla en términos de “Estado presente” o “ausente”; pero Guattari y Deleuze nos muestran que, presente o ausente, el diagrama de poder ya existente no hace más que

⁵⁰ Cf. asimismo, Deleuze (2017, p. 270).

⁵¹ “El Estado no tiene esencia [*l’État n’a pas d’essence*]; no es un ‘universal’, no es en sí mismo una fuente autónoma de poder. El Estado no es otra cosa que el efecto, el perfil, el recorte móvil de una *perpetua estatización* o de perpetuas estatizaciones [*de perpétuelles étatisations*], de transacciones incesantes que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar *de manera insidiosa* las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc. Como muy bien sabemos, el Estado no tiene entrañas [*l’État n’a pas d’entrailles*], y no simplemente en el sentido de que no tenga ‘sentimientos’ (ni buenos ni malos), sino que no tiene entrañas, no tiene interior: no es nada más que el efecto móvil [*l’effet mobile*] de un régimen de gubernamentalidades múltiples [...]. El Estado es a la vez lo que existe y lo que aún no-existe en grado suficiente. Y la ‘razón de Estado’ es justamente una práctica o, mejor, la racionalización de una práctica [*une rationalisation d’une pratique*] que va a situarse entre un Estado presentado como ‘dato’, y un Estado presentado como algo por construir y levantar” (Foucault, 2007, pp. 95-96; 18-19).

⁵² “El Estado está en todas partes, y *antes* de encarnarse en ‘instrumentos represivos’, funciona en la libido. Decimos bien la ‘libido’, pues el movimiento de las ‘ideas’, sobre todo en este campo, no puede ser separado *del metabolismo del inconsciente social*. [...] El poder de Estado está en todas partes, y conviene darse en todas partes medios específicos para desalojarlo, incluida en la cabeza de las ‘masas’ y en la de los dirigentes” (Guattari, 2013, pp. 141; 98).

distribuir y re-inyectar la anti-producción y la carencia (la ausencia, la falta y el Fallo) en el seno mismo de la producción social (y también en el seno mismo del deseo, del inconsciente, de la libido sexual, de las máquinas deseantes, de los agenciamientos colectivos).⁵³

Los filósofos modernos necesitan partir de esta petición de principio incuestionada: como no contemplan (y no desean)⁵⁴ *otro modo de relación* que no sea la relación fiduciaria jurídico-contractual (ora justificada por un materialismo mecanicista, ora justificada por un idealismo organicista), ni *otro modo de organización* que el estatal-capitalista (patriarcal), necesitan partir de un ‘sujeto’ (o persona jurídica) individual que esté cerrado sobre sus necesidades e intereses (y sobre sus derechos personales y reales), y por lo tanto, *ahuecado* por la necesidad de propiedad y apropiación (de cosas, personas, y órganos sexuales de personas). Montan una concepción del sujeto en perpetua situación de ‘falta’ o ‘carencia’, en perpetua situación de tensión, en perpetua situación de trabajo y de deuda, teniendo que venderse o alquilarse sí mismo, pero también anhelando comprar o alquilar a los demás (usufructuarlos).

Y esta concepción tan particular del sujeto tiene sus consecuencias en el plano de la sexualidad: ahuecado como está por la falta y la necesidad, por el anhelo de apropiación, el sujeto vive su propia sexualidad como constantemente necesitada de un ‘placer’ que se expresa siempre bajo la modalidad de la “descarga” (vive su sexualidad y su placer únicamente en términos de penetración, descarga, eyaculación).⁵⁵ Pero esto no es más que la ‘masculinidad’ (y la falocracia) que se han colocado como vara de medida del ‘sujeto’ en tanto que tal.

4. CONSIDERACIONES FINALES: NUNCA HA HABIDO ‘ECONOMÍA DEL INTERCAMBIO’.

Pactos y contratos fiduciarios (do *ut des*, facio *ut facias*) unen, atan o capturan a unos ‘sujetos’ (personas jurídicas) respecto de otros al igual que atan a sujeto al interior de sí mismo, respecto de sí mismo (*se lier lui-même*); el rol del Estado es vigilar la seguridad y la legitimidad de los “intercambios”, organizando y distribuyendo la escasez, la falta, la carencia, los placeres y las satisfacciones siempre bajas (es decir, propias de esclavos libertos que reinan sobre esclavos), *en el seno mismo* de la producción patriarcal capitalista. En el mismo sentido, Christine Delphy (una de las impulsoras del M.L.F.) decía que la miseria de las mujeres es “necesaria, organizada, inevitable y parte integrante del sistema” (1985, pp. 74-75). Y si en la misma época que los filósofos modernos Mary Wollstonecraft decía (en 1792) que el matrimonio es el reverso de la prostitución —porque es una prostitución común y legal (“*a common and legal prostitution*”) (Wollstonecraft, 2005, pp. 248; 122)—, es porque ambas instituciones sociales perpetúan una misma *política sexual* (el mismo diagrama sexual de poder), que consiste en implantar la falta y la carencia (y la pasividad) *en el interior de lo femenino*. Por eso, Gayle Rubin decía en 1975 que “la niña ha sido robada” (Rubin, 1986, p. 128), y Guattari y Deleuze decían en 1980 que “a quien primero le roban el cuerpo es a la joven: ‘no pongas esa postura’, ‘ya no eres una niña’, ‘no seas

⁵³ En 1966 Guattari ya nos decía: “Es imposible separar la ‘producción’ de tal o cual bien de consumo de la ‘institución’ que soporta esta producción. [...] La máquina de Estado, la máquina de represión, *producen la anti-producción*, es decir, ‘significantes’ que están ahí para obstruir, impedir el surgimiento de todo proceso subjetivo de grupo” (1976, pp. 189).

