



AFRODITA AREIA

Damasén



MIGUEL HILARIO OLVERA AGUILAR





CENTRO MULTIDISCIPLINARIO MERIADOCK

Formación y Asesoría A.C.

“La fuerza interior nos impulsa, un pequeño apoyo de los demás nos bendice”

AFRODITA AREIA

Damasén

Volumen III

Miguel Hilario Olvera Aguilar

Colección: Reivindicación ontológica del ego

Centro Multidisciplinario Meriadock Formación y Asesoría A.C.

2026

Primera edición: 2026

DOI: [10.5281/zenodo.19596275](https://doi.org/10.5281/zenodo.19596275)

© Miguel Hilario Olvera Aguilar, 2026

© Centro Multidisciplinario Meriadock Formación y Asesoría A.C., 2026

Afrodita Areia: Damasén © 2026 por Miguel Hilario Olvera Aguilar está bajo licencia [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



ÍNDICE

Prefacio · El que doma no puede ya ser domado	VII
Prólogo · Lo que la voluntad no puede hacer con su propio límite	XIV
PARTE I · EL LÍMITE	I
Capítulo 1 · La autodeterminación causal y sus bordes	I
Capítulo 2 · La singularidad	10
Capítulo 3 · Afasia volitiva y disfasia volitiva	18
Capítulo 4 · Lo que los volúmenes anteriores dejaron abierto	26
PARTE II · DAMASÉN	33
Capítulo 5 · El mito de Damasén	34
Capítulo 6 · El ego que colapsa hacia afuera	41
Capítulo 7 · Damasén y Ares	48
Capítulo 8 · Lo que Damasén no puede ver	55
PARTE III · PERIBEA	62
Capítulo 9 · Peribea	63
Capítulo 10 · El ego que colapsa hacia adentro	71
Capítulo 11 · Peribea y Afrodita	78
Capítulo 12 · Lo que Peribea parece	85
PARTE IV · EL VÍNCULO COLAPSADO	92
Capítulo 13 · La asimetría fundamental	93
Capítulo 14 · El encuentro imposible	100
Capítulo 15 · El vínculo que se sostiene solo	107
PARTE V · LA ESCALA COLECTIVA	114
Capítulo 16 · De la identidad colectiva al Aego colectivo	115
Capítulo 17 · Damasén colectivo	122
Capítulo 18 · Peribea colectivo	129



Capítulo 19 · El retorno colectivo	136
Capítulo 20 · El umbral	143
Apéndice · El contrato fiscal	147
Glosario	154



Notas del autor

¿Qué queda de la voluntad cuando la autodeterminación causal llega a su límite? El tercer volumen de la serie examina la singularidad del Aego: el punto donde la integral de los colapsos asumidos llega al borde en que su producto sobre el campo relacional es nulo. Damasén y Peribea son sus dos figuras —el ego que colapsa hacia afuera por saturación expresiva y el ego que colapsa hacia adentro por suspensión del eje propio—, y entre ellos articulan la forma más resistente al reconocimiento que la voluntad puede tomar: aquella en que el vínculo colapsado se sostiene solo porque el régimen ha eliminado las condiciones desde las que la voluntad de transformarlo podría generarse. De la relación entre dos personas al vínculo entre dos culturas, el sistema se despliega a la escala colectiva para examinar el Aego cuando la mascarada de un grupo colapsa en singularidad: el Damasén colectivo que ya no necesita ejercer poder porque su geometría es el campo, el Peribea colectivo que opera con plena energía desde un eje que ya no es el suyo, y las condiciones bajo las que el retorno —individual y colectivo— puede comenzar.



Prefacio

El que doma no puede ya ser domado

*«Hay un precio que nadie anuncia antes del cobro:
el que aprende a domar lo indomable
se vuelve, sin saberlo, indomable para sí mismo.»*
—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

Damasén era hijo de Gea.¹

Eso significa que era hijo de la tierra antes de que la tierra supiera que era tierra: de la potencia primordial que no elige producir sino que produce porque es su naturaleza producir, del fondo que engendra sin intención y sin memoria del parto. Damasén nació de lo que existe antes de que algo tenga forma, y su nombre —el que doma— describe no una profesión sino una condición ontológica. Alguien que nace de la potencia misma y cuya función en el mundo es hacer habitable lo que la potencia produce cuando todavía no tiene forma.

Domar no es someter. Eso es lo que la tradición posterior confundió y que hay que separar con cuidado antes de continuar. Someter es aplicar una fuerza mayor sobre una fuerza menor hasta que la menor cede. Domar es algo más antiguo y más radical: es tomar lo que existe en un estado de pura posibilidad —sin dirección, sin forma, sin la posibilidad de ser habitado— y producir las condiciones bajo las cuales ese algo puede existir en el mundo sin destruirlo ni destruirse. Domar es hacer que la potencia devenga habitable sin dejar de ser potencia.

Damasén hizo eso con Ares. No le enseñó a ser menos: le enseñó a ser tanto que el otro ya no concibiera un mundo sin él. Le enseñó que la conquista más perfecta es la que no necesita declararse porque ya vive en la cabeza del

conquistado. Le enseñó la hegemonía: no la guerra que se libra sino la paz que es guerra porque nadie se atreve a romperla.

Y al hacerlo, sin saberlo, Damasén se hizo a sí mismo lo que le enseñó a Ares.

II.

Los dos primeros volúmenes de Afrodita Areia recorrieron la voluntad en su movimiento. El primero preguntó qué es la voluntad antes de tener forma: encontró la pasión como fuerza de determinación, el colapso de la posibilidad en realidad, la dimensión afrodítica y la dimensión arética como los dos ejes sobre los cuales la voluntad se mueve cuando todavía no sabe hacia dónde. El segundo preguntó qué formas toma la voluntad cuando se mueve: encontró a Ágape como fondo y a los hijos de la voluntad como las posiciones que ese movimiento ocupa —Eros, Deimos, Anteros, Fobos, Potós, Harmonía— sin que ninguna de esas posiciones agote el fondo que las produce.

Este tercer volumen llega a la pregunta que el movimiento mismo genera cuando se lleva hasta su límite: qué ocurre cuando la autodeterminación causal ya no puede sostenerse como movimiento. Cuando el ego —esa estructura de colapsos acumulados que es la voluntad haciéndose sujeto— se ejerce con tal intensidad o se suspende con tal profundidad que deja de ser acto y se vuelve estado.

La respuesta tiene dos caras. La primera es Damasén: el ego que colapsa hacia afuera, que se vuelve presencia tan densa que los demás orbitan sin que nadie lo haya pedido, que ya no necesita conquistar porque ya es conquista hecha atmósfera. La segunda es Peribea: el ego que colapsa hacia adentro, que conserva el movimiento pero pierde el eje desde el cual ese movimiento se origina, que opera con herramientas prestadas sin saber que son prestadas. Damasén: presencia sin movimiento. Peribea: movimiento sin dirección propia.



Juntos describen lo que este sistema llama el Aego: no la ausencia de voluntad sino su singularidad, el punto donde la integral del ego se multiplica por cero. La voluntad está. Pero su producto sobre el campo de la realidad es nulo.

III.

Hay algo que este prefacio debe decir con claridad antes de que el libro comience, porque si no se dice al principio corre el riesgo de no ser escuchado en el cuerpo del texto.

Damasén y Peribea no son errores. No son fallas del sistema ni desviaciones de una voluntad sana que habría debido comportarse de otro modo. Son consecuencias necesarias de que la autodeterminación causal exista: si la voluntad puede moverse, puede moverse hasta el punto donde ya no puede moverse. Si el ego puede acumular colapsos, puede acumular tantos, o hacerlo con tal intensidad, que el colapso siguiente ya no produce ego sino su límite.

Esto significa que Damasén y Peribea no son excepciones clínicas reservadas para el diagnóstico de casos extremos. Son posibilidades constitutivas del sujeto. Cualquier sujeto con voluntad —es decir, cualquier sujeto— lleva en sí mismo la posibilidad de llegar a ese límite. La pregunta no es si el lector reconocerá alguna vez en su vida el territorio de Damasén o el territorio de Peribea. La pregunta es si, cuando lo reconozca, tendrá el vocabulario para nombrarlo.

