



**HAL**  
open science

## La metafísica y la metáfora del lazo social

Dardo Scavino

► **To cite this version:**

Dardo Scavino. La metafísica y la metáfora del lazo social. Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea, pp.129-147, 2015. hal-01999040

**HAL Id: hal-01999040**

**<https://hal.science/hal-01999040>**

Submitted on 4 Feb 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## V. LA METAFÍSICA Y LA METÁFORA DEL LAZO SOCIAL

DARDO SCAVINO

Université de Pau et des pays de l'Adour

### Antiguos: el lazo divino

Uno de los problemas más antiguos de la filosofía es la oposición entre la unidad y la multiplicidad. Platón pensaba en cada una de las cosas como si fuera la reunión de la multiplicidad de sus partes, sus aspectos o sus cualidades. Si esa multiplicidad no se reuniera, no podríamos hablar de *una* cosa. No podríamos hablar, estrictamente, de nada. Cuando digo que esta mesa es cuadrada, marrón, dura, fría, lisa, opaca, presupongo que los diversos predicados se refieren, a pesar de su diversidad, a una sola y misma cosa. Cuando hablo de *sus* patas, de *su* tabla, de *su* madera o incluso de *su* color, presupongo que esos adjetivos posesivos también remiten a una sola y misma entidad. Sin el presupuesto de esta unidad, la multiplicidad de predicados ya no se referiría a un mismo sujeto; las diversas cualidades y partes ya no serían cualidades y partes *de* algo. Es por eso que la multiplicidad pura de cualidades o los *membra disjecta* tienen para el ateniense el estatuto de una no-cosa o un no-ente: *mê on*. Este no-ente equivalía, desde su perspectiva, a la nada, algo que sigue sugiriendo el vocablo italiano *ni-ente*, el francés *né-ant* o el inglés *nothing*. No bastaba entonces con que hubiera una multiplicidad material para que hubiese algo. Hacía falta que esa multiplicidad se reuniera y constituyera una cosa.

Dicho esto, ¿quién reúne esas cualidades? ¿O quién mantiene unidas las partes? Platón, y sobre todo los neoplatónicos, sustantivaban el adjetivo numeral «uno», *hen*, y lo llamaban «el Uno»: *tò hen*.<sup>1</sup> El Uno reúne la multiplicidad dispersa —que el ateniense llama indistintamente *polús*<sup>2</sup> o *plêthos*<sup>3</sup>— y la convierte en una cosa. El Uno era, por consiguiente, la primera condición para que una cosa apareciera. Si no interviniera ese principio unificador, las cosas no existirían porque la materia no cesaría nunca de dividirse o disgregarse. Por eso Aristóteles sostendría algunos

<sup>1</sup> PLOTINO, 1968, 15, 12.

<sup>2</sup> PLATÓN, 1932, 443 e, 476 a; 1970, 146 d; 1923, 127 e; 1978 b, 14 d, *et al.*

<sup>3</sup> PLATÓN, 1997, 240 d; 1932, 373 b; 1970, 158 d; 1952, 745 d, *et al.*

años después que no existe diferencia entre decir que «una cosa es» y afirmar que «es una»,<sup>4</sup> mientras que Plotino invocaría algunos siglos más tarde una relación etimológica facticia entre los vocablos griegos *on* (ente) y *hen* (uno).<sup>5</sup>

Algunos presocráticos, como Empédocles de Agrigento, ya habían dicho que los entes eran el producto del amor y el odio, de *philia* y *neikós*: del amor, porque se mantenían unidos, o porque cada uno era uno; del odio, porque se diferenciaban unos de otros.<sup>6</sup> Empédocles estaba recurriendo a estas pasiones humanas, y a las relaciones de concordia y discordia entre individuos, para explicar el origen de las cosas y del cosmos. Y Platón va a seguir atribuyéndole al amor, o más precisamente a Eros, esta tendencia a la asociación que permite la existencia de las cosas, mientras le adjudicaba al odio, o más bien a la ausencia de deseo, la tendencia a la disociación que explicaría sus diferencias, la separación entre una cosa y la otra. Solo que para Platón el deseo tenía necesariamente una causa, y la causa del deseo era, a su entender, el bien o la belleza, de modo que si el deseo buscaba la unión de las partes se debía a que el bien o la belleza eran los nombres del Uno. Todas las cosas deseaban, hasta cierto punto, el bien, porque de otro modo se disgregarían sin remedio. Las cosas inmateriales no lo deseaban, es cierto, pero porque ya lo tenían, y por eso se sustraían a la corrupción y a la muerte. El bien o la belleza eran, como consecuencia, la causa primera de las cosas, porque sin bien o sin belleza cada una de estas cosas no sería una y, como consecuencia, no sería nada: se disgregaría. Como le escribe Platón a Dionisio de Siracusa, «todas las cosas se encuentran alrededor del rey (*basi-leús*) de todas las cosas, por amor a él (*hénéka*) todo existe y él es así la causa (*aition*) de todo lo que es bello (*kalôn*)». <sup>7</sup> El Uno es un monarca carismático que reúne a las multitudes atrayéndolas hacia sí, como si la concordia no existiera si un príncipe seductor no la impusiera.

A este lazo que unía las multiplicidades, a este principio de unidad, Platón lo llamaba *desmós*, *súndesmos* o *synagogós*; para hablar de la acción que llevaba a cabo, escogía verbos como *sundeîn*, *sumplékein*, *sunéchein* o *synágein*, que significan «reunir», «asociar» o «cohesionar»; para referirse al resultado recurría, por último, a los sustantivos *sunthésis* o *synagōgē?*, es decir, «la reunión», «la asociación», «la congregación» o «el concilio». Y él pensaba que ese lazo no era una cosa más entre los entes del mundo aunque fuera precisamente su condición de aparición. El peculiar estatuto de este lazo dio lugar a un sinnúmero de controversias que van a

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, 1961, 4, 15.

<sup>5</sup> PLOTINO, 1968, V, 5, 5.

<sup>6</sup> BOLLACK, 1992, p. 36.

<sup>7</sup> PLATÓN, 1992, 312 e.

recorrer la filosofía a lo largo de los siglos. Uno de esos debates va a girar en torno a la manera de hablar acerca de este vínculo. ¿Cómo hacerlo si no se trata de una cosa? ¿Debemos guardar silencio acerca de él o podemos hablar de él por analogía con las cosas que él mismo vuelve posibles? Platón ya se valía de estas analogías –de las alegorías y las metáforas– para referirse al Uno.