⁵⁴ “*Pensar y desear son la misma cosa*. [...] El deseo es pensamiento, posición de deseo *en* el pensamiento, [pues] el deseo es *constitutivo* [productor] de su propio ‘campo de immanencia’, es constitutivo *de las multiplicidades que lo pueblan*” (Deleuze, 2005, pp. 183; 187).

⁵⁵ He estudiado estos problemas en Chicolino (2021a y 2021b).

marimacho’, etc. *A quien primero le roban su devenir para imponerle una historia o una pre-historia, es a la joven.* [...] La joven es la primera ‘víctima’, pero también debe servir de ejemplo y de trampa” (2012, p. 278).

Siguiendo a Marx, Guattari y Deleuze plantean que es bajo el capitalismo donde se dan “la detención coaccionada del proceso [de producción], o su continuación en el vacío, o la manera como se ve obligado a tomarse [a sí mismo] por un fin” (1995, p. 373). Marx mostró cómo *la relación jurídico-contractual* insta una “*fictio juris*” (ficción jurídica) (DK, T1.V2., p. 706) que difumina las relaciones de poder reales, porque hace “como si” ambas partes contratantes fuesen “libres” e “iguales” al momento de pactar y consentir, cuando en rigor nunca lo son:

En esta forma de manifestación, *que vuelve invisible [unsichtbar] la relación efectiva* (y muestra precisamente su contraria), se fundan todas las nociones jurídicas tanto del obrero como del capitalista, todas las mistificaciones del modo capitalista de producción, todas sus ilusiones de libertad [*Freiheitsillusionen*], todas las pamplinas apologéticas de la economía vulgar. [...] Aquí, la conciencia jurídica [*Rechtbewußtsein*] reconoce, a lo sumo, una diferencia material que se expresa en las fórmulas jurídicamente equivalentes de ‘*do ut des*’, ‘*do ut facias*’, ‘*facio ut des*’, y ‘*facio ut facias*’ (DK, T1.V2., pp. 257-58).

Cerrado el “trato” se descubre que el obrero *no es ningún* “agente libre”, y que el tiempo de que disponía “libremente” para vender su fuerza de trabajo es el tiempo por el cual *está obligado* a venderla; y que en realidad su vampiro no se desprende de él mientras quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre (DK, T1.V1. p. 364).

El análisis materialista de Marx —al igual que la *contre-philosophie* de Deleuze, Guattari, Foucault, Christine Delphy, Geneviève Fraisse, Colette Guillaumin, Catherine Mackinnon, Monique Wittig, Carol Pateman, Gerda Lerner, Carla Lonzi, entre otras— desmistifica a Fichte y todo el idealismo alemán.⁵⁶ Por su *forma jurídica* de manifestación o aparición, el ‘contrato laboral’ difumina la relación de explotación, precisamente porque invisibiliza la cuota de plusvalía, es decir, “la extorsión de trabajo no pagado” (“*Auspressung von unbezahlter Arbeit*”).⁵⁷ Razón por la cual, “como dice Marx, siempre la captura contribuye a *crear* lo que captura” (Guattari y Deleuze, 2012, p. 454); en otros términos, la captura-contrato contribuye a *crear* al ciudadano-trabajador-asalariado (propietario únicamente de su fuerza de trabajo, y nada más), que no resulta ser otra cosa que un simple miembro imaginario de una soberanía igualmente imaginaria (“*das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität*”) (Marx y Bauer, 1974, pp. 163; 173; 165); un esclavo liberto bajo un régimen de servidumbre voluntaria (sujeción + servidumbre).

Somos ‘sujetos’ sujetos al Estado y al Mercado, pero además debemos decir que el ‘contrato social’ —la relación de poder, gobierno y autoridad en términos de representación indirecta— difumina, mistifica, e invierte tanto las relaciones de sujeción social y sexual, como las

⁵⁶ En *Lógica del sentido* (1969) Deleuze dice que “el Idealismo es la *enfermedad congénita* de la filosofía platónica, y (con su sucesión de ascensiones y caídas) la *forma maniaco-depresiva* de la filosofía misma” (1994, p. 139). En 1980, Guattari y Deleuze retoman: “Hay un hegelianismo ‘de derechas’ (que continúa vivo en la filosofía política ‘oficial’), y que *une* el destino del pensamiento al destino del Estado” (2012, p. 425). Ya en *El Anti-Edipo* (1972) cuestionaban la falsa crítica montada por la dialéctica idealista, porque en ella sólo encontramos “piadosas destrucciones (tal como las efectúa el psicoanálisis bajo la benevolente neutralidad del analista)”, es decir, “destrucciones al modo de Hegel: *maneras de conservar*” (1995, p. 321).

⁵⁷ “Plusvalía y cuota de plusvalía son lo *invisible [Unsichtbare]* y lo esencial que hay que investigar, mientras que la cuota de ganancia [...] se muestra en la superficie de los fenómenos” (Marx y Engels, DK, T3.V6., pp. 49; 51).

relaciones de servidumbre maquínica (o libidinal); las hace aparecer como si fuesen normales, naturales, y racionales, y por tanto, incuestionables, acordes a la razón y a la ciencia de Estado (*Staatswissenschaft* o *Science de l'État*) (Sieyès, 1991, pp. 180-181; 207).