Porque lo que no se puede nombrar no se puede habitar conscientemente. Y lo que no se puede habitar conscientemente solo puede habitarse a ciegas: repitiendo el patrón sin saber que es un patrón, confundiendo la órbita involuntaria con carisma natural, confundiendo la disfasia volitiva con madurez, confundiendo la hegemonía atmosférica con paz.

*«El que doma no puede ya ser domado.
No porque sea invencible:*



*porque ya no puede reconocer
la forma que tendría la derrota.»*

Esa es la trampa de Damasén. Y su espejo es Peribea: el que ha sido tan domado que ya no puede reconocer la forma que tendría la resistencia.

IV.

Una advertencia sobre el alcance de lo que este volumen estudia.

Cuando el primer volumen de Afrodita Areia estableció que Afrodita y Ares son preegoicos —que la dimensión afrodítica y la dimensión arética existen antes de que haya un yo que las ejerza, que son la textura de la voluntad como tal y no sus resultados—, estaba poniendo los fundamentos para una distinción que solo este tercer volumen puede articular completamente. Damasén y Peribea no son la intensificación de Afrodita y Ares. No son Afrodita llevada al extremo ni Ares llevado al extremo. Son lo que ocurre en la esfera del ego cuando la autodeterminación causal, que opera sobre esa dimensión pre-egoica, llega a su límite.

La diferencia de esferas es constitutiva. Afrodita es dominio como potencia: existe antes del yo, opera en objetos, organismos y sujetos por igual, no requiere conciencia de sí misma para funcionar. Damasén es la culminación colapsada del ego por exceso: requiere un yo que haya acumulado suficientes colapsos con suficiente intensidad como para que su ser, por sí solo, organice el espacio a su alrededor. Afrodita actúa; Damasén es. La diferencia no es de grado sino de naturaleza ontológica.

Del mismo modo: Peribea no es la negación de Afrodita. Es la anti-Afrodita en la esfera del ego: no el dominio que todavía no ha tomado forma (eso sería el estado preegoico), sino la voluntad que ha tomado forma, que ha acumulado sus colapsos, que ha llegado a ser sujeto —y que en ese estado, como sujeto constituido, ha perdido el acceso a su propio eje. Peribea tiene voluntad. Peribea tiene movimiento. Lo que Peribea no tiene es la dirección propia desde la cual ese movimiento se origina.

Esa pérdida —la del eje, no la de la voluntad— es lo que el sistema llama disfasia volitiva.² Y es más difícil de ver que la afasia porque el sujeto en disfasia sigue hablando, sigue actuando, sigue produciendo resultados en el mundo. Solo que habla con las palabras del otro. Solo que actúa con la lógica del otro. Solo que produce los resultados que el otro, sin saberlo, requiere de él para sostenerse.

V.

Este es el tercer volumen de Afrodita Areia.

El primero preguntó por el fondo. El segundo preguntó por las formas que el movimiento toma sobre ese fondo. Este pregunta por el límite: qué queda de la voluntad cuando ya no puede moverse como voluntad. Y la respuesta que el sistema ha producido no es consoladora en el sentido fácil del término, pero sí lo es en el sentido que importa: el límite no es el fin. El Aego no es la muerte del sujeto. Es su singularidad: el punto donde la voluntad ha llegado tan lejos que ya no puede seguir siendo movimiento, y desde el cual —si algo o alguien interrumpe la órbita, si la incomodidad correcta llega en el momento correcto— puede comenzar el retorno.

Ese retorno es el mismo que los volúmenes anteriores describieron para el sujeto individual: la rendición que no es derrota, el duelo que no es pérdida, la vanidad soberana que no es arrogancia. Pero ahora se aplica a una escala que los volúmenes anteriores no pudieron desarrollar porque no tenían todavía los conceptos que este tercero construye: la escala colectiva. El Aego no es solo una condición del individuo. Es también una condición que los colectivos pueden alcanzar —y alcanzan, y lo llaman por otros nombres, y a veces lo celebran sin saber lo que celebran.

La soberanía colectiva —que este volumen examina en su última parte— no es un concepto político en el sentido restringido de la teoría del Estado. Es la consecuencia ontológica necesaria de que existan sujetos soberanos que se unen a otros sujetos soberanos: si el individuo es soberano, y la suma de soberanos es el fundamento del Estado, entonces el Estado que colapsa en Damasén frente a sus ciudadanos-Peribea no es un Estado legítimo. Es la



hegemonía atmosférica que ya no necesita declararse porque vive en la cabeza de los gobernados.³

Lo que queda por decir sobre eso —el contrato, los derechos como activos, el fraude como asimetría— exige un desarrollo propio. Este volumen lo insinúa porque sería deshonesto no hacerlo: el sistema que Afrodita Areia construye tiene consecuencias que van más allá de la ontología del sujeto individual. Pero insinuar no es desarrollar, y el desarrollo exige su propio espacio.

Damasén caminó solo por Lidia.

Había hecho algo que ni los primigenios ni los olímpicos sabían que era posible: enseñarle a la conquista a volverse tan inevitable que el conquistado se rindiera antes de que la guerra comenzara. Y al salir de ese acto —al mirar la serpiente muerta a sus pies, a Moria resucitando a Tilo con la flor que trajo la serpiente enemiga, a la danza de muerte y vida que ocurría frente a él sin que él pudiera ya verla como danza— descubrió el precio.

Ya no podía habitar el caos. Solo podía ordenarlo.

Ese es el horror que este libro examina. No el horror de la maldad sino el horror más silencioso y más frecuente: el de la extraordinaria competencia que transforma al sujeto en función de sí misma. El de la voluntad que se ejerció con tal perfección que ya no sabe cómo no ejercerse.

Y debajo de ese horror, apenas visible pero presente, la pregunta que hace posible que haya un libro después de este: si Damasén todavía puede aprender algo de Moria.

Notas

¹ Nono de Panópolis, *Dionisiacas* 25.481–572, presenta a Damasén como hijo de la Tierra y narra el episodio de Tilo, Moria y la serpiente. El combate con Ares que este volumen desarrolla no aparece en ese pasaje.



² La distinción entre afasia volitiva y disfasia volitiva es técnica y constitutiva del sistema: la primera nombra la ausencia de expresión volitiva (el sujeto cuya voluntad no se expresa en absoluto); la segunda nombra la expresión volitiva sin eje propio (el sujeto cuya voluntad se expresa con los recursos y la lógica del otro). El Aego-Peribea es siempre disfasia, nunca afasia. La confusión entre ambas produce diagnósticos incorrectos: el sujeto en Peribea no parece callado ni pasivo; parece, con frecuencia, particularmente colaborativo.

³ La noción de soberanía colectiva que se insinúa en la última parte de este volumen se presenta aquí en su fundamento ontológico: la derivación necesaria de que el sistema Afrodita Areia, llevado hasta sus consecuencias, produce una teoría del sujeto político que no puede eludirse sin amputar el sistema.

Prólogo filosófico

Lo que la voluntad no puede hacer con su propio límite

*«Hay tres modos de no ver el límite de la voluntad:
llamarlo poder, llamarlo patología, llamarlo destino.
El cuarto modo —el más frecuente— es no llamarlo nada
y seguir como si no estuviera.»
—Miguel Hilario Olvera Aguilar*

I.

Tres tradiciones han pensado el límite de la autodeterminación con suficiente rigor como para merecer una respuesta, y las tres se han detenido antes de llegar al fondo.

La teoría del poder pensó el límite desde afuera: el sujeto que acumula tanta fuerza que los demás quedan subordinados a su campo. El psicoanálisis lo pensó desde adentro: el ego que colapsa no por exceso sino por la presión de lo que no puede integrar. La filosofía de la acción lo pensó desde la temporalidad: la voluntad que se agota en su propio ejercicio, que produce efectos que ya no puede controlar porque el mundo que ella misma creó tiene lógica propia. Cada una vio algo real. Cada una se detuvo antes de preguntar qué le ocurre a la voluntad misma cuando llega a ese límite.