Ahora bien, si recorremos los diálogos platónicos, advertimos que el ateniense también empleaba vocablos como *desmós*, *súndesmos*, *sundeîn* o *sunagogós* para referirse a la sujeción de los miembros de la polis. Y hasta tal punto es así que, en un célebre pasaje del *Político*, Sócrates compara el arte del gobierno con el oficio del tejedor: el buen gobernante es quien sabe entrelazar (*sumplékein*) convenientemente a los distintos miembros de la ciudad.<sup>8</sup> Y cuando en la *República* piensa en la existencia del bien y del mal en el universo, lo hace siguiendo el mismo criterio que en la polis:

¿Podemos evocar para la república (*pólei*) un mal más grande que el que divide y convierte la unidad en multiplicidad (*poiê pollás anti miás*), y un bien más grande que el que la une (*sundê*) y la convierte en unidad (*poiê mían*)?<sup>9</sup>

Se entiende entonces por qué el principio unificador se identifica con el Bien, mientras que la ausencia de este principio se vuelve sinónimo de Mal. Y también por qué Platón, y sobre todo los neoplatónicos, insisten en decir que el Uno es el Rey (*basileús*) o el Señor (*kúrios*). O por qué recurren al vocablo *arché*, que significa «origen» pero también «poder». Para Platón, la anarquía, la ausencia de poder o de principio unificador, era lo peor que podía ocurrirle a una polis, del mismo modo que la destrucción, la corrupción o la disgregación era lo peor que podía ocurrirle a la cosa. Hay disgregación cuando las partes se liberan de esta mutua sujeción. Hay disgregación cuando hay discordia. El bien hace y el mal deshace, el bien congrega y el mal disgrega, y en ambos casos la cosa se piensa como una grey. Desde el momento en que tiende hacia el uno, el deseo, para Platón, es esencialmente gregario.

No tuvimos que esperar hasta Foucault para que el pensamiento occidental concibiera el poder como productor. *Arché*, después de todo, no significa otra cosa: el poder es la causa primera porque si no fuera por el poder que reúne las multiplicidades, las cosas no aparecerían. Y si la metafísica era, según Aristóteles, el discurso acerca de la *arché*, podemos

<sup>8</sup> PLATÓN, 1960, 279 b.

<sup>9</sup> PLATÓN, 1932, 462 b.

decir que ya era una arqueología: un discurso acerca de los orígenes y del poder. A esta *arché*, Platón y Aristóteles la llamaban también *théos*, y mucho antes de que los cristianos se apropiaran sus teorías. Entendida como discurso acerca de la *arché*, de la causa y del poder, de *théos* y de *basileús*, la metafísica fue siempre una teología política. O dicho de otro modo: la metafísica siempre pensó el ente como si se tratase de una polis o de una multitud reunida, y a la vez concibió la *arché* como un lazo social, y la anarquía, como anomia, turba o *multitudo dissoluta*.

Tampoco tuvimos que esperar hasta Deleuze para que el pensamiento occidental dejara de concebir el poder como represión del deseo y empezara a percibirlo, por el contrario, como su atractivo estimulante. Para Platón y Aristóteles la *arché* era la causa primera porque era la causa del deseo por excelencia: bien supremo o motor inmóvil que atrae las cosas hacia sí y, atrayéndolas hacia sí, hacia la unidad, las mantiene unidas; motor inmóvil que seduce, o dirige hacia sí, y dirigiendo hacia sí, congrega. La polis se constituye cuando la muchedumbre ama al Uno. La multitud, por sí misma, no era, para Platón y Aristóteles, nada. La multitud sin unidad no era sino la desintegración o la disgregación de la polis: su ausencia.

Solo los atomistas parecían alejarse de esta concepción de la causa primera y del poder en un universo que ya no precisaba ni divinidades ni reyes para asociar a las muchedumbres. Y sin embargo, ellos también concebían las cosas como asociaciones de individuos. Lucrecio sostenía, por ejemplo, que en la naturaleza solo había dos tipos de cuerpos: los átomos y los compuestos de átomos (*corpora sunt porro partim primordia rerum / partim concilio quae constant principiorum*).<sup>10</sup> Los átomos eran unidades mínimas, simples e indivisibles; unidades eternas, dado que lo simple, es decir, aquello que no tiene partes, no puede dividirse, descomponerse ni, como consecuencia, perecer. Solo los cuerpos compuestos se descomponen y perecen. Ahora bien, a esos compuestos de átomos Lucrecio los denomina *concilia*, recurriendo a un vocablo latino que, como la *sunagogê* griega, alude a «una reunión» o «una asamblea», término que el neoplatónico Simplicius traduciría de nuevo al griego por *sunthétôn*.<sup>11</sup> A veces, este *concilium* parece acercarse más bien a una alianza militar, como cuando el filósofo compara a los átomos con soldados que libran batallas sin tregua, soldados que se agitan, dice, «en función de sus múltiples uniones y divisiones» (*concilis et discudis exercita crebis*). Pero la mayor parte del tiempo, Lucrecio vincula el *concilium* con verbos como *consociare*, para oponer el compuesto atómico al individuo aislado, como cuando recuerda que la mayoría de los átomos

<sup>10</sup> LUCRECIO, 1925, I, 483-484.

<sup>11</sup> SIMPLICIUS, 1895, 242, 21.

no forman parte de algún compuesto y «erran en el vacío» (*per inane vagantur*), viéndose «excluidos de la reunión de las cosas» (*conclium rerum quae sunt reiecta*) porque «no fueron admitidos en ninguna de ellas para unirse en sus movimientos (*nec usquam consociare etiam motus potuere recepta*)».<sup>12</sup>

Ni Demócrito, ni Epicuro, ni Lucrecio explican muy claramente en qué consistía el vínculo que mantenía unidas estas partículas cuando componían un cuerpo. Los átomos se encuentran gracias a un *clinamen*, a la desviación inopinada de uno de ellos que los pone en contacto con los demás. ¿Pero cómo ese encuentro se convierte en un compuesto cohesionado, en un *conclium* que perdura? Lucrecio habla en un momento de dos tipos de movimiento que libran una «guerra perpetua»: el «movimiento destructor» y el «movimiento generador y nutricio» que llama también la «vitalidad de las cosas». Y esta vitalidad de las cosas, o esta resistencia a la disgregación, dependería de los tipos de relaciones que los átomos traban, literalmente, entre sí. Los cuerpos sólidos estarían compuestos por átomos rugosos, estriados o incluso ganchudos, formas que les permitirían adherirse o engarzarse mutuamente, mientras que los átomos de los cuerpos líquidos y gaseosos serían, por el contrario, lisos y esféricos. Esta explicación puramente mecánica de los vínculos interatómicos provenía de Epicuro, quien se había referido ya en su *Carta a Heródoto* al «entrelazamiento» (*periplokê*)<sup>13</sup> de los átomos recurriendo a un sustantivo que no estaba lejos de la *sumplokê* de Platón. Había también, para los atomistas, una *archê*, solo que esta causa primera, o este poder constituyente, estaría emparentado con el azar: fortuito es el encuentro entre los átomos y fortuito es también que ese encuentro perdure o no. Pero una vez que el *conclium* constituye sólida o solidariamente las partes, estas, sujetas entre sí e impedidas para «vagar en el vacío», obedecen las leyes de funcionamiento grupal. Y por eso el azar, para Lucrecio, funda la necesidad. De modo que los atomistas seguían pensando la cohesión de los cuerpos como el poder que el conjunto social ejerce sobre cada una de las partes. Pero si todos los cuerpos están compuestos de átomos, el vínculo que los une no es un átomo, ni uno compuesto de átomos, de modo que no forma parte de esa totalidad.