Esta es la razón que nos exige llevar el análisis del poder todavía más lejos, en orden a hacer visible y audible el hecho de que la sujeción jurídico-contractual respecto del *Estado* y del *Mercado* no sería posible (ni actual) sin una previa y genética sujeción respecto del poder del Macho, es decir, del *Falo* (y su Edipo), que funciona como instancia asignadora y distribuidora (dentro del esquema ya establecido de la 'diferencia sexual').⁵⁸

Hay un *double bind* jurídico-contractual (doble captura o doble atolladero) que resulta ser inmanente a nuestras formaciones sociales modernas y contemporáneas, y que pone a funcionar un sistema de co-dependencia entre distintos tipos de contrato: el contrato *social* (que funda al Estado y a su 'sociedad civil'), el contrato *sexual-matrimonial* (que funda a la familia edípico-conyugal), y el contrato *sexual-prostituyente* (que funda a la prostitución, la pornografía, y a todas aquellas prácticas y relaciones que instituyen aquello que Sheila Jeffreys llama "la industria de la vagina").⁵⁹ Todos los "contratos sexuales" existentes *de facto* (tanto los jurídicos y legales como los extra-jurídicos e ilegalistas) apuntalan al sistema falocrático patriarcal y prostituyente, invisibilizando y ensordeciendo las violencias sexuales que hacen a nuestras sociedades intituladas democráticas. Todos los contratos jurídicos, sociales y civiles no hacen más que des-plegar (son modos de expresión de) contratos "sexuales" previos, capturas sexuales y deseantes previas, arrancadas y extorsionadas con las armas del Edipo, del Falo, de la castración, la falta, la carencia, la posesión, la carga/descarga, y en nombre de unos intereses, unas necesidades y unos placeres que deben ser satisfechos, etc.

En virtud de este análisis diagramático en torno a las relaciones y a los agenciamientos (sociales y sexuales) de poder que quedan invisibilizados, mistificados, y romantizados bajo el ropaje de las 'formas jurídicas', Colette Guillaumin nos decía que, en rigor, no existe ningún intercambio ni ningún contrato consentido, sino un tráfico, una extorsión más o menos sutil:

⁵⁸ En 1972 Guy Hocquenghem dice: "Sólo somos poseedores del Falo por el *reconocimiento* de los demás. Estamos amenazados continuamente en nuestro falo. Es decir, estamos amenazados continuamente de que se apropien de nuestro falo tan duramente conquistado. [...] El Falo, *distribuidor de sentido*, es vivenciado por la niña como *ausencia* de pene; por el niño como el miedo a perderlo en la angustia de la *castración*. Aparece la mala conciencia, la culpabilidad. [...] El estadio fálico es el de la 'identidad'. Si eres un chico, tendrás relaciones con chicas. En cuanto a tu ano, guárdalo cuidadosamente para ti. La 'identidad sexual' es también la certeza de pertenecer al mundo *de los amos*, o el temor a ser excluido de éste" (2009, pp. 56; 60; 71-72; 79-80). Cf. Eribon (2008, p. 36): "En cuanto Edipo reina, y con él la 'diferencia de los sexos' (estas dos dimensiones son indisociables), el orden del mundo parece fundamental y 'naturalmente' heterosexual".

⁵⁹ "La vagina se convierte en el centro de un negocio organizado a escala industrial. [...] La industria del sexo no produce ganancias simplemente para los burdeles y los dueños de clubes de *strippers* y novedosas y respetables empresas de pornografía. Muchos actores se benefician económicamente, lo cual ayuda a *afianzar* la prostitución *dentro* de las economías nacionales. Los hoteles y las aerolíneas se benefician con el turismo sexual y el turismo sexual de negocios. A los taxistas que llevan a los clientes a los prostíbulos y a los clubes de *strip-tease*, la industria del sexo les da una propina. Entre otros beneficiarios, está incluido el personal de seguridad y la gerencia de los clubes de *strip-tease*. Se suman las empresas que publicitan bebidas alcohólicas que se consumen en los clubes. [...] La *globalización* de la industria del sexo implica que los cuerpos femeninos ya no están confinados en los límites de la nación. [...] Las compañías de tarjetas de crédito están involucradas en la industria del porno porque son la forma más usada para pagar" (Jeffreys, 2011, pp. 16-18; 95).

Cuando nos hablan de ‘intercambio’ de mujeres, ya sea que se dé aquí o en otra parte, se nos expresa esta verdad: que lo que se intercambia *se posee ya*; las mujeres son ya, anteriormente, la ‘propiedad’ de quien las intercambia. [...] El hecho de que no haya término al trabajo [reproductivo], ni medida de tiempo, ni noción de *violación sexual* (esto es de primera importancia), muestra que esta ‘cesión’ es realizada *en bloque y sin límites*. Y que, por consecuencia, lo que es cedido no es la ‘fuerza de trabajo’ sino efectivamente la unidad material que forma al individuo mismo. Si comparamos la relación de *sexaje* con la venta de la ‘fuerza de trabajo’ en el mercado clásico, nos encontramos confrontados a la noción de ‘intercambio’. [...] Una mujer no debe olvidarse que es *apropiada*, y que, en tanto que propiedad de su esposo, no puede evidentemente disponer de su propio cuerpo. [En cambio,] cuando un varón tiene una relación sexual, su cuerpo no se considera como “poseído”, por el contrario, él conserva su propiedad y la libertad de *uso* que de ello resulta; él puede servirse de su cuerpo libremente, sexualmente como de cualquier otra forma.