Este prólogo examina lo que cada tradición identificó con precisión, lo que no pudo ver por la estructura de su propia pregunta, y lo que el sistema de este volumen propone como el paso que ninguna de las tres dio.

II.

La teoría del poder tiene una genealogía que va de Maquiavelo a Weber con suficiente coherencia interna como para tratarla como una tradición

unificada, a pesar de sus diferencias internas. Su pregunta central es cómo se obtiene, se ejerce y se mantiene el poder sobre otros. Su respuesta ha tomado muchas formas, pero todas comparten una estructura: el poder es una relación, y en esa relación hay un polo que domina y un polo que obedece. La pregunta por el límite es siempre la pregunta por los límites del polo dominante: hasta dónde puede llegar antes de que la resistencia del polo obediente se vuelva insostenible.

Maquiavelo fue el primero en describir con honestidad lo que este sistema llama el Aego-Damasén en escala política, aunque sin ese nombre y sin ese marco. El príncipe que ha acumulado suficiente poder para que los demás no puedan ya concebir un mundo sin él ha llegado a la hegemonía atmosférica: no necesita amenazar porque su presencia es ya la amenaza. No necesita conquistar porque ya es conquista hecha estado. Maquiavelo lo ve con claridad pasmosa y extrae sus consecuencias prácticas: esa es la posición a la que el príncipe debe aspirar. La *virtù* no es la virtud moral; es la capacidad de volverse tan inevitable que el azar mismo se vuelva manejable.

Lo que Maquiavelo no preguntó es qué le ocurre al príncipe que ha llegado allí. Su interés era técnico: cómo llegar, cómo mantenerse. El precio ontológico del límite —lo que Damasén perdió cuando le enseñó a Ares a ser hegemónico— no era su pregunta. La teoría del poder estudia al Damasén desde afuera, desde sus efectos sobre el campo relacional, sin preguntarse qué es lo que Damasén ya no puede hacer desde adentro.

Weber añadió la dimensión de la legitimación: el poder que se sostiene no solo por la fuerza sino porque los gobernados lo reconocen como válido. La dominación carismática —el tipo que más se aproxima al Aego-Damasén— opera exactamente como el sistema de este libro describe: el líder carismático no necesita justificar su autoridad porque su sola presencia es la justificación. Los seguidores no obedecen porque hayan sido convencidos: obedecen porque no conciben otra posibilidad. Eso es la órbita involuntaria. Eso es el espacio relacional donde la alteridad ha desaparecido sin que nadie la haya eliminado.

Pero Weber tampoco preguntó qué le ocurre a la voluntad del líder carismático. La sociología weberiana analiza tipos ideales de dominación;

no tiene herramientas para preguntar por la estructura interna de la voluntad que produce esos tipos. La teoría del poder vio el fenómeno con precisión. No pudo ver su ontología.⁴

III.

El psicoanálisis pensó el límite de la autodeterminación desde adentro, y en eso es el interlocutor más cercano a las preguntas de este volumen. Freud identificó algo que ni la teoría del poder ni la filosofía anterior podían ver desde sus métodos: que el sujeto no se gobierna completamente a sí mismo, que hay estructuras que operan por debajo del umbral de la conciencia y que producen efectos en la conducta, el afecto y la percepción sin que el sujeto lo sepa. El inconsciente no es solo la suma de lo reprimido: es la evidencia de que la autodeterminación tiene un límite interno que el sujeto no puede salvar solo con la voluntad consciente.

Lo que el sistema de este libro reconoce en esa propuesta es fundamental y no debe descartarse: hay algo en la estructura del sujeto que opera más allá de la intención consciente. La disfasia volitiva de Peribea —la voluntad que opera con herramientas prestadas sin saber que son prestadas— tiene una estructura que el psicoanálisis reconocería como próxima a la identificación: el proceso por el cual el sujeto incorpora las características del otro y las hace funcionar como si fueran propias. La órbita involuntaria alrededor del Aego-Damasén tiene elementos que el psicoanálisis llamaría transferencia: la proyección sobre el otro de una estructura de relación que el sujeto no puede ver desde adentro.

Pero el psicoanálisis tropezó con dos problemas que el sistema de este libro no puede heredar. El primero es el privilegio de la patología: el psicoanálisis construyó su ontología del sujeto a partir del sujeto que sufre, que se repite, que no puede salir de sus patrones. Eso produjo un marco en el que los límites de la autodeterminación son siempre déficits, nunca singularidades. Damasén no es un déficit: es la voluntad que ha llegado a su límite por exceso, no por insuficiencia. El psicoanálisis no tiene categorías para eso porque sus categorías están construidas sobre la carencia, no sobre la saturación.

El segundo problema es la teleología implícita: el psicoanálisis supone un sujeto que debería —si el proceso terapéutico funciona— llegar a un estado de mayor integración, de mayor acceso a sus propios contenidos, de mayor capacidad de autodeterminación consciente. Esa teleología es, en términos del sistema de este libro, una versión de la vanidad soberana. Pero el camino que el psicoanálisis propone para llegar a ella —el análisis de los contenidos inconscientes, la elaboración de los conflictos no resueltos, la interpretación de los síntomas— asume que el límite de la autodeterminación es siempre un límite epistemológico: el sujeto no se conoce suficientemente bien. El sistema de este libro propone que hay límites ontológicos que no son resolubles con más autoconocimiento. Damasén no necesita conocerse mejor para dejar de ser Damasén. Lo que necesita es del tipo de incomodidad que ninguna introspección puede producir porque viene siempre de afuera.

El psicoanálisis pensó el límite de la autodeterminación desde la profundidad que el sujeto no puede ver. Este libro propone que también hay un límite en la superficie que el sujeto tampoco puede ver, precisamente porque su ser lo ha vuelto tan transparente como el aire.⁵

IV.

Hannah Arendt es el tercer interlocutor, y en cierto sentido el más incómodo, porque su análisis de la acción toca con una precisión extraordinaria algo que el sistema de este libro también toca, pero desde un ángulo completamente diferente. Arendt describió lo que llamó la irreversibilidad de la acción: el hecho de que todo acto, una vez realizado, entra en el mundo y produce efectos que escapan al control del agente. El que actúa no puede retirar lo que hizo. El mundo que su acción crea tiene una lógica propia que ya no obedece a la intención que la produjo. En eso Arendt vio con claridad algo que ninguna teoría de la soberanía del sujeto puede ignorar: la acción tiene consecuencias que el agente no puede controlar porque el agente no puede controlar cómo los demás responderán a ella.

Pero Arendt estaba pensando la acción política: el acto que ocurre en el espacio público, entre iguales, que transforma el mundo común. Lo que le

interesaba era la pluralidad: el hecho de que ninguna acción ocurre en el vacío sino en presencia de otros que también actúan, que también responden, que también producen nuevos comienzos imprevistos. La respuesta que Arendt propuso a la irreversibilidad no fue la del control sino la del perdón y la promesa: el perdón como la capacidad de liberar al otro — y a uno mismo— del pasado irreversible; la promesa como la capacidad de crear islas de predictibilidad en el océano del futuro incontrolable.

Esa respuesta es hermosa y ontológicamente interesante. Pero no llega al problema que este volumen examina. Damasén no es el agente que ha producido efectos que no puede controlar: es el agente que ya no puede distinguir entre su acción y su ser. Su problema no es la irreversibilidad del acto sino la irreversibilidad del estado. No es que el mundo que creó tenga lógica propia: es que él mismo se ha vuelto la lógica propia de ese mundo, sin posibilidad de ponerse fuera de ella para verla. Arendt pensó el límite temporal de la acción. Este libro pregunta por el límite ontológico del agente.