### Modernos: el lazo humano

No puedo detenerme demasiado en la importancia de este *unum, verum* y *bonum* en la teología política medieval. Digamos solamente que Tomás

<sup>12</sup> LUCRECIO, 1925, II, 109-111.

<sup>13</sup> EPICURE, 1987, p. 46.

de Aquino seguía sosteniendo que «no puede pensarse lo múltiple como múltiple» porque «solo puede pensárselo como uno (*per modum unius*)»,<sup>14</sup> y la Escolástica solía considerar que los vocablos *ens* y *unum* eran sustituibles. Para ellos la multitud no era sino la disgregación de algo y equivalía, como consecuencia, a la desintegración, a la aniquilación o a la nada.

Me gustaría llamar la atención, en cambio, sobre un opúsculo que Giordano Bruno le dictó a uno de sus discípulos en su calabozo del Santo Oficio unas semanas antes de ser quemado en la hoguera en Campo dei Fiori. Este ensayo se titula *De vinculis in genere* («Acerca de los vínculos en general»), y si resulta interesante para nosotros, se debe a que el Nolano trata de conciliar la tradición platónica con la epicúrea y de establecer un paralelismo estrecho entre el lazo que une, y hace posible, a los seres del universo y al «vínculo civil»,<sup>15</sup> como lo llama, que une a los ciudadanos y hace posible la existencia de cualquier comunidad. Este vínculo era, una vez más, el deseo, y por eso Cupido era el personaje central de su trabajo.<sup>16</sup> Bruno se oponía a quienes convertían la materia en sinónimo de fealdad y maldad, pero, curiosamente, no le atribuía esta posición a los platónicos sino a los aristotélicos. La materia, replicaba, no es ni fea ni bella, ni mala ni buena, ya que puede tender tanto hacia el bien, o a la unión, como hacia el mal, o a la desunión, y si fuese de por sí mala o fea no querría nunca tender hacia el bien o a la belleza.<sup>17</sup> Tender a congregarse o disgregarse es algo que depende del deseo que posea a las partes. Y esto sería válido tanto para los átomos materiales como para la «vida civil»: los individuos o los particulares no son, desde su perspectiva, ni buenos ni malos, de modo que nuestra naturaleza individual no nos predispone ni a la asociación ni a la disociación, ni a la concordia ni a la discordia, ni a la solidaridad ni a la «guerra de todos contra todos». Para que una república se constituya hace falta que sus miembros amen intensamente esa unidad, como quien habla de un amor a la patria. Y la principal virtud de la política, para el pensador de Nola, consistía en despertar en los ciudadanos esta solidaridad social.

Pero un siglo antes de que Giordano Bruno escribiera su tratado, otro filósofo platónico, igualmente interesado en las teorías atomistas, le había adjudicado a la imaginación, e incluso a la fantasía, el papel que Platón le reservaba al *súndesmos*. Giovanni Francesco Pico della Mirandola —el sobrino del célebre filósofo homónimo— ya no pensaba que el deseo se encontrara en cada una de las partes que buscan unirse con otras,

<sup>14</sup> DE AQUINO, 1880, I, q. 85, a. 4.

<sup>15</sup> BRUNO, 1891, III, p. 665.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 684.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 681.

sino en quien las percibe unidas.<sup>18</sup> La realidad sería como un cuadro barroco: las cosas no se encuentran en el lienzo propiamente dicho —sobre el cual no hay, en sentido estricto, más que una multitud de manchas cromáticas—, sino en la mirada del espectador. Para el italiano, la multitud sigue siendo la ausencia de unidad y, como consecuencia, de cosa, solo que esta vez la unidad proviene del individuo que contempla esa multitud o esa polvareda de átomos.

En un tratado escrito al mismo tiempo que *De Imaginatione* de Pico della Mirandola, Leonardo da Vinci le atribuía ya a su amigo Botticelli una idea similar. Botticelli, en efecto, «decía a veces que basta con arrojar contra una pared una esponja embebida de diversos colores para que viéramos un paisaje en la mancha», como ocurre cuando «miramos atentamente un muro cubierto de polvo y queremos descubrir algo en él: nos imaginaremos figuras que se parecen a cabezas de hombres o de animales, o que representan batallas, rocas, mares, nubes, bosques y otras miles de cosas parecidas»<sup>19</sup> (recordando este pasaje del *Tratatto*, Max Ernst inventaría cuatro siglos más tarde la técnica de *frottage*, consistente en deslizar una mina de lápiz en una hoja apoyada sobre una superficie rugosa para obtener aleatoriamente imágenes).<sup>20</sup>

Podríamos recordar incluso al filósofo barroco por excelencia, igualmente influido por las tradiciones platónicas y atomistas: Leibniz. Para explicar la teoría de las perspectivas en su *Monadología*, Leibniz recurre nuevamente al ejemplo de una ciudad, vale decir, de una polis. Del mismo modo que la figura barroca no se encuentra en el cuadro sino en la mirada del espectador, del mismo modo que el rumor de la ola no se encuentra en los infinitesimales chasquidos de las gotas sino en el oído que los integra, la multiplicidad abigarrada de individuos, casas, calles, plazas, etc., solo aparece como una sola y misma ciudad desde la perspectiva de la mónada que la contempla.<sup>21</sup> De manera que no existe una ciudad en sí, sino una ciudad para cada una de las mónadas que la observan desde diferentes perspectivas. Pero la vuelta de tuerca de Leibniz consiste en sostener que esas mónadas forman parte de la propia ciudad, de forma que la ciudad está compuesta por el conjunto de perspectivas acerca de sí misma. Esta torsión típicamente barroca vamos a encontrarla muy a menudo a lo largo de la modernidad: un pueblo no es algo que exista en sí —no es algo, digamos, que un demiurgo haya creado—; es algo que se presenta como una sola y misma cosa en la medida en que sus miembros presuponen que es así y actúan en consecuencia.