Ahora bien, *no hay intercambio en la relación de sexaje*, puesto que en efecto nada viene a contabilizar ‘algo’ que pudiera ser la materia del intercambio. [...] No podemos intercambiar sino lo que poseemos. Sin embargo, no poseemos ni nuestra fuerza *de trabajo*, ni nuestra fuerza *de reproducción*. (2005, pp. 20; 31; 42)

Monique Wittig avanzaba en el mismo sentido cuando en 1989 nos decía: “Cada vez que hay ‘intercambio’, hay entre los varones la confirmación de un *contrato de apropiación* de todas las mujeres” (2006, p. 69). En rigor, el ‘intercambio’ es un eufemismo legal que mistifica unas relaciones *ilegalistas* (en lo económico, lo social, lo sexual, etc.) entre traficantes y tratantes, según un sistema o esquema de alianzas masculinas y masculinizantes, es decir, andromórficas, falocéntricas y falocráticas. En la misma línea, Deleuze afirmaba en la misma época que “nunca ha habido ‘economía del intercambio’, pues el intercambio es la *apariencia* que toma la circulación de la deuda cuando deviene infinita” (2005, p. 114).

La sociedad falocrática nunca fue, más allá de sus representaciones metafísicas y fetichistas, una sociedad de intercambios recíprocos y consentidos, sino una sociedad que monta relaciones y prácticas de *deuda* infinita, de *falta* infinita, de *culpa* infinita, y de *sujeción-servidumbre* refinada infinita e interminable (la infinitud del Falo Coronado, auténtico ‘*hen kai pan*’, Uno-Todo); y la perversión consiste en presentar todo esto como si fuese un supuesto incuestionable, es decir, como siendo relaciones y prácticas constitutivas del sujeto (y constitutivas del deseo), propias del orden y del “estado de las cosas”. Pero en esta sociedad, ¿no es la ‘masculinidad’ la que siempre aparece (estadísticamente) como *acreedora* máxima y la ‘femineidad’ la que siempre aparece (estadísticamente) como *deudora* máxima?

Estamos en presencia de dos ficciones de poder (de *falo-fiolo* poder) muy operativas, y que se requieren y se reenvían mutuamente la una a la otra: la ficción del “contrato” y la ficción del “intercambio” (que a su vez suponen la ficción de un “sujeto” naturalmente libre y consintiente). Y en el medio de ambas, la Ley del Estado y la Ley del Mercado (capital), que simultáneamente movilizan y actualizan la ley de la carencia y la norma del placer y del Falo (“*la Loi du manque et à la Norme du plaisir*”) (Parnet y Deleuze, 2002, p. 116 y 1996, p. 119). Por eso Katherine MacKinnon (en 1975-1989) nos decía que

el modo en que el punto de vista *masculino* interpreta una experiencia es el mismo modo de interpretarla de la política *estatal*. El Estado protege el poder masculino [...] amortiguando, dando derechos, apareciendo ‘de jure’ para prohibir sus excesos cuando es preciso para su *normalización*. Las relaciones *de jure* estabilizan las relaciones *de facto*. [Pero] en la Ley

masculina la opresión pública se disfraza de libertad privada, y la coacción se viste de *consentimiento*. (1995, pp. 299; 301)⁶⁰

Si desde hace milenios nuestras sociedades son andromórficas y falocráticas es porque en ellas el Fallo —que se encuentra colocado en una relación directa con la *zona genital* (y particularmente con el pene, en tanto que el órgano social ya privilegiado)—⁶¹ constituye la “Imagen” o “significante despótico” que opera como *distribuidora, integradora y agenciadora* global por excelencia.⁶²

No hay falocentrismo ni falocracia sin edipocentrismo y sin régimen de falta.

El Fallo es la norma y es la ley: es él quien parte y quien reparte, quien nos asigna y nos define una “identidad” sexual (molar, humana y genital) de carácter estable, permanente, reconocible, predecible, calculable, integrable, confiable, identificable y aceptable (con sanción pública o estatal). Él es quien distribuye los distintos ‘papeles’ sociales.⁶³ Pero entonces también es él quien captura y obtura nuestra potencia *para la diferencia*, para la proliferación activa y colectiva de una nueva “sexualidad no-humana”, es decir, de una sexualidad y un placer no-andromórficos, no-genitalizantes, no-identificantes, no-falicizantes, no-fiolicizantes, ni

⁶⁰ Cf. asimismo, Roewyn Connell (2005, pp. 73; 85): “El Estado, por ejemplo, es una *institución masculina* [*The State, for instance, is a masculine institution*]. Decir esto no significa decir que las ‘personalidades’ de los ejecutivos varones [*top male office-holders*] se ‘filtren’ y ‘dañen’ de alguna manera a la ‘institución’. Significa decir algo mucho más potente: que las prácticas *organizacionales* del Estado están estructuradas con relación al escenario reproductivo [*that State organizational practices are structured in relation to the reproductive arena*]. [...] Esto se ve fogoneado por una contradicción subyacente entre la desigualdad [*inequality*] entre mujeres y varones, por un lado, y por *las lógicas universalizantes* de las estructuras del Estado moderno y de las relaciones de Mercado, por otro”. La traucción es nuestra. ⁶¹ “El hecho de que el varón haya querido, contra toda evidencia fisiológica, que seamos *vaginales*, debiera hacernos dudar: porque el varón ha querido siempre a la mujer no en la libertad sino en la esclavitud. [...] La cultura *fálica patriarcal* es un reflejo de la obsesión masculina que ha llevado a cabo la identificación pene-poder. [...] La mujer vaginal es la mujer que sustenta el mito del *gran pene prepotente* y que custodia la ideología de la *virilidad patriarcal*” (Lonzi, 1975, pp. 94-95). Cf. Foucault (2014, pp. 41-42): “El órgano masculino —al que se llama el «*anagkaion*» (el elemento ‘necesario’, aquel cuyas necesidades nos constriñen y por cuya fuerza *constreñimos a otros*)— representa todo un *haz de relaciones* y de *actividades* que fijan el status del individuo en la Ciudad y en el mundo (entre ellas la familia, la riqueza, la actividad de palabra, el estatuto, la vida política, la libertad, y finalmente el nombre mismo del individuo). [...] El miembro viril, como se ve, aparece en la encrucijada de todos esos ‘juegos de dominio’: *dominio de sí* (puesto que sus exigencias podrían someternos si nos dejamos constreñir por él); *superioridad* sobre los coparticipes sexuales (puesto que es gracias a él como se efectúa la penetración); *privilegios* y *status* (puesto que significa todo el campo del parentesco y de la actividad social)”.

