

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 phalocratic 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 phallogocentric 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 renunciés 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).

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).

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 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”

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 señale e indique 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, intensificar 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’”.

(Foucault, 2007, p. 317). Esto quiere decir que “voluntad jurídica e interés se mezclan y entrelazan, *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

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.

los individuos *consienten* con la dinámica de los hábitos interesados de todos, aunque motivados 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*,

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.

disimétrica y jerárquica que, tanto en el nivel micro y macro físico como en el nivel molar y 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 retomararlo 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)

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, falcócrata, 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).

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 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

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).

mercantiles entre propietarios (las relaciones de propiedad, producción y reproducción capitalísticas); pero las relaciones mercantiles reduplican las relaciones *sexuales-conyugales* (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 siervos) sella la ‘personalidad’ del ser humano (su status jurídico). Poder ser el propietario de sí mismo, de cosas/bienes, de otras personas (mujeres, hijos, siervos), 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 siervos, 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 (FICCION 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 *repression*, 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 sufrague 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, industrioso 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 obedecéis 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 desdoscificación 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 sorciérs 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 llamadx “hermafroditas” (intersexualidad) eran acusadx de monstruosidad y de pacto satánico, torturadx (obligadx a confesar su supuesta culpabilidad) y enviadx 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 «machiste» de la Iglesia, recordando que en el siglo XV los «sodomites» eran quemados en la hoguera como las «lesbiennes» (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 Fallo. 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 fallo-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 Fallo. 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 hostil, 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.