<sup>18</sup> PICO DELLA MIRANDOLA, 2005.

<sup>19</sup> VINCI, 1792, p. 2.

<sup>20</sup> BRAUN-STANESCO, 2008, p. 37.

<sup>21</sup> LEIBNIZ, 1996, § 57, p. 254.

Este desplazamiento del principio unificador desde el demiurgo hacia el espectador lo hallamos también en un contemporáneo de Leibniz, David Hume. En la primera parte de su *Tratado sobre el entendimiento humano*, el escocés proponía el siguiente argumento: como solo disponemos de impresiones sensibles, decía, y como las ideas son simplemente recuerdos de esas impresiones,

no tenemos idea de substancia distinta de una colección [*collection*] de cualidades particulares, y no queremos decir otra cosa cuando hablamos o razonamos a propósito de eso. La idea de una substancia, como la de un modo, no es más que una colección de ideas simples que la imaginación reúne y que se ve atribuir un nombre particular, que nos permite recordar esta colección, ya sea a nosotros mismos, ya sea a otro.<sup>22</sup>

Y de hecho, es sabido que filósofos empiristas como Hume o Locke fundaron esa corriente de la psicología que se conoce con el nombre de «asociacionismo», sugiriendo así que el *sunagogós* platónico era cada uno de nosotros.

A este desplazamiento desde el demiurgo hacia el espectador, es decir, hacia el sujeto, Kant lo llamaría a continuación «giro copernicano». *Contemplar* ya no significa percibir pasivamente la realidad exterior. Significa constituirla. Y como el propio verbo *constituír* sugiere, se trata antes que nada de reunir o enlazar lo diverso. La *theoría* de los griegos es ahora una actividad, incluso una actividad creativa. Es cierto que, para él, somos antes que nada un cuerpo, y además un cuerpo sensible a los estímulos exteriores. Es cierto que el conocimiento comienza con esta pasiva experiencia sensible. Pero, por este mismo motivo, no percibimos el vínculo que une a esa miríada de sensaciones para que compongan una cosa, de modo que si nos limitamos al conocimiento que nos ofrecen los sentidos, no obtenemos sino una multiplicidad inconsistente y desperdigada de afecciones, como en un cuadro expresionista abstracto de Jackson Pollock. Para elaborar un saber acerca de las cosas, tenemos que volvernos capaces de proponer juicios acerca de ellas. Y estos juicios precisan referirse a una sola y misma cosa: «esto es marrón», «esto es frío», «esto es liso», etc.

Kant infiere entonces la existencia de una operación que denomina «unidad originariamente sintética de la apercepción» (*der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception*).<sup>23</sup> La unidad de la cosa es una síntesis operada, en el origen, por el sujeto, ya que no se trata de la uni-

<sup>22</sup> HUME, 1978, p. 60.

<sup>23</sup> KANT, 1889, p. 142.

dad de las cosas en sí, como sucedía en Platón o en Aristóteles, sino de las percepciones. Kant asegura que el sujeto se dedica a ligar o enlazar (*verbinden, anhängen*) las afecciones sensibles, y habla incluso de ese lazo recurriendo a un sustantivo etimológicamente relacionado con el vocablo español «banda»: *Band*. El prusiano regresaba así al *súndesmos* platónico y a esa operación de *synágein* o *sunthésis* que los romanos habían traducido por *com-positio* o *con-stitutio*. Hablar de un «sujeto constituyente», como lo hace el prusiano, significa hablar, sencillamente, de un sujeto capaz de constituir una unidad (*Einheit*) o de operar una síntesis de la multiplicidad sensible componiendo una sola y misma cosa con la diversidad material.

Entre la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant vacila, se desdice, y no sabe muy bien cuál sería la facultad encargada de consumir esa unidad. Por momentos, y sin alejarse demasiado de Hume, sugiere que esta proviene de la imaginación, lo que no es difícil de entender ya que si no percibimos efectivamente la unidad, debemos imaginárnosla. La imaginación, en este aspecto, ya no es la tendencia a evadirnos de la realidad, sino la facultad que la constituye: sin imaginación no habría realidad porque la condición para que cada *res* aparezca como tal es la imaginación. Y el *objectum*, eso que, dicho literalmente, arrojamamos delante de nosotros, no es sino esta *res* constituida por la imaginación a partir de la diversidad de datos sensibles. En la segunda edición, no obstante, Kant pareciera asignarle esta función unificadora al entendimiento mismo, aunque supiera que se trataba de la facultad de juzgar las cosas y que aquella unidad precede necesariamente al juicio porque es la condición para que este disponga de un solo y mismo referente más allá de la pluralidad de predicados.

La opción entre una u otra facultad no va a carecer de importancia, e incluso va a condicionar el porvenir del llamado idealismo alemán. Pero lo crucial es que Kant haya confirmado que el sujeto era el *synagogós* moderno, el pastor encargado de congregar la *multitudo dissoluta* de esos átomos sensibles que son las afecciones exteriores, el *basileús* que introduce la concordia en esa polis que es la cosa. Porque este desplazamiento no era ajeno al movimiento político que estaba teniendo lugar en Francia mientras Kant redactaba su primera *Crítica*: el poder constituyente, o la capacidad de convertir una muchedumbre en un pueblo, no proviene de la espontaneidad divina sino de la humana.

También Kant concebía el objeto a la manera de una polis, de una, digámoslo así, *res publica*. Esto nos permite entender incluso mejor el estatuto del idealismo trascendental. Cuando los idealistas alemanes sostienen que no hay cosas fuera del Yo, no están negando, a la manera de Berkeley, la exterioridad de las afecciones sensibles. No están sugiriendo, como Descartes, que estos átomos perceptivos podrían ser un sueño.

Sucede simplemente que lo exterior no tiene para ellos el estatuto de una cosa, sino de una diversidad inestable, inconsistente, de una *multitudo dissoluta*. No hay nada fuera del Yo porque sin ese Yo, o sin su intervención sintética y constituyente, no hay un objeto, del mismo modo que no hay figura en el lienzo sin la mirada del espectador. Así, cuando al comienzo de su *Fenomenología del espíritu* Hegel niega la realidad de la multiplicidad inmediata de las sensaciones, no está repitiendo el mismo argumento escéptico de Berkeley o Descartes. Hegel va a negarles *realitas* a las sensaciones porque estas, por sí mismas, no alcanzan el estatuto de *res*, estatuto que solo adquieren cuando un sujeto las convierte en cualidades de una sola y misma cosa. Del mismo modo que no hay un pueblo ahí donde solo hay una *multitudo dissoluta*, tampoco hay un objeto ahí donde el sujeto percibe una serie disgregada de sensaciones.