⁶² “La función de ‘integración’ directa y global [*intégration directe et globale*], o de *enlace general* [*raccordement général*], “normalmente” corresponde a la *zona genital*. Ella es la que *debe ligar* [*doir lier*] a todas las demás zonas parciales, *gracias al Fallo* [*grâce au phallus*]. Ahora bien, a este respecto, el Fallo no juega el papel de un ‘órgano’ sino el de una ‘imagen’ particular proyectada sobre esta zona privilegiada [genital], *tanto para la niña como para el niño*. [Pero] el Fallo (como imagen en la superficie) corre el peligro de ser recuperado, en cada instante, por el *pene* de las profundidades o por el de la altura; y de ser castrado, de este modo, como fallo, ya que el pene de las profundidades es él mismo devorador, *castrante*, y el de la altura, *frustrante*. [...] Este *enlace fálico* de las ‘superficies’ y del mismo ‘Yo’ (en la superficie) se acompaña con operaciones calificadas de ‘edípicas’: esto es lo que debe ser analizado” (Deleuze, 1994, pp. 202-210).

⁶³ “Todos estos papeles [novia, querida, mujer, madre, homosexuales, heterosexuales, etc.] son *distribuidos* por el triángulo edípico (padre-madre-yo), un ‘yo’ representativo que se supone que se define en función de las representaciones ‘padre-madre’, por fijación, regresión, asunción, sublimación, y todo ello... ¿bajo qué regla? La regla del *gran Fallo* que nadie posee: *significante despótico* que anima la más miserable lucha; común ausencia para todas las exclusiones recíprocas donde todos los flujos se agotan, secados por la mala conciencia y el resentimiento” (Guattari y Deleuze, 2005, pp. 118; 361-62).

prostituyentes ni pornocráticos.⁶⁴ En sus *Escritos para el Anti-Edipo* (1970) Guattari definía ya al Falo como un rehén y un testigo impotente que a la vez aplasta y depotencia; testigo hostile, violento: índice y síntoma de que el deseo (lo real polívoco) ya ha sido aplastado y bi-univocizado:

El falo es un rehén: muestra-testigo del campo polívoco reprimido [*refoulé*] (una unidad biunivocizada de Eros). [...] El falo es el símbolo de un cuerpo cortado de sus máquinas deseantes: “Tú serás cuerpo (*corpse, body*, cadáver), antes que máquina deseante; serás varón o mujer en función de un símbolo binario: el falo/no-falo”. El falo anuncia el ingreso en la *división* de los sexos.

[...] El falo abre entonces el ingreso al ‘Yo’, al cuerpo masivo: la unidad del trabajo y la unidad de la reproducción. [...] El falo promueve una conciencia *individual*, un ‘sujeto del enunciado’. [...] Edipocentrismo: un flujo que escapa es un deseo que amenaza la estructura; entonces, se personaliza, se imaginariza el flujo. [...] El falo anuncia *la muerte del deseo* y su ingreso en el ‘sexo’, [porque] gobierna el corte molar constitutivo de las identidades bipolarizadas.

El falocentrismo es la dictadura sobre las máquinas deseantes. [...] Todos los otros flujos entran y vibran al servicio del triángulo bajo la ley fálica: el *ser para el falo* es la unidad de producción-reproducción de todo el sistema. El ser-para-el-falo es la ilusión de la conciencia impotenciada. El prototipo de subjetividad castrada. (2019, pp. 132; 344-346; 409)

Hemos intentado analizar, a lo largo del presente trabajo, cómo bajo este régimen o diagrama de poder basado en un esquema jurídico-contractual *lo real polívoco* queda invisibilizado, obturado, achatado, serializado, homogeneizado, biunivocizado (proceso permanente de binomización excluyente).⁶⁵

¿Hasta qué punto un nuevo pueblo y una nueva tierra, una nueva sociabilidad y una nueva subjetivación humanas, pueden volverse posibles y actuales, si mantenemos el diagrama de relaciones y de prácticas sexo-políticas *actualmente en curso*, desde hace siglos y siglos? Esta es la pregunta filosófico-política y deseante que nunca hay que dejar de introducir y plantear al interior de nuestras instituciones, de nuestras prácticas, de nuestras relaciones, de nuestras conceptualizaciones, de nuestras epistemologías,⁶⁶ tanto en lo micro como en lo macro.

SOBRE EL AUTOR

⁶⁴ Deleuze planteaba en 1972 “la necesidad de pensar la sexualidad humana no ya como una relación *entre dos sexos humanos* (el ‘masculino’ y el ‘femenino’), sino como una relación entre el sexo humano y el sexo no-humano”. Un nuevo *ejercicio* de la sexualidad humana que suscite el acontecimiento de una nueva conexión “con lo que de no-humano hay en la sexualidad” (2005b, p. 310); es decir, con lo que de no-fálico y no-andromórfico hay en nuestra propia sexualidad. Se trata de “des-familiarizar, des-edipizar, des-castrar, des-falzar, deshacer el teatro, sueño y fantasma, des-codificar, desterritorializar” tanto la sexualidad como el deseo (libido inconsciente) (Guattari y Deleuze, 2005, p. 392).