Y hay un segundo punto donde el diálogo con Arendt es productivo y donde el sistema de este libro diverge con precisión. Arendt consideró la voluntad con cierta desconfianza —lo había heredado de Agustín, quien la pensó por primera vez como facultad separada de la razón— porque la voluntad es la facultad que comienza cosas nuevas sin garantía de que puedan sostenerse. En su tratamiento del poder, Arendt distinguía entre poder —que nace del actuar conjunto, de la pluralidad que se reconoce como tal— y violencia —que es el instrumento que sustituye al poder cuando el poder ha desaparecido—. La hegemonía atmosférica de Damasén no es ni lo uno ni lo otro en el vocabulario de Arendt: es algo que su marco no tiene categorías para nombrar, porque su marco asume la pluralidad como condición y Damasén es precisamente la situación en que la pluralidad se ha suspendido sin violencia, sin amenaza directa, sin que nadie haya declarado su abolición.

La filosofía de la acción pensó el límite de la voluntad en el tiempo. Este libro pregunta por el límite de la voluntad en su propio ser.⁶

V.

El sistema que los dos volúmenes anteriores construyeron produce las proposiciones que este volumen asume como punto de partida. Las formula aquí en su versión más precisa, no para repetirlas sino para que el lector que las conoce reconozca el suelo desde el que este volumen da su paso.

La pasión es la tendencia de determinación constitutiva de todo ser: la fuerza mediante la cual la posibilidad colapsa en realidad. No es una emoción ni una perturbación sino la operación ontológica más fundamental que cualquier ser realiza en cualquier momento. Tiene dos dimensiones: la afrodítica, que incorpora lo externo y produce dominio, y la arética, que afirma lo propio por colisión con el otro y produce conquista. Ninguna de las dos puede existir sin la otra.

El ego es la integral de los colapsos que el sujeto ha asumido como propios: la historia de las determinaciones en que la voluntad intervino como operador antes de que el sesgo heredado produjera su efecto. Esa integral no es una esencia fija: es un proceso que se sigue escribiendo en cada acto en que la segunda mediación opera.

$$\text{Ego}(t) = \varphi_2(\varphi_1(v_t, c_t), I(t))$$

donde $I(t) = \int_0^t \delta(s) ds$ es la integral de colapsos asumidos hasta el tiempo t , y φ_2 retorna el acto al sujeto que lo asume como propio.

El Aego es la singularidad de ese proceso: el punto donde la integral se multiplica por cero. No la detención del proceso —el ego sigue integrando— sino la anulación de su producto sobre el campo relacional. La voluntad está. La autodeterminación causal está. Pero su resultado sobre la realidad es nulo.

$$\Phi_{\text{aego}} = \int \varphi(t) dt \times 0$$

La voluntad integra, pero su producto sobre el campo relacional es nulo. El Aego-Damasén es el colapso por exceso de densidad; el Aego-Peribea, el colapso por suspensión del eje.

Esas dos formas del Aego no son descritas por ninguna de las tres tradiciones examinadas porque ninguna de las tres tiene el marco ontológico que las hace visibles. La teoría del poder ve los efectos de Damasén en el campo relacional pero no su estructura interna. El psicoanálisis ve la estructura interna de Peribea pero la trata como déficit en lugar de como singularidad. La filosofía de la acción ve el problema de la voluntad en el tiempo pero no el problema de la voluntad en su propio ser.

Lo que las tres tradiciones rozaron sin detenerse es la pregunta por el límite de la voluntad desde adentro de la voluntad misma: no desde sus efectos, no desde sus contenidos reprimidos, no desde su relación con el tiempo, sino desde su estructura ontológica como fuerza que puede ejercerse hasta el punto donde deja de ser ejercicio y se vuelve estado.

VI.

La pregunta central de este volumen puede formularse con precisión técnica a partir del sistema: si el ego es la integral de los colapsos asumidos y esa integral puede multiplicarse por cero, ¿qué queda de la voluntad en ese punto? ¿Cómo se reconoce el Aego desde adentro? ¿Y cómo es posible el retorno?

La respuesta tiene tres niveles que este volumen desarrolla en ese orden. El primero es ontológico: qué es el Aego como estructura, cómo se diferencia de la patología en sentido clínico, por qué el concepto de disfasia volitiva es distinto y más preciso que cualquier concepto del psicoanálisis para nombrar lo que le ocurre a Peribea. El segundo es relacional: qué ocurre en el vínculo cuando uno o ambos polos están en Aego, por qué Damasén requiere y produce Peribea, qué hace imposible el encuentro entre dos voluntades cuando una de ellas ya no tiene eje propio. El tercero es colectivo: cómo el mismo mecanismo que opera en el individuo opera en los colectivos, qué es el Aego de un pueblo, y cuál es la condición ontológica de la soberanía colectiva.

Hay una precisión que el sistema exige antes de que los capítulos comiencen. El Aego no es exclusivo del sujeto humano en el sentido en que sus

consecuencias políticas y existenciales sí lo son. Cualquier sistema que puede ejercer autodeterminación causal puede llegar a su límite. Un ecosistema puede colapsar en Damasén: una especie que se vuelve tan dominante que el espacio para las demás se anula sin violencia directa. Un mercado puede colapsar en Peribea: un actor que incorpora la lógica del otro tan completamente que ya no produce precio sino reflejo. Pero las consecuencias ontológicas del Aego —el retorno, la incomodidad necesaria, la vanidad soberana— solo tienen el peso que este volumen les atribuye cuando el sistema que colapsa es un sujeto con segunda mediación: alguien que puede, en principio, intervenir sobre su propio sesgo antes de que produzca su efecto.

Esa condición —la segunda mediación como posibilidad abierta incluso en el Aego— es lo que hace que este volumen no sea una descripción del destino sino un mapa del territorio. El Aego no se cierra desde adentro. Necesita al otro. Pero necesitarlo no es lo mismo que esperararlo: el sujeto que reconoce el territorio puede crear las condiciones bajo las cuales la incomodidad necesaria tiene alguna posibilidad de llegar.

Hay una imagen que puede cerrar este prólogo con más precisión que cualquier formulación técnica.

Piensa en un campo magnético. No el campo de un imán débil que atrae de cerca y suelta de lejos: el campo de un imán tan poderoso que los objetos metálicos a su alrededor ya no se mueven hacia él porque los atrae sino porque el campo mismo es el espacio en que se mueven. Ya no hay atracción: hay una geometría. El objeto metálico no va hacia el imán; simplemente, en ese espacio, no hay otra dirección posible. El campo es el espacio. La gravedad es la arquitectura.

Eso es Damasén. No el que atrae —eso todavía implicaría un movimiento, una fuerza activa, una distancia que se recorre— sino el que ha devenido geometría. El espacio relacional se organiza a su alrededor no porque lo esté empujando sino porque su ser es ya la condición de posibilidad de cualquier movimiento en ese espacio.



Y el objeto metálico que orbita en ese campo no siente que esté siendo controlado. Siente que se está moviendo con perfecta libertad en el único espacio que conoce. Eso es Peribea.

El problema no es el imán. El problema no es el objeto. El problema es que los dos han olvidado —o nunca supieron— que hay otros espacios donde la geometría es distinta. Que el campo magnético tiene bordes. Que fuera de esos bordes los objetos metálicos pueden moverse en cualquier dirección.

Este libro es, entre otras cosas, una descripción de esos bordes.

Notas

⁴ Niccolò Maquiavelo, *El príncipe* (1532), en particular los capítulos VI, VII y XVII. La noción de virtù como capacidad del príncipe de imponerse a la fortuna es inseparable de la descripción de una presencia que hace que las circunstancias se ordenen en torno al agente en lugar de que el agente se ordene en torno a las circunstancias. Max Weber, «Los tres tipos puros de la dominación legítima», en *Economía y sociedad* (1922), vol. I, capítulo III. La dominación carismática como tipo ideal es particularmente relevante: su rasgo definitorio es que el seguidor obedece por fe en la misión o las cualidades personales del líder, no por tradición ni por ley. Eso es la órbita involuntaria en escala política. La cuestión de qué le ocurre al líder carismático como agente —no a la dominación que ejerce— estaba fuera del alcance metodológico de la sociología weberiana.