La principal diferencia entre la filosofía antigua y la moderna reside en este giro copernicano: mientras que la *arché*, el poder constituyente, o el lazo que reúne la multiplicidad, provenía en un caso de un *théos*, en el otro proviene de un *ánthropos*. La modernidad pone al hombre en el lugar de la divinidad. Platón no hubiese hablado de la «unidad sintética de la apercepción trascendental» porque el problema, para él como para los atomistas, no era la unidad de las percepciones, sino la unidad de las cosas independientemente de si alguien las percibía o no. En la tradición aristotélico-tomista, el *subjectum* también era la substancia que reunía los accidentes y los atributos independientemente de si alguien los percibía. Para Kant, en cambio, ese *subjectum*, esa unidad subyacente, es el yo, el *percipiens*.

El pensamiento de Kant no se aleja de la metafísica sino de una metafísica, esa que él mismo llamaba «dogmática» y que se caracterizaba por cosificar o naturalizar aquello que había sido constituido por los hombres. Y por eso algunos de sus herederos, como Feuerbach, van a asegurar que Dios no es sino una imagen alienada del Hombre. Los pensadores modernos no van a cesar de volver a este giro copernicano de diferentes maneras: ese dogmatismo sería, para Marx, la ideología que cosifica una creación humana, que oculta su carácter histórico para convertirla en algo eterno y natural, un producto de la creación divina; ese dogmatismo es, para Nietzsche, el resentimiento sacerdotal que sacraliza el *statu quo* y persigue a los creadores, como si el orden actual no hubiese sido también una creación humana. Desde el *Mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer hasta *La voluntad de poder* de Nietzsche, pasando por *La ideología alemana* de Marx y Engels, la modernidad estuvo atravesada por esta idea de un sujeto que ocupa el lugar de la *arché*: de la causa primera y del poder. El objeto que el sujeto moderno conoce es el objeto que él mismo constituyó o, como preferiría decir más bien hoy el cognitivismo, que él mismo construyó a partir de una pluralidad de datos

sensibles pero insensatos. Lo subjetivo ya no está solamente involucrado en la teoría acerca de un objeto: está involucrado en el propio objeto.

### Posmodernos: el lazo lingüístico

Hay, sin embargo, otro giro en la tradición metafísica que, a mi entender, deberíamos tener en cuenta y que tuvo lugar a mediados del siglo XX, cuando Heidegger sostuvo que la *synágein* platónica o la *verbinden* kantiana no serían sino glosas del verbo griego *légein*. Heidegger recordaba que *légein* no significaba solamente «decir», sino también «exponer reuniendo» o «presentar recolectando». <sup>24</sup> De modo que el sustantivo de *légein*, *lógos*, significa «palabra» pero también «el que expone reuniendo» (el *lógos* griego es, como su pariente romano, el *lector*, un colector o un recolector, y la cosa que expone, como diría Hume, una *collection*). En el origen, por consiguiente, no se encontraba ni *théos* ni *ánthropos*, sino *lógos*. Y pienso que si puede hablarse con algún fundamento de «posmodernidad» es a partir de este giro lingüístico del pensamiento metafísico, de esa ruptura con el humanismo moderno. La unidad de la cosa no se encuentra ni en la substancia ni en el sujeto, sino en la palabra que la nombra.

Cuando hablamos, en efecto, reunimos las cosas o formamos conjuntos (*lógoi*). «Eso es un ciprés» significa: hay algo ahí que pertenece al conjunto, o la colección, de los cipreses. Pero este conjunto puede incluirse en el de las coníferas y este, a su vez, en la colección de los árboles. Por eso *lógos* significaba «palabra» y «conjunto». Esto quiere decir que si una cosa cuenta como un ciprés, cuenta también como una conífera y como un árbol. A este razonamiento los griegos lo denominaban *sun-logismos*. Y por eso los latinos traducían a veces *lógos* por «ratio»: el acto de contar. El resultado de esa cuenta era una *summa* («cúspide»): cuando pasamos de los cipreses a las coníferas, y de estas a los árboles, vamos ascendiendo de un conjunto inferior a un conjunto superior hasta llegar al más alto: la suma.

Pero antes de reunir las cosas en colecciones en función de ciertos rasgos comunes —antes de decir o predicar—, el *lógos* las cuenta una por una: reúne, en cada caso, una multiplicidad heterogénea exponiéndola como una sola y misma cosa. Cuando decimos «eso» para aludir a un ciprés preciso, a ese individuo que se encuentra ahí, ya estamos contando como *una* cosa una diversidad de elementos: las raíces, el tronco, las ramas, las hojas, etc. A esto se refería Platón cuando hablaba de la cosa

<sup>24</sup> HEIDEGGER, 1985.

como *sunagôgê*. Y todavía la lógica establece hoy una distinción crucial entre la pertenencia y la inclusión. El conjunto de los cipreses *está incluido* en el de las coníferas porque si un elemento cuenta como un ciprés, cuenta también como una conífera. Pero un ciprés *pertenece* al conjunto de los cipreses porque cada una de sus partes no es un ciprés. Cualquier niño sabe que si la maestra le pide contar cuántas coníferas hay, tiene que incluir en la cuenta los cipreses y los pinos pero va a excluir los robles y los limoneros. Si le pide, en cambio, que cuente cuántos cipreses hay, no va a contar cada rama o cada hoja: aun cuando acepte que esas ramas y esas hojas forman parte de cada ciprés, no son elementos de ese conjunto.

Las proposiciones «los cipreses son coníferas» y «esto es un ciprés» tienen aparentemente la misma forma (S es P). El pasaje del plural al singular modifica, no obstante, la significación del verbo copulativo: «están incluidos» y «pertenece». El *lógos* que hace aparecer las cosas —el *lógos apophantikós* lo denominaba Aristóteles— no constituye un conjunto homogéneo, sino un conjunto heterogéneo de elementos que, a partir de ese momento, van a convertirse en partes o cualidades *de* una sola y misma cosa. Antes de situar una cosa en un conjunto, la palabra la constituye como tal. Esta es precisamente la función que cumplen los pronombres demostrativos. Cuando alguien dice simplemente «eso» o «aquello», no sabemos, con precisión, de qué habla o a qué hace referencia, pero suponemos por lo menos que está hablando acerca de algo, vale decir, de *una* cosa.