⁶⁵ “La conjunción anti-productiva biunivociza las conexiones: tenemos entonces un ‘significante’ y un ‘significado’ (es el rol diferenciante fálico, del sujeto). [...] *El deseo se adhiere al sexo*, que se adhiere a su vez a los padres. [...] El deseo, en su totalidad, es cortado, biunivocizado, bipolarizado, distribuido en amor y odio, en pulsión sexual y pulsión del yo asexual, *en macho y hembra*, luego en padre y madre, y en el final, en principios superiores de la ‘machitud’ (Eros) y la ‘femenitud’ (Thanatos). [...] La biunivocidad imperializa, organiza, ordena, *jerarquiza todas las relaciones* entre los subconjuntos molares y el socius. [...] La ‘machitud’ es un sistema molar ligado al Edipo” (Guattari, 2019, pp. 37; 147-149; 163).

⁶⁶ Las mujeres kurdas llaman *Jineologî* (Ciencia de las Mujeres) a la nueva epistemología auto-emancipatoria producida autónomamente por ellas. Cf. Comité de Jineologî (2017); Kaya (2016); Yasar (10/06/2015); Aslan (2021); Kongra Star (2020). Podría indagarse un fenómeno paralelo entre lxs zapatistas (cf. Chicolino, 2020c).

Martín Chicolino es Licenciado y Profesor de Filosofía, y artista audio-visual integrante de la colectiva audio-visual *Moi Non Plus*. Trabaja como docente universitario y como investigador tanto en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM) y en la Universidad del Salvador (USAL). Actualmente también se encuentra realizando el Doctorado en Filosofía como becario de CONICET. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2462-1568>

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1780). *Sexe*. En *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers, Tome 30*, Berna/Lausanne: Sociétés typographiques.
- Aslan, A. (2021). *Economía anticapitalista en Rojava. Las contradicciones de la revolución en la lucha kurda*. México: Universidad de Guadalajara/CIESAS/Jorge Alonso.
- Bodin, J. (1985). *Los seis libros de la República (1576)*. Madrid: Tecnos.
- Chicolino, M. (2021a). La política sexual de Kant, Fichte & Hegel (y otros). Matrimonio, Concubinato, Adulterio, Violación y Prostitución en la filosofía jurídico-contractual moderna. *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*. vol. 11, n. 18, pp. 85-236.
- Chicolino, M. (2021b). *El Anti-Edipo como Anti-Falo. La anti-producción andromórfica del deseo*. Ponencia presentada en: *III Coloquio Internacional de Filosofía en el Perú: Ontología, estética y política en Félix Guattari*. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Perú. Mesa Nro. 2: 'Políticas y militancias en Félix Guattari' (día 13/12/2021).
- Chicolino, M. (2020a). ¿Ciencia de Estado o Geo-filosofía? La democracia radical y el anarquismo en la crítica de Deleuze, Guattari y Foucault a la concepción jurídico-contractual Moderna. *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*. vol. 10, n. 15, pp. 142-236.
- Chicolino, M. (2020b). Traicionando a la representación. O «Aún no se ha guillotinado al rey». La crítica radical de Deleuze, Guattari y Foucault a la democracia jurídico-contractual. *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. n. 26, pp. 191-232.
- Chicolino, M. (2020c). 1871-2021: de París a Chiapas y Kurdistán. La «Comuna» como utopía revolucionaria de inmanencia actual. *Cuadernos Filosóficos. Segunda Época*. n. 17, pp. 191-232.
- Comité de Jineologî (2017). *Jineologî. La ciencia de las mujeres*. Comité de Mujeres en Solidaridad con Kurdistán.
- Connell, R. (2005). *Masculinities (1995)*. California: University of California Press.
- Deleuze, G. (1969). Presentación de Sacher Masoch (1967). Deleuze G. *Sacher Masoch y Sade*. Córdoba: Ed. Univ. de Córdoba.
- Deleuze, G. (1993). *Différence et Répétition (1968)*. Paris: Press Univ. de France.
- Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido (1969)*. Buenos Aires: Paidós/Planeta.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames I. Entre capitalismo y esquizofrenia (1971-1979)*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

- Deleuze, G. (2005b). *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2007). Prefacio a 'La Anomalía Salvaje'. En Deleuze, G. *Dos regímenes de locos. Textos y Entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza (1980-81)*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Deleuze, G. (2016). *Cartas y otros textos*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Deleuze, G. (2017). *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista (1979-1980)*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Delphy, C. (1985): *Por un feminismo materialista. 'El enemigo principal' y otros textos (1970-81)*. Barcelona: Ediciones de Les Donnes.
- De Miguel, A. (2015). *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid: Ed. Cátedra.
- Diderot y D'Alembert (1998). *Artículos políticos de la Enciclopedia (1750-1765)*. Madrid: Tecnos/Altaya.
- Eribon, D. (2008). *Escapar al Psicoanálisis (2005)*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Farge, A. (1994). *La Vida Frágil. Violencia, poderes, y solidaridades en el París del siglo XVIII (1986)*. México: Instituto Mora.
- Farge, A. y Foucault, M.(2014). *Le désordre des familles. 'Lettres de cachet' des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle (1982)*. Paris: Gallimard.
- Farge, A. y Zemon Davis, N. (1993). Disidencias. En Perrot, M. y Duby, G. (dir.) *Historia de las Mujeres. t. 3*.
- Fausto-Sterling, A. (2020). *Cuerpos Sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad. Segunda edición ampliada (2000)*. Barcelona: Melusina.
- Federici, S. (2009). *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation (2004)*. New York: Autonomedia.
- Fichte, J. G. (1908). Grundlage des Naturrechts (1796-97). En Fichte, J. G. *Fichtes Werke*, t. II. Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Fichte, J. (1984): *Primera y Segunda introducción a la Teoría de la Ciencia (1797)*, Madrid, Sarpe.
- Fichte, J. G. (1994). Fundamentos del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia (1796-97). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Flores, V. (2017). Masculinidades lésbicas, pedagogías de feminización y pánico sexual: apuntes de una maestra prófuga. En Maristany, J. y Peralta, L. (Comps.). *Cuerpos minados. Masculinidades en Argentina*. La Plata: Ed. de la Univ. Nacional de La Plata.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et Écrits. t. I, II, III, IV (1954-1988)*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1996a). Historia de la medicalización (1974). En Foucault M. *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira.