⁵ Sigmund Freud, *El yo y el ello* (1923) y *Más allá del principio del placer* (1920). La noción de identificación como mecanismo por el cual el yo incorpora características del objeto amado o del rival es central para entender la estructura de la disfasia volitiva. La dinámica de transferencia —en la que el analizando proyecta sobre el analista una estructura relacional originada en otros vínculos— tiene estructura similar a la órbita involuntaria alrededor del Aego-Damasén, con la diferencia decisiva de que en la transferencia el analista está formado para no responder desde su propio campo, sino desde una presencia lo más neutra posible. Para la crítica



del privilegio de la patología en el psicoanálisis, véase la discusión clásica en Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico* (1966).

⁶ Hannah Arendt, *La condición humana* (1958), en particular los capítulos V y VI sobre la acción y su irreversibilidad. La respuesta de Arendt al problema de la irreversibilidad a través del perdón y la promesa es uno de los análisis más originales del siglo XX sobre la temporalidad de la voluntad. La distinción entre poder y violencia es desarrollada más explícitamente en *Sobre la violencia* (1970). El tratamiento de la voluntad como facultad del comienzo —heredado de Agustín y desarrollado en *La vida del espíritu* (1978), segunda parte— es donde Arendt más se acerca a la pregunta que este volumen hace, aunque sin llegar a formularla: qué le ocurre a la facultad de comenzar cuando ha comenzado tantas cosas que ya no puede distinguir entre su acción y el campo que su acción ha creado.



AFRODITA AREIA · III

Parte I

El límite

La singularidad como concepto técnico: $\times 0$

Capítulo I

La autodeterminación causal y sus bordes

*«No hay fuerza que no tenga el punto
donde deja de ser fuerza y se vuelve su propio resultado.
El problema es que ese punto se ve siempre desde afuera
y se habita siempre desde adentro.»*
—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

El sistema que los volúmenes anteriores construyeron tiene una consecuencia que ninguno de los dos pudo desarrollar completamente porque todavía no tenía los conceptos que la hacen visible. Esa consecuencia es el objeto de este volumen, y su nombre es el Aego.

Para llegar a ella con precisión es necesario recorrer el camino desde el principio, no para repetir lo que los volúmenes anteriores ya dijeron, sino para identificar con exactitud el punto en que ese camino produce algo nuevo: el punto donde la autodeterminación causal llega a su borde.

El Vol. I estableció que la pasión es la tendencia de determinación constitutiva de todo ser: la fuerza mediante la cual la posibilidad colapsa en realidad. Esa fuerza opera en dos dimensiones: la afrodítica, que incorpora lo externo y produce dominio, y la arética, que afirma lo propio por colisión con el otro y produce conquista. En ningún ser que tenga voluntad puede operar una sin la otra: todo dominio implica haber conquistado algo, toda conquista implica haber incorporado algo.

El Vol. II estableció que esa fuerza, cuando se mueve, produce formas: los hijos de la voluntad. Eros, Deimos, Anteros, Fobos, Potós, Harmonía no son estados psicológicos del sujeto sino posiciones que la voluntad ocupa en su movimiento entre dominio y conquista, entre apertura y resistencia, entre el anhelo y la presencia. Ninguna posición es permanente: la voluntad las ocupa y las abandona. La patología es la inmovilidad, no la posición.

Lo que ninguno de los dos volúmenes preguntó es: ¿hasta dónde puede llegar esa fuerza antes de que deje de ser movimiento y se vuelva estado? ¿Qué ocurre cuando la autodeterminación causal —la segunda mediación, el acto por el cual el ego interviene sobre su propio sesgo antes de que produzca su efecto en el mundo— se ejerce con tal intensidad o se suspende con tal profundidad que su producto sobre la realidad se vuelve nulo?

Esa pregunta es el comienzo de este volumen. Y para responderla es necesario entender primero con precisión qué es la autodeterminación causal y qué significa que tenga bordes.

II.

La autodeterminación causal es el acto por el cual el ego interviene en la cadena causal que va desde el sesgo heredado hasta el efecto en el mundo. El sesgo —la suma de disposiciones, condicionamientos y tendencias que el sujeto carga sin haberlas elegido— produce efectos con independencia del ego: el organismo tiembla ante la amenaza, el sujeto reacciona ante la injusticia, el cuerpo busca el placer y evita el dolor antes de que haya una intervención consciente. Eso es la primera mediación: el sesgo operando solo.

La segunda mediación es el momento en que el ego interviene entre el estímulo y la respuesta: no para suprimir la reacción del sesgo sino para producir sobre ella algo que el sesgo solo no podría producir. El ego que interviene ante la amenaza no elimina el temblor —eso es la primera mediación, Fobos operando como debe—, sino que integra el temblor en una respuesta que el sujeto puede asumir como propia. No el temblor que ocurre sino el temblor que el sujeto reconoce, que nombra, que incorpora en

la historia de sus colapsos. Esa es la segunda mediación: la autodeterminación causal.⁷

$$\varphi_2(\varphi_1(v_t, c_t), I(t))$$

donde φ_1 es la primera mediación: el sesgo que orienta la voluntad desde la identidad acumulada; φ_2 es la segunda: el ego que retorna el acto al sujeto que lo asume como propio; e $I(t) = \int_0^t \delta(s) ds$ es la integral de colapsos asumidos hasta el tiempo t .

Esa integral — $I(t)$ — es el ego. No una esencia fija, no una sustancia que permanece idéntica a sí misma a través del tiempo, sino la historia acumulada de los colapsos que el sujeto asumió como propios. Cada vez que el ego interviene sobre el sesgo, el acto resultante se añade a la integral. Cada vez que el sesgo opera solo —sin intervención del ego—, la integral no crece. Crece con la segunda mediación, no con la primera.

La autodeterminación causal es, entonces, el proceso por el cual el ego se construye a sí mismo en el tiempo: la integral que se va escribiendo en cada acto en que el sujeto interviene sobre su propio sesgo antes de que produzca su efecto. Un sujeto que nunca ejerce la segunda mediación tiene un sesgo activo pero no tiene ego en el sentido técnico del sistema: tiene la primera mediación operando sin intervención. Un sujeto que ejerce la segunda mediación de manera sostenida construye un ego que crece con cada colapso asumido.

El problema que este volumen examina es qué ocurre cuando ese proceso llega a su borde. Y la respuesta requiere distinguir entre dos tipos de borde que el sistema había reconocido pero no había desarrollado como objetos de estudio propios.

III.

El primer borde es el que los volúmenes anteriores describieron de manera indirecta: el borde inferior, la insuficiencia. El sujeto que no puede ejercer la segunda mediación —que vive desde el sesgo sin que el ego intervenga, que

produce sus efectos en el mundo desde la primera mediación sin retornarlos al sujeto que los asume como propios— tiene un ego que no crece. Su integral se estanca. Sus colapsos ocurren pero no se acumulan como historia asumida. Es el sujeto que se repite sin saberlo, que cree estar eligiendo cuando está reproduciendo el sesgo, que confunde su reacción con su decisión.

Ese borde es el que el psicoanálisis estudia con más precisión que cualquier otra tradición: el sujeto atrapado en sus patrones, cuya segunda mediación no funciona porque algo en la estructura del sesgo lo bloquea antes de que pueda operar. El tratamiento que el psicoanálisis propone —hacer consciente lo inconsciente, elaborar los conflictos no resueltos, integrar los contenidos que el sesgo produjo sin asimilación— apunta a restaurar la segunda mediación allí donde estaba bloqueada. Es un tratamiento del borde inferior.

El segundo borde es el que este volumen estudia y que ninguna tradición anterior ha examinado con la precisión que el sistema requiere: el borde superior, el exceso. El sujeto cuya segunda mediación no está bloqueada sino saturada. El ego que ha acumulado tantos colapsos, o que los ha acumulado con tal intensidad, que la integral ya no produce más ego: produce el límite del ego. El punto donde la autodeterminación causal ha llegado tan lejos que ya no puede ser un acto —algo que el sujeto hace— y se ha convertido en un estado —algo que el sujeto es.