A esto se había referido Hegel en un pasaje de su *Propedéutica filosófica*. La «articulación de los sonidos», escribía, destituye la multiplicidad inmediata de la experiencia sensible y constituye la cosa como unidad ideal.<sup>25</sup> De modo que la palabra no se limita a representar la cosa: *es*, por sí misma, dicha cosa. La paradoja consiste entonces en que un mero soplo vocal que ni siquiera forma parte de las cualidades de la cosa, un sonido que se desvanece en el aire, se convierte, para nosotros, en la inmutabilidad o la eternidad de la cosa: su ser. Desde 1206, Dresde sigue siendo Dresde, a pesar de que la ciudad medieval fue sustituida por una ciudad más moderna, a pesar de la destrucción cuasi total en febrero de 1945 por los bombardeos aliados, un poco como aquel barco de Teseo que, según una tradición ateniense, seguía siendo el mismo barco de Teseo a pesar de que, al cabo de los años, los atenienses habían cambiado todas y cada una de sus partes.

Una tradición bien acreditada de la filosofía ya había observado que un nombre, o un significante, separado de su significación funcionaba

<sup>25</sup> HEGEL, 1963, p. 207.

como un pronombre demostrativo: no nos dice qué es una cosa, sino, sencillamente, que es una. San Agustín había expuesto esta cuestión en *De Trinitate*, tomando el ejemplo de una voz caída en desuso para el latín de su tiempo: *temetum*, un arcaísmo de *vinum*. Para quien la escucha, explicaba, se trata de una *inanem vocem*: una voz vacía de significación. Pero por el solo hecho de tratarse de una voz articulada (o compuesta de «tres sílabas») inferimos que significa algo.<sup>26</sup> De ahí que en el siglo XI, y recordando seguramente el ejemplo de san Agustín, Gaunilón hablara de una *cogitatio secundum vocem solam*: una intención de la voz sola o separada de sus significaciones.<sup>27</sup> Y a esto se habría referido Roscelin, el maestro de Abelardo, cuando sostenía que la substancia era un *flatus vocis*. Esto no significaba solamente que la palabra *substantia* fuera un mero soplo de la voz desde el momento en que no hay nada, en la realidad, que corresponda a ese vocablo. *Flatus vocis* significaba también, y por encima de todo, que la substancia era, en cualquier palabra, la dimensión de la articulación vocal, del significante separado de las significaciones. La substancia no es un *flatus vocis*: es el propio *flatus vocis*.

Lévi-Strauss seguiría esta tradición nominalista cuando, en su «Introducción a la obra de Marcel Mauss», compare vocablos como el *mana* polinesio o el *manitú* algonquino con las expresiones *truc* y *machin* del francés, que en español traduciríamos por «trasto», «chirimbolo» o, simplemente, «cosa».<sup>28</sup> De hecho, el antropólogo añade que en francés no se dice que un objeto tiene *du truc* o *du machin*, pero sí, de una persona, que tiene «algo» (*quelque chose*), de la misma manera que en el *slang* norteamericano se dice que una mujer sensual tiene *oomph*.<sup>29</sup> Lévi-Strauss recordaba que una mujer de una tribu brasileña le preguntó: «O que é este bicho vermelho», a propósito de unos cortes de franela roja.<sup>30</sup> La mujer no estaba manifestando así ninguna creencia animista. Simplemente empleaba el sustantivo *bicho* como se hace en muchos países de Sudamérica: separándolo de su significación de animal para referirse a una cosa desconocida o sorprendente.

Lévi-Strauss llega entonces a la conclusión de que estos significantes tienen «un valor simbólico cero»:<sup>31</sup> significantes sin una significación particular. *Bicho* ya no se opone a *no-bicho* (como animado a inanimado). ¿A qué se opone entonces? A la ausencia de significación. De ahí que Lévi-Strauss compare estos significantes vacíos con el llamado «fonema

<sup>26</sup> AGAMBEN, 1982, p. 69.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>28</sup> LÉVI-STRAUSS, 1950, p. XLIV.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. XLIII.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. L.

cero» de Trubetzkoy y Jakobson. En español, por ejemplo, hay una oposición entre el sustantivo singular *cosa* y el plural *cosas*. Una primera observación nos incitaría a decir que existe un fonema /-s/ que significa «plural» pero que no existe ningún fonema que signifique «singular». Para los lingüistas, sin embargo, hay un fonema que significa «singular», solo que se trata de un paradójico fonema mudo que «escuchamos» por contraste con la /s/: el fonema cero. Y este se distingue, justamente, de la ausencia de fonema. Para el antropólogo, pues, el significante vacío es una suerte de grado cero de la significación: significa algo sin decirnos qué, como los pronombres demostrativos o como la *vox sola* de Gaunilón.

Unos años más tarde, Jacques Lacan dirá en su seminario *Encore* que «el significante quiere decir, por sí mismo, algo».<sup>32</sup> En efecto, ¿qué quiere decir el significante por sí mismo o cuando se lo separa de sus significaciones? «Algo», ni más ni menos. De donde se extrae la conclusión lévi-straussiana de Lacan: «No conocemos otro soporte gracias al cual se introduzca en el mundo el Uno, si no es el significante como tal, es decir, en cuanto aprendemos a separarlo de sus efectos de significado».<sup>33</sup> El significante puede significar muchas cosas e incluso, por qué no, cualquier cosa, pero va a significar, antes que nada, *una* cosa (o, como diría Lacan, un cuerpo, *un corps*, vocablo homófono con el adverbio *encore* en francés). A este significante solo o separado, Lacan lo llamaba «significante-amo» (*signifiant-maitre*) y lo simbolizaba con la letra S1. El significante-amo es, en efecto, el significante-uno: el que introduce, en el mundo, la unidad, o el que se limita a contar una multiplicidad como una, sin decirnos qué es, sin definirla o sin incluirla en algún conjunto preciso. Lacan sustituye así la *substantia sola*, o separada de sus cualidades, por la *vox sola* o separada de sus significaciones. Aquello que solo podía mostrarse, pero acerca de lo cual no podemos decir nada, la cosa misma, se convierte para el psicoanalista francés en el propio decir separado de lo dicho o en el significante «separado de sus efectos de significado»:

Aquí es donde interviene la relación simbólica. El poder de nombrar los objetos estructura la propia percepción. El *percipi* del hombre solo puede sostenerse en el interior de una zona de nominación. Es por la nominación que el hombre hace subsistir los objetos en una cierta consistencia. Si estos se encontrasen solamente en una relación narcisista con el sujeto, los objetos solo se percibirían de manera instantánea. La palabra, la palabra que nombra, es lo idéntico [...] El nombre es el tiempo del objeto. La nominación constituye un pacto gracias al cual dos sujetos al mismo