- Foucault, M. (1996b). *Omnes et Singulatim: hacia una crítica de la razón política (1979-81)*. En Foucault, M. *¿Qué es la Ilustración?*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1996c). *Las redes del poder (1976)*. En Foucault M. *Las redes del poder*. Buenos Aires: Almagesto.
- Foucault, M. (1999). *La filosofía, analítica de la política (1978)*. En Foucault M. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales. t. 3*. México: Paidós.
- Foucault, M. (2000a). *No al sexo rey (1978)*. En Foucault, M. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (2000b): *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2001). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión (1975)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la bio-política. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. México: FCE.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica (1977)*. En Foucault M. *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *Historia de la Sexualidad 3. La inquietud de sí (1984)*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, M. (2020). *La sexualidad. Seguido de El discurso de la sexualidad. Cursos en Clermont-Ferrand (1964) y Vincennes (1969)*. Buenos Aires: Siglo XIX.
- Fraisse, G. (2012). *Del Consentimiento (2007)*. México: Ed. UNAM.
- Guattari, F. (2019). *Escritos para El Anti-Edipo. Textos agenciados y presentados por Stéphane Nadaud*. Buenos Aires: Cactus.
- Guattari, F. (2017). *La Revolución Molecular (1977)*, Madrid: Errata Naturae.
- Guattari, F. (2013). *Líneas de Fuga. Por otro mundo de posibles (1979)*. Buenos Aires: Cactus.
- Guattari, F. (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo Mundial Integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Guattari, F. (1976). *Psicoanálisis y transversalidad (1972)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guattari F. y Deleuze G. (1980). *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*. Paris: Les Édit. de Minuit.
- Guattari F y Deleuze G. (1995). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I (1972)*. Barcelona: Paidós.
- Guattari F. y Deleuze G. (2002). *¿Qué es la filosofía? (1991)*. Madrid: Editora Nacional.

- Guattari F. y Deleuze G. (2012). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (1980). Valencia: Pre-Textos.
- Guattari F. y Deleuze G. (2016c): “Entrevista sobre El Anti-Edipo con Raymond Bellour” (1973), en: Deleuze, G., Cartas y otros textos.
- Guattari F. y Rolnik S. (2013). *Micropolíticas. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Guillaumin, C. (2005). Práctica del poder e idea de Naturaleza (1978). En Falquet, J. *El Patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica.
- Hartmann, H. (1996). Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo” (1975). *Fundación Rafael Campalans*, n. 88.
- Hegel, G. W. F. (1911). *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820-21). Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1975). *Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho Natural y Ciencia Política* (1820-21). Buenos Aires: Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (1987). [Examen crítico de las] Actas de la Asamblea de Estamentos del reino de Würtemberg en los años 1815 y 1816 (1817). En Hegel, G. W. F. *Dos Escritos Políticos*. México: Univ. Autónoma de Puebla.
- Hegel, G. W. F. (2010). Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental (1810). Buenos Aires: Biblos.
- Hobbes, T. (2000a). *De Cive* (1642). Madrid: Alianza.
- Hobbes, T. (2000b). *Tratado sobre el Cuerpo* (1655). Madrid: Trotta.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* (1651). Buenos Aires: FCE.
- Hocquenghem, G. (2009). *El deseo homosexual* (1972). Tenerife: Editorial Melusina.
- Hume, D. (1992). *Essays. Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Ed. Liberty Found.
- Hume, D. (1993). *Investigaciones sobre los principios de la moral* (1751). Madrid: Alianza.
- Jeffreys, S. (2011). *La industria de la vagina. La economía política de la comercialización global del sexo* (2009). Buenos Aires: Paidós.
- Kant, I. (1988). *Lecciones de Ética* (1775-81). Barcelona: Crítica.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático* (1796-98). Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2009). *La metafísica de las costumbres* (1797). Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2005). *Teoría y Praxis. Sobre el refrán: “eso puede ser correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica”* (1793). Buenos Aires: Leviatán.
- Kaufman, M. (1997). Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres” (1994). En Valdés, T. y Olavarria, J. (1997). *Masculinidades. Poder y crisis*. Santiago de Chile: Isis Internacional.