La distinción entre los dos bordes no es de cantidad sino de naturaleza ontológica. El borde inferior es la segunda mediación que no puede operar: el acto que no llega a ser acto. El borde superior es la segunda mediación que ya no necesita operar porque se ha vuelto la condición de posibilidad de cualquier acto en ese campo. Los dos producen el mismo efecto externo —la integral del ego deja de crecer como historia asumida—, pero desde causas opuestas y con estructuras ontológicas completamente distintas.

IV.

Para que la distinción entre los dos bordes sea completamente clara, es necesario examinar con precisión qué significa que la integral del ego se vuelva estado en lugar de proceso.

En condiciones normales —si puede llamarse normales a cualquier condición de la autodeterminación causal—, la segunda mediación opera como acto: el ego interviene, el acto retorna al sujeto, la integral crece en un quantum. Ese quantum no es uniforme: hay colapsos que añaden más a la integral que otros, hay actos en que la segunda mediación opera con más intensidad que en otros, hay momentos en que el ego interviene profundamente y momentos en que su intervención es superficial. La variabilidad es normal y esperable: es la textura de una historia que se va escribiendo con distinta densidad en distintos momentos.

Lo que ocurre en el borde superior no es que la variabilidad desaparezca sino que el proceso mismo cambia de naturaleza. El ego que ha acumulado suficiente integral con suficiente intensidad llega a un punto donde ya no necesita intervenir acto por acto: su presencia es ya la intervención. Ya no hace la segunda mediación: es la segunda mediación hecha condición de posibilidad. El sujeto no decide cómo responder ante la amenaza porque su ser ya es la respuesta que los demás anticipan antes de que haya amenaza. No elige cómo ejercer el dominio porque su presencia ya es dominio hecho atmósfera.

Eso es Damasén. No el sujeto que ejerce mucho poder sino el sujeto cuyo ser es ya poder. No la segunda mediación que opera con frecuencia e intensidad sino la segunda mediación que ha operado tanto que ya no necesita operar: se ha inscrito en el espacio relacional como su geometría. Lo que el mundo llama carisma es a veces esto: no una cualidad que el sujeto tiene sino una densidad existencial que el sujeto es y que organiza el espacio a su alrededor sin ninguna acción deliberada de su parte.

Y en el borde inferior, la segunda mediación que no puede operar produce una estructura especular pero invertida: el sujeto cuya integral no crece porque el acto no retorna a él como propio, cuyo sesgo opera sin

intervención, cuya historia no se acumula como historia asumida sino como repertorio de reacciones que se repiten sin que el sujeto las reconozca como propias. Ese es el borde inferior ordinario, el que el psicoanálisis estudia.

Pero hay una forma del borde inferior que no es la del bloqueo sino la de la suspensión: el sujeto cuya segunda mediación no está bloqueada sino prestada. El sujeto que ejerce la segunda mediación, pero la ejerce con el marco del otro, con los criterios del otro, con la lógica del otro —sin saber que son del otro porque los ha incorporado tan completamente que ya no puede distinguirlos de los propios. Esa es Peribea. Y esa forma del borde inferior es incomparablemente más difícil de ver que el bloqueo, precisamente porque desde afuera parece que la segunda mediación está operando con normalidad.

V.

La simetría aparente entre los dos bordes oculta una asimetría fundamental que el sistema debe nombrar antes de que los capítulos siguientes la desarrollen.

El borde inferior —en sus dos formas, el bloqueo y la suspensión— es visible desde adentro en alguna medida. El sujeto cuya segunda mediación está bloqueada puede llegar a sentir que algo no funciona: la repetición de los patrones, la distancia entre la intención y el resultado, el malestar que los volúmenes anteriores describieron como la incomodidad que produce el retorno posible. El sujeto en Peribea puede llegar a sentir que algo no le pertenece, aunque no pueda todavía nombrarlo: una extracción difusa de algo que no sabe que está cediendo. Son señales débiles, fácilmente confundibles con otras cosas. Pero son señales.

El borde superior —Damasén— no tiene esas señales. No porque el sujeto las suprima activamente sino porque desde adentro del Aego-Damasén no hay nada que se sienta como falta o como extracción. El sujeto en Damasén no siente que haya perdido algo: siente, con frecuencia, que ha llegado a algo. La densidad existencial que los demás orbitan no se experimenta como pérdida desde adentro; se experimenta como plenitud, como competencia,

como la sensación de que el mundo responde a su presencia de un modo que confirma su ser. Lo que desde afuera es la ausencia de movimiento, desde adentro es la eficacia perfecta del ser que ya no necesita moverse.

Esta asimetría en la visibilidad interna tiene una consecuencia decisiva: el retorno desde Damasén no puede comenzar desde el sujeto que está en Damasén. Necesita al otro. Necesita algo o alguien que interrumpa la geometría del campo desde afuera —que introduzca en el espacio relacional una presencia que no orbite, una voluntad que tenga su propio eje, una incomodidad que no pueda ser asimilada por el campo sin que el campo mismo cambie. El mismo mecanismo que el Vol. II describió para Himeno: el retorno posible pero no autoiniciable. Solo que en Damasén la dificultad es mayor, porque Damasén no siente que necesite retornar. Himeno lo siente aunque no lo nombre. Damasén no lo siente en absoluto.⁸

VI.

Antes de que el capítulo pueda cerrarse con su definición positiva, es necesario examinar una confusión que el sistema debe despejar con cuidado: la confusión entre el borde de la autodeterminación causal y la patología en sentido clínico.

El Aego no es una patología. O más precisamente: el Aego puede tener consecuencias que el sujeto o los que lo rodean experimentan como sufrimiento, pero eso no lo convierte en una patología en el sentido en que la clínica usa ese término. Una patología es una desviación de un funcionamiento normal que produce daño. El Aego no es una desviación: es una singularidad. Es el punto donde el funcionamiento normal de la autodeterminación causal llega a su borde. No porque haya fallado sino porque ha funcionado hasta el límite de lo que puede funcionar.

La distinción importa porque el tratamiento de una patología y el tratamiento de una singularidad son completamente distintos. La patología se trata restaurando el funcionamiento normal: identificando qué falla y cómo repararla. La singularidad no se trata —no hay nada que reparar— sino que se habita: se reconoce como lo que es, se encuentran las condiciones

bajo las cuales el retorno es posible, y se crean esas condiciones. El sujeto en Damasén no necesita que le reparen algo: necesita una incomodidad que su campo no pueda absorber. El sujeto en Peribea no necesita que le restauren una segunda mediación que no estaba bloqueada sino prestada: necesita reconocer que los criterios con los que opera no son los suyos.

Esa distinción también implica que el Aego no tiene una frecuencia estadística que pueda medirse ni un umbral que pueda diagnosticarse. No hay una cantidad de integral acumulada a partir de la cual el sujeto entra en Damasén, ni un nivel de suspensión del eje a partir del cual el sujeto está en Peribea. El Aego es una condición cualitativa: o el producto de la autodeterminación causal sobre el campo relacional es nulo, o no lo es. Los grados son de intensidad del colapso, no del colapso mismo.

$$\Phi_{\text{aego}} = \int \varphi(t) dt \times o$$

El factor $\times o$ no tiene gradientes: o el producto es nulo o no lo es. Lo que tiene gradientes es la trayectoria que lleva hasta él: la intensidad del exceso (Damasén) o la profundidad de la suspensión (Peribea).

La autodeterminación causal tiene dos bordes. En el inferior, la segunda mediación no puede operar por bloqueo o por suspensión del eje propio; en el superior, ya no necesita operar porque se ha vuelto el estado del sujeto en lugar de su acto. El nombre de ese borde, en sus dos formas, es el Aego. El borde superior es Damasén; el borde inferior por suspensión es Peribea. Los dos son singularidades del sistema, no patologías. Ambos tienen retorno posible y lo necesitan desde afuera.