<sup>32</sup> LACAN, 1975, p. 41.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 65.

tiempo se ponen de acuerdo en reconocer el mismo objeto. Si el sujeto humano no denomina –como el Génesis dice que esto se hizo en el Paraíso terrestre– las especies mayores, primero, si los sujetos no se entienden acerca de este reconocimiento, no hay ningún mundo, ni siquiera perceptivo, que pueda sostenerse un solo instante. Ahí se encuentra la juntura, el surgimiento de la dimensión simbólica en su relación con la imaginaria.<sup>34</sup>

En una serie de conferencias pronunciadas algunos años más tarde y publicadas con el título *Naming and Necessity*, el norteamericano Saul Kripke plantearía una solución semejante al viejo problema metafísico de la unidad de la cosa a propósito de una célebre tesis de Bertrand Russell.<sup>35</sup> Los nombres propios eran, según el británico, «descripciones abreviadas». En lugar de decir «maestro de Platón», «amante de Alcibíades» y «esposo de Jantipa», decimos simplemente, «Sócrates». En términos de Saussure, «Sócrates» significa «maestro de Platón», «amante de Alcibíades» y «esposo de Jantipa» porque estas expresiones pueden sustituirse mutuamente en una proposición sin que afecte su sentido («Sócrates bebió la cicuta» = «El maestro de Platón bebió la cicuta»). Kripke se preguntaba, no obstante, qué sucedería si un día se descubriera que esas descripciones son falsas. Vamos a decir que Sócrates no era ni el maestro de Platón, ni el amante de Alcibíades, ni el esposo de Jantipa. Pero a Sócrates seguiremos llamándolo así aunque sus descripciones cambien totalmente. Kripke plantea entonces que el nombre propio es un *rigid designator* que alude siempre a lo mismo aunque sus descripciones varíen.

Sin embargo, el nombre propio tiene otra característica que Kripke pasó por alto: no se traduce, sino que, a lo sumo, se traspone a otra lengua. Si no hubiera sido por estas características de los nombres propios, Champollion no hubiese podido descifrar los jeroglíficos egipcios. De hecho, los nombres propios suelen formarse a partir de nombres comunes que pierden su significación habitual («Tú eres Pedro y sobre esta piedra...»). El nombre propio se convierte así, para Lacan, en el paradigma del significante separado de la significación. Ese trazo distintivo solo se diferencia de los demás significantes por sus oposiciones fonológicas y no semánticas. Y esto le permitía a Kripke extender su tesis hasta los nombres comunes. Tomemos el caso del delfín. Para los antiguos, se trataba de un pez sin escamas. Cuando se descubrió, no obstante, que el delfín era un mamífero, no se dejó de llamarlo así. Cambió la descripción (el significado) pero no el nombre (el significante). A esto se refiere, pues,

<sup>34</sup> LACAN, 1978, p. 234.

<sup>35</sup> KRIPKE, 1980.

Lacan cuando afirma que debemos separar el significante del significado: la relación entre un significante y los otros significantes por los cuales puede sustituirse no es necesaria sino contingente.

Tanto Jean-Claude Milner como Slavoj Žižek señalaron la coincidencia entre la teoría del significante-amo de Lacan y la teoría del nombre propio de Kripke.<sup>36</sup> Para este último, no obstante, el *rigid designator* se referiría a una misteriosa «x» separada de las determinaciones, un individuo que sigue siendo el mismo en todos los mundos posibles. Para Lacan, en cambio, no existe una «x» anterior al nombre; no existe una *substantia sola* o sin cualidades. Esa «x» no es sino un «efecto retroactivo» del propio acto de nombrar: un presupuesto (eso que Aristóteles llamaba, precisamente, *hupo-keímenon*, lo que se sub-pone, vocablo que la tradición tomista prefirió traducir por *sub-stantia*). La unidad ideal de la cosa no es sino la cosa nombrada. De manera que, para Lacan, el nombre ocupa el lugar del *synagogós* platónico o la unidad sintética kantiana: el encargado de exponer reuniendo. Pero para que ese nombre pueda aludir siempre a lo mismo a pesar de los cambios en las descripciones, ese significante debe mantenerse vacío: la *substantia sola* es este «efecto retroactivo» del nombramiento.

Y estos significantes vacíos también reúnen, para Lacan, a las multitudes, de modo que son lazos sociales. El francés solía citar en este aspecto una frase de *Ubu roi* de Alfred Jarry: «Viva Polonia porque si no hubiera Polonia no habría polacos».<sup>37</sup> La unidad nacional, después de todo, es un *signifiant-mâitre*, un S1, que vino a sustituir el cuerpo místico del rey.<sup>38</sup> El *signifiant-mâitre* es, en este aspecto, el significante político por excelencia, el que solemos colocar junto al pronombre *nosotros*: «nosotros, los cristianos»; «nosotros, los socialistas»; «nosotros, los demócratas»; «nosotros, los ecologistas»; «nosotros, los vascos»; «nosotros, los del Barça», etc. Se trata de todos esos significantes *en nombre de* los cuales actuamos o hablamos, los significantes de «ese sentimiento que no logramos explicar», los significantes, para decirlo a la manera de Platón, que congregan el deseo de sus adherentes (amo mi partido, mi patria, mi equipo, etc.), los significantes, si se nos permite el calambur, de *la-dicción*, porque los significantes-amo serían, efectivamente, el opio de los pueblos, solo que sin este opio tampoco existirían los pueblos.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> MILNER, 1995, p. 115; ŽIŽEK, 1988, pp. 278 ss.

<sup>37</sup> LACAN, 1976, p. 338.

<sup>38</sup> Cf. KANTOROWICZ, 2012. Acerca de la comparación entre el cuerpo místico del rey y el significante vacío, puede consultarse a LACLAU, 2006. Nosotros desarrollamos esta cuestión en SCAVINO, 2009.

<sup>39</sup> Desarrollamos esta teoría de las adicciones colectivas en dos ensayos; véanse SCAVINO, 2010 y 2012.