- Kaya, Gönül (2016). ¿Por qué Jineology? Reconstruir las ciencias hacia una vida comunitaria y libre. *Mujer, Vida, Libertad. Documentos*.
- Kongra Star (2020). *Autodefensa: la respuesta a la violencia machista*. Woman Defend Rojava.
- Lacombe, A. (2006). “*Para hombre ya estoy yo*”. *Masculinidades y socialización lésbica en un bar de Río de Janeiro*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Lacombe, A. (2008). Mas allá de las fronteras de la piel: masculinidades de mujeres en un bar del centro de Río de Janeiro. En: III Coloquio Internacional de Estudios sobre varones y masculinidades (Colombia, Medellín).
- Lerner, G. (1990). *La creación del Patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Locke, J. (1990). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690). Madrid: Alianza.
- Lonzi, C. (1975). *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de liberación femenina* (1970-1974). Buenos Aires: La Pléyade.
- Mackinnon, C. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado* (1975/1989). Madrid: Cátedra.
- Mackinnon, C. (2014). *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el Derecho* (1987). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (s/f). Crítica al programa de Gotha (1875). En Marx K. y Engels F. *Obras Escogidas. t. 2*. Moscú: Ed. Lenguas Extranjeras.
- Marx, K. (1989). Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850 (1850). En Marx K. *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la “Nueva Gaceta Renana”*, México: FCE.
- Marx K. y Engels F. (2008). *El Capital. Crítica de la economía política* (1867-1894), T1.V1. a T3.V8., México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2009). *El Capital. Libro I, Capítulo VI (Inédito). Resultados del proceso inmediato de producción* (1863). México: Siglo XXI.
- Marx K. y Bauer B. (1974). *La cuestión judía. Polémica con Bruno Bauer* (1843). Buenos Aires: Ed. Heráclito.
- Mendelssohn, M. (1989). Acerca de la pregunta: ¿A qué se llama ‘Ilustrar’?. En AA.VV. *¿Qué es la Ilustración?*. Madrid: Tecnos.
- Michelet, J. (1987). *La Bruja. Una biografía de mil años fundamentada en las actas judiciales de la Inquisición* (1862). Barcelona: Akal.
- Mies, M. y Shiva, V. (1998). *La praxis del Eco-feminismo. Biotecnología, consumo, y reproducción* (1993). Barcelona: Icaria.
- Montesquieu, Ch.-L. (2000). *El espíritu de las leyes* (1735). Madrid: Tecnos.
- Novalis (1957). Die Enzyklopädie (1795-1800). En Novalis *Werke, Briefe, Dokumente*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Novalis (1976). *La Enciclopedia. Notas y fragmentos* (1795-1800). Madrid: Fundamentos.

- Parnet, C. y Deleuze G. (2002). *Diálogos* (1977). Buenos Aires: Editora Nacional.
- Parnet, C. y Deleuze G. (1996). *Dialogues* (1977). Paris: Flammarion.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual* (1988). México/Barcelona: Ed. Anthropos.
- Pérez Hernández, Y. (2016). Consentimiento sexual: un análisis con perspectiva de género. *Revista Mexicana de Sociología*. vol. 78, n. 4.
- Perrot, M. y Duby, G. (dir.) (1993). *Historia de las Mujeres. Tomo 3. Del Renacimiento a la Edad Moderna* (1990). Barcelona: Taurus.
- Puleo, A. (1995). Patriarcado. En Amorós, C. (dir.). *Diez palabras clave de mujer*. Pamplona: Verbo Divino.
- Rich, A. (2001), “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” (1978-80), en: *Sangre, Pan y Poesía. Prosa escogida (1979-85)*, Barcelona: Icaria.
- Rousseau, J.-J. (1983). *Emilio, o de la Educación* (1762). Barcelona: Bruguera.
- Rousseau, J.-J. (1985). *Discurso sobre la economía política* (1755). Madrid: Tecnos.
- Rousseau, J.-J. (1993). *El contrato social* (1762). Madrid: Tecnos/Altaya.
- Rowbotham, S. (1980). *La mujer ignorada por la historia. 300 años de lucha y opresión contra las mujeres* (1973). Bogotá: Editorial Pluma/Debate.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo (1975). *Revista Nueva Antropología*. vol. VIII, n. 30, pp. 95-145.
- Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad (1984). En Vance, C. *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Ed. Revolución.
- Sánchez, S. y Galindo, M. (2007). *Ninguna mujer nace para puta*, Buenos Aires: La Vaca.
- Scasserra, J. I. (2018). Brujas omitidas. Un análisis de las críticas de Silvia Federici a Michel Foucault. *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos*. n. 8.
- Scasserra, J. I. (2021). Las joyas indiscretas: Una lectura integral de la Historia de la Sexualidad como arqueología del psicoanálisis. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n. 10.
- Schlegel, F. (1983). Ensayo sobre el concepto de Republicanismo” (1796). En Schlegel, F. *Obras selectas*, vol. 1, Madrid: Fund. Universitaria Española.
- Schlegel, F. (2014). Versuch über den Begriff des Republikanismus. En: *Ästhetische und politische Schriften*. Berlin: Ed. Holzinger.
- Sieyès, E. J. (1991). Ideas sobre los medios de actuación de que podrán disponer los ‘representantes’ de Francia en 1789” (1788-89). En Sieyès, E.-J, *El Tercer Estado y otros escritos*. Madrid: Espasa Calpe.
- Sieyès, E. J. (1888). Qu'est-ce que le Tiers État? (1789). Paris: Société de l'histoire de la Révolution française.

- Sieyès, E. J. (1991). ¿Qué es el Tercer Estado? (1789). En *El Tercer Estado y otros escritos*, Madrid: Espasa Calpe.
- Schelling, F. (1965). *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1803). Buenos Aires: Losada.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado político* (1677). Madrid: Alianza.
- Weinbaum, B. (1984). *El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo* (1978). Madrid: Siglo XXI.
- Wittig, M. (2006). A propósito del contrato social (1989). En *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Ed. Egales.
- Wollstonecraft, M. (2005). *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792). Madrid: Istmo.
- Yasar, M. (10/06/2015). *La revolución de las mujeres y el pueblo kurdo*, Conferencia en el Anfiteatro de ATE, Buenos Aires.