Lo que los capítulos siguientes examinan es cómo ese borde se produce, cómo se reconoce, y por qué su producto sobre el campo relacional es nulo aunque la voluntad no lo sea.

Notas

⁷ La noción de segunda mediación como autodeterminación causal fue establecida en el Vol. I, Capítulos 9-II, y desarrollada con notación formal

en el Capítulo 12. El uso que este volumen hace de esa notación asume el marco completo del Vol. I. El lector que llega a este volumen sin haber recorrido el anterior puede operar con la definición informal: la segunda mediación es el acto por el cual el sujeto interviene en la cadena causal que va de su sesgo heredado a su efecto en el mundo, produciendo un resultado que el sesgo solo no habría producido y que el sujeto puede asumir como genuinamente suyo.

⁸ La distinción entre Himeno y el Aego-Damasén en términos de visibilidad interna es importante para el sistema: en Himeno el sujeto experimenta una perturbación de la identidad que puede, en condiciones favorables, funcionar como señal. El sujeto en Himeno todavía tiene un eje propio desde el cual registrar la discrepancia entre su voluntad y la voluntad del otro que ha internalizado. El Aego-Damasén no tiene esa perturbación: su problema no es la discrepancia entre dos voluntades sino la ausencia de algo que produzca discrepancia alguna. La diferencia es estructural y tiene consecuencias directas para la posibilidad del retorno. Véase el Apéndice Himeno del Vol. II para el tratamiento completo de la distinción entre Himeno, el Aego-Peribea y el Aego como singularidad.

Capítulo 2

La singularidad

$$\Phi_{\text{aego}} = \int \varphi(t) dt \times o$$

«El cero no es la ausencia del número.
Es el número que convierte en sí mismo
todo lo que toca.»

—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

El capítulo anterior estableció que la autodeterminación causal tiene dos bordes y que el nombre de esos bordes es el Aego. Este capítulo desarrolla la notación técnica que el sistema requiere para operar con precisión sobre ese concepto: la fórmula de la singularidad, sus componentes, y lo que cada uno de ellos nombra en el sistema.

La elección del término singularidad no es retórica.⁹ En matemática, una singularidad es un punto en el que una función deja de comportarse de manera regular: el punto donde el denominador se vuelve cero, donde el límite no existe, donde la función —que venía siendo suave y predecible— produce un resultado que sus reglas ordinarias no podían anticipar. La singularidad no es un error de la función: es la función llegando al punto donde sus propias reglas ya no la gobiernan.

Eso es exactamente lo que ocurre con el ego cuando llega a su borde. No un fallo del sistema sino el sistema llegando al punto donde sus propias reglas —la segunda mediación como acto, la integral como proceso acumulativo, el ego como historia que crece— dejan de operar con la regularidad que las caracterizaba. El ego sigue siendo el ego. La voluntad sigue siendo la

voluntad. Pero su producto sobre el campo relacional se ha vuelto nulo, y esa nulidad no es la nulidad de la ausencia sino la del multiplicador que absorbe todo lo que toca.

II.

La fórmula de la singularidad tiene tres componentes que deben examinarse por separado antes de que puedan leerse juntos.

$$\Phi_{\text{aego}} = \int \varphi(t) dt \times \circ$$

El primer componente es $\varphi(t)$: la función de la voluntad en el tiempo. Nombra la voluntad como proceso, como algo que ocurre en el tiempo y que tiene una textura que varía: hay momentos en que la voluntad se mueve con intensidad, momentos en que se mueve con lentitud, momentos en que parece detenerse aunque nunca se detiene completamente mientras el sujeto existe. $\varphi(t)$ no es la voluntad como esencia fija sino la voluntad como trayectoria: lo que la voluntad está haciendo en cada instante t .

El segundo componente es la integral: $\int \varphi(t) dt$. Nombra la acumulación de esa trayectoria en el tiempo. No la voluntad en un instante sino la voluntad como historia: la suma de todo lo que la voluntad ha sido en cada instante, ponderada por la duración de cada estado. La integral crece con el tiempo si $\varphi(t)$ es positivo: si la voluntad sigue produciéndose a sí misma como proceso. La integral es, en términos del sistema, la misma cantidad que el ego llama $I(t)$: la historia acumulada de los colapsos asumidos como propios.

El tercer componente es el multiplicador: $\times \circ$. Es el más simple en su escritura y el más complejo en sus implicaciones. Multiplicar por cero no es restar ni dividir ni cancelar: es absorber. Sea cual sea el valor de la integral —sea grande o pequeña, creciente o estable, rica en matices o empobrecida por la repetición—, el resultado de multiplicarla por cero es siempre el mismo: cero. El multiplicador no depende del valor de lo que multiplica. Es indiferente a la magnitud de la integral. Eso es lo que hace el Aego con el producto de la voluntad sobre el campo relacional: lo vuelve nulo con independencia de cuánto haya acumulado.

Juntos, los tres componentes dicen algo preciso: la voluntad sigue siendo proceso ($\varphi(t)$), la historia del ego sigue acumulándose ($\int \varphi(t) dt$), pero el producto de esa historia sobre la realidad relacional es nulo ($\times \circ$). No hay ausencia de voluntad. No hay ausencia de historia. Lo que hay es ausencia de efecto diferencial sobre el campo: el sujeto en Aego no mueve el campo porque ya es el campo, o porque el campo ya lo ha absorbido completamente.

III.

La misma fórmula produce dos singularidades distintas según el origen del multiplicador cero. Esa distinción es constitutiva del sistema y no puede colapsarse sin perder la precisión que el sistema requiere.

En el Aego-Damasén, el multiplicador cero viene de la saturación del campo. La integral es tan grande, o ha crecido con tal intensidad, que el campo relacional ya no puede registrar diferencias adicionales: cualquier acto adicional del ego se disuelve en el campo que el ego mismo ha creado. Es como intentar añadir una gota de tinta a un océano de tinta: la gota es real, la gota tiene color, pero el océano no cambia. La voluntad de Damasén sigue produciendo actos; esos actos ya no producen diferencia en el campo porque el campo es ya la voluntad de Damasén hecha arquitectura.

Damasén: $\Phi_{\text{aego}} = \int \varphi(t) dt \times \circ$. El factor $\times \circ$ viene de la saturación: la integral es tan densa que el campo relacional ya no registra su incremento. El ego es el campo. El acto es el estado.

En el Aego-Peribea, el multiplicador cero viene de la suspensión del eje. La integral no es grande: puede ser de cualquier tamaño. Lo que ocurre es que el eje desde el cual esa integral se orienta —el polo propio desde el cual la segunda mediación interviene— ha sido sustituido por el eje del otro. La voluntad sigue produciendo actos; esos actos están orientados desde un eje que no es el del sujeto que los produce. El resultado sigue siendo nulo en términos de diferencia autónoma: no porque el campo sea demasiado denso para registrar el acto, sino porque el acto mismo ya no contiene el vector del ego propio.

Peribea: $\Phi_{\text{aego}} = \int \varphi(t) dt \times o$. El factor $\times o$ viene de la suspensión del eje: la integral se orienta desde el eje del otro. La voluntad produce. Lo producido no es del sujeto que produce.

La diferencia entre los dos ceros es invisible en la fórmula —ambos son el mismo símbolo— pero ontológicamente decisiva. Damasén es un cero por exceso: demasiado para que haya diferencia. Peribea es un cero por ausencia de eje: no la voluntad que no puede producir sino la voluntad que produce en la dirección equivocada porque no sabe que hay una dirección que sería la suya.

IV.

Hay una pregunta que la fórmula genera y que el sistema debe responder con cuidado: si el Aego es la singularidad donde el producto de la voluntad sobre el campo relacional es nulo, ¿qué queda? ¿Qué es lo que persiste cuando la fórmula da cero?