Las divisiones en el seno de estos conjuntos suelen aparecer cuando sus miembros se proponen definir, o rellenar, esos significantes diciendo qué significa ser cristiano, quiénes son los verdaderos socialistas o qué hacen los auténticos vascos. Los significantes tienden, por consiguiente, a reunir a sus adictos, y los unen tanto más cuanto más vacíos aparecen (nombre, bandera, jersey, cruz, color, etc.); los significados, en cambio, tienden a dividirlos. Basta con observar a la fraternidad más extensa que puedan formar los humanos: la propia humanidad. ¿Hay un significante más vacío que *lo humano*? Todo el mundo, justamente, actúa en nombre de la humanidad, pero cuando nos ponemos a definir qué significa ser humano, las divisiones se desencadenan, como cuando los comunistas, los cristianos, los ecologistas, los vascos o los del Barça pretenden definir esas palabras en nombre de las cuales actúan y hablan.

### ¿Desenlace?

A pesar de esos desplazamientos del demiurgo al sujeto y del sujeto a la palabra, una operación se mantendría constante a lo largo de la historia de la metafísica: algo aparece cuando un lazo reúne una multiplicidad y nos la presenta como una sola y misma cosa. Hay quienes, como Toni Negri, proponen invertir hoy esta posición defendiendo la teoría según la cual la multiplicidad no precisa ninguna mediación –ni teológica, ni antropológica, ni lingüística– para existir, del mismo modo que la multitud no precisa ninguna mediación estatal para mostrarse. No se trataría, sin embargo, de una multitud totalmente desligada o disgregada. Negri supone que en la multitud hay un deseo de unidad, de reunión, de solidaridad –un «amor», lo llama incluso–, de modo que, a pesar de las apariencias, sigue pensando en una equivalencia entre *ens* y *unum*.<sup>40</sup> También asegura que no hace falta recurrir a un lazo trascendente o trascendental –ni *théos*, ni *ánthropos*, ni *lógos*– para explicar esas unidades que se constituyen en el azar de los encuentros. Pero para explicar la constitución de esa unidad sigue recurriendo a Venus, como lo habían hecho, de diferentes maneras, Empédocles y Platón, o sigue pensando, como Pico della Mirandola o Kant, que la imaginación tiene una plaza de primer rango en este proceso constituyente. No pienso, en este aspecto, que el materialismo de filósofos como Deleuze o Negri haya escapado a la tradición metafísica: si consideramos que esta es el pensamiento del ente como polis, como reunión, *sunagogê* o *concilium* de la multitud, como asociación de las multiplicidades, como concordia entre las partes, tanto el

<sup>40</sup> NEGRI, 2000.

francés como el italiano propusieron variantes inusuales, es cierto, pero en modo alguno ajenas a esa tradición.

Como la sociedad es un ente entre los otros, podríamos suponer que la pregunta acerca de por qué hay sociedad, por qué los individuos viven juntos o por qué se sienten parte de una misma comunidad, de un mismo *nosotros*, no es sino un caso particular de la cuestión metafísica acerca del origen de los entes: por qué hay algo en vez de nada. Todo pareciera indicar, no obstante, que la metafísica elevó la pregunta política acerca del origen de la sociedad al estatuto de paradigma, o metáfora, para pensar el ente en su totalidad. La divinidad antigua ya era un lazo social; el sujeto moderno, también. La palabra, tal como la entienden Heidegger y Lacan, continúa esta tradición. Y tal vez la dificultad para pensar la naturaleza del lazo llamado social provenga de su propio estatuto de paradigma del pensamiento metafísico.

### Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio, *Il linguaggio e la morte*, Turín, Einaudi, 1982.
- AQUINATIS, Thomae, *Summa Theologica*, I, París, Bloud et Barral, 1880.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, París, Les Belles Lettres, 1961 [edición bilingüe].
- BOLLACK, Jean, *Empédocle*, II, París, Gallimard, 1992.
- BRAUN-STANESCO, Martine, «Histoire Naturelle. De la lettre à l'expérience poétique. Variations sur le frottage», en DROST, J., MOUREAU-MARTINI, U., DEVIGNE, N. (eds.), *Max Ernst, l'imagier des poètes*, París, PUPS, 2008, pp. 31-44.
- BRUNO, Giordano, *Opera Latine Conscripta*, III, Florencia, Le Monnier, 1891.
- EPICURO, *Lettres et maximes*, París, PUF, 1987 [edición bilingüe].
- HEGEL, Georg W. F., *Propédeutique philosophique*, París, Minuit, 1963.
- HEIDEGGER, Martin, *Unterwegs zur sprache*, Frankfurt, Klostermann, 1985.
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, Mayer und Müller, 1889.
- KANTOROWICZ, Ernst, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, Akal, 2012.
- KRIPKE, Saul, *La logique des noms propres (Naming and Necessity)*, París, Minuit, 1980.
- LACAN, Jacques, *Encore*, París, Seuil, 1975.
- , «Kant con Sade», en *Escritos*, 2, Madrid, Siglo XXI, 1976, pp. 750-753.
- , *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1978.
- LACLAU, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

- LEIBNIZ, Gottfried W., *Monadologie*, París, Flammarion, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», en MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950, pp. 24-40.
- LUCRÉCE, *De rerum natura*, París, Les Belles Lettres, 1925 [edición bilingüe].
- MILNER, Jean-Claude, *L'œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, París, Seuil, 1995.
- NEGRI, Antonio, *Kairos, Alma Venus, multitude*, París, Calmann-Lévy, 2000.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni Francesco, *De l'imagination / De Imaginatione*, París, Editions Comp'Act, 2005.
- PLATON, *Parménide*, París, Les Belles Lettres, 1923 [edición bilingüe].
- , *République*, I, II, III, París, Les Belles Lettres, 1932 [edición bilingüe].
- , *Lois*, I, II, III, París, Les Belles Lettres, 1952 [edición bilingüe].
- , *Le Politique*, París, Les Belles Lettres, 1960 [edición bilingüe].
- , *Théétète*, París, Les Belles Lettres, 1970 [edición bilingüe].
- , *Lettres*, París, Les Belles Lettres, 1978a [edición bilingüe].
- , *Philèbe*, París, Les Belles Lettres, 1978b [edición bilingüe].
- , *Ménexène*, París, Les Belles Lettres, 1997 [edición bilingüe].
- PLOTINO, *Enéada*, V, París, Les Belles Lettres, 1968 [edición bilingüe].
- SCAVINO, Dardo, *El señor, el amante y el poeta. Notas sobre la perennidad de la metafísica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2009.
- , *Narraciones de la independencia*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010.
- , *Rebeldes y confabulados*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012.
- SIMPLICIUS, *In Aristotelis «De caelo» commentaria*, Berlín, Berolini, 1895.
- VINCI, Leonardo da, *Trattato della pittura*, Florencia, Giovacchino Pagani, 1792.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Le plus sublime des hystériques. Hegel passe*, París, Point Hors Ligne, 1988.