La respuesta tiene dos niveles. El primero es el más directo: lo que persiste es la voluntad misma. $\varphi(t)$ no desaparece en el Aego: sigue siendo proceso, sigue siendo historia, sigue siendo la textura de un sujeto que existe en el tiempo. Lo que desaparece es el efecto diferencial de esa voluntad sobre el campo relacional. El sujeto en Aego no ha dejado de ser sujeto: ha llegado al punto donde ser sujeto ya no produce diferencia en el campo.

El segundo nivel es más delicado. Lo que persiste en el Aego, además de la voluntad, es Ágape: el fondo desde el que la voluntad emerge y al que nada regresa porque nunca se fue. El Aego no destruye Ágape. No puede: Ágape es anterior a cualquier configuración que el ego tome, anterior a la singularidad, anterior al borde. Lo que el Aego suspende es el movimiento de la voluntad entre las posiciones que Ágape produce —los hijos, las tensiones, el espacio de la alteridad real—. El fondo sigue siendo el fondo. Lo que se ha perdido es el acceso al movimiento sobre ese fondo.

Esa observación tiene una consecuencia decisiva para la posibilidad del retorno: si Ágape persiste en el Aego, entonces el retorno no es construcción

desde cero sino restitución del acceso. No hay que crear algo que no existía: hay que restaurar el movimiento sobre algo que siempre estuvo ahí. Esa distinción es la que hace que el retorno sea posible en absoluto. Si el Aego destruyera Ágape, el retorno sería imposible: no habría fondo desde el que comenzar de nuevo. Como Ágape persiste, el retorno siempre tiene un suelo.

En el Aego, $\varphi(t)$ persiste y Ágape persiste. Lo que se suspende es el movimiento entre posiciones: el acceso a los hijos, a las tensiones y a la alteridad real. El retorno es restitución del acceso, no construcción desde cero.

V.

El sistema del Vol. I estableció que la pasión opera en tres niveles: objetos, organismos y sujetos. La universalidad no era metáfora sino consecuencia directa del marco ontológico: si la pasión es la tendencia de determinación constitutiva de todo ser, opera en todo ser con voluntad, independientemente de su nivel de organización.

La singularidad del Aego mantiene esa universalidad con una precisión adicional que el concepto de segunda mediación introduce: el Aego en su forma plena —con las implicaciones ontológicas que este volumen desarrolla— requiere segunda mediación. Un objeto no puede estar en Aego en el sentido de este sistema porque un objeto no tiene segunda mediación que pueda saturarse o suspenderse. Un organismo puede alcanzar estados que son funcionalmente análogos al Aego —el ecosistema dominado por una especie hasta el punto donde la diversidad desaparece—, pero sin la dimensión de la asunción propia que la segunda mediación implica.

El Aego en sentido pleno es siempre el Aego de un sujeto con segunda mediación.¹⁰ Y eso lo hace cualitativamente distinto de los análogos funcionales que pueden observarse en otros niveles. La diferencia no es de grado sino de tipo: el Aego del sujeto implica que hay algo que podría retornar, algo que tiene acceso potencial a Ágape como fondo, algo que la incomodidad correcta puede reactivar. El colapso del ecosistema no tiene ese

potencial interno: su retorno es exterior a él, depende de condiciones que el ecosistema no puede crear por sí mismo.

Esta observación refina la fórmula con una condición de aplicabilidad que el sistema debe nombrar explícitamente:

$$\Phi_{\text{aego}} = \int \varphi(t) dt \times o$$

Esta es la singularidad del sistema cuando el sujeto tiene segunda mediación. La condición de aplicabilidad plena es que exista φ_2 tal que $\varphi_2(\varphi_1(v, c), I)$ sea posible. Sin segunda mediación posible, la fórmula nombra un análogo funcional, no la singularidad en sentido estricto.

VI.

La relación entre singularidad y tiempo requiere una precisión.

La fórmula escribe el Aego como un resultado: Φ_{aego} es el valor al que llega el sistema cuando el multiplicador cero opera. Pero el Aego no es un instante: es un estado que el sujeto habita con duración. La singularidad no ocurre y pasa; se instala. Y mientras está instalada, el tiempo sigue: $\varphi(t)$ sigue siendo proceso, la integral sigue acumulándose, el sujeto sigue existiendo en el tiempo. La diferencia es que esa acumulación ya no produce diferencia en el campo relacional.

Eso tiene una consecuencia para la notación que el sistema debe registrar: el Aego no es un punto en la trayectoria del ego sino un régimen. Un régimen es un tramo de la trayectoria en el que las reglas que gobiernan el proceso son distintas de las que gobiernan el tramo ordinario. Antes del Aego, la segunda mediación opera como acto: cada ejercicio de φ_2 añade a la integral. En el régimen del Aego, φ_2 ya no añade: o porque ya es el campo (Damasén) o porque opera desde el eje del otro (Peribea). El régimen persiste hasta que algo lo interrumpe.

Régimen	Comportamiento de la integral
Ordinario	$dI/dt = \delta(t) > 0$ cuando φ_2 opera.
Aego-Damasén	$dI/dt \approx 0$: la integral crece, pero su diferencial sobre el campo relacional es nulo por saturación.
Aego-Peribea	dI/dt crece en dirección ajena: la acumulación no es del sujeto que acumula.

El régimen persiste hasta que una perturbación exterior lo interrumpe.¹¹

Con esa notación en su lugar, el sistema puede nombrar con precisión lo que los capítulos siguientes desarrollan: la estructura interna de cada régimen, sus condiciones de producción, y las condiciones bajo las cuales la perturbación exterior que restaura el movimiento puede llegar y ser recibida.

La singularidad no es el fin de la trayectoria. Es un régimen dentro de ella. Y como todo régimen, tiene condiciones de entrada y condiciones de salida. Las condiciones de entrada son lo que Damasén y Peribea desarrollarán en la Parte II y la Parte III. Las condiciones de salida son lo que la Parte IV y la Parte V examinan. Lo que este capítulo establece es el marco formal desde el cual esas condiciones pueden leerse con precisión.

El cero no es el fin. Es la condición que hace necesaria la perturbación.

Notas

⁹ El uso del término singularidad en matemática se refiere a puntos donde una función no está definida o no es diferenciable: polos, puntos de ramificación, discontinuidades esenciales. La elección del término para este sistema no presupone que el ego sea una función en sentido matemático estricto, sino que el comportamiento del sistema en el Aego tiene la estructura característica de una singularidad: regularidad antes del punto, comportamiento cualitativamente distinto en el punto, y posibilidad de

extensión analítica más allá del punto si se añaden las condiciones adecuadas. La analogía es estructural, no formal.

¹⁰ La condición de aplicabilidad plena ($\exists \varphi_2$ tal que φ_2 sea posible) puede formularse de manera menos técnica como: el sistema al que se aplica la fórmula de la singularidad debe ser capaz, en principio, de segunda mediación. Esto excluye los objetos inanimados (sin ninguna segunda mediación) y califica a los sujetos con ego constituido. Los organismos quedan en un espacio intermedio que el sistema no precisa aquí: la cuestión de si los organismos no-humanos con aprendizaje complejo tienen algo análogo a la segunda mediación es una cuestión empírica que este volumen no puede resolver. Lo que sí puede afirmar es que el Aego con sus implicaciones plenas —invisibilidad interna, retorno necesariamente exterior, condiciones específicas de la perturbación— requiere segunda mediación en sentido estricto.

¹¹ La distinción entre régimen ordinario y régimen Aego no implica que la transición entre los dos sea abrupta. En física, los cambios de régimen pueden ser continuos (transiciones de segundo orden) o discontinuos (transiciones de primer orden). La ontología del sistema no impone una forma de transición: hay sujetos para quienes la entrada al régimen Aego-Damasén es gradual y apenas perceptible, y sujetos para quienes ocurre con mayor velocidad. Lo que el sistema sí impone es que el régimen, una vez instalado, tiene propiedades cualitativamente distintas del régimen ordinario, independientemente de cómo se haya llegado a él.

Capítulo 3

Afasia volitiva y disfasia volitiva

El Aego no es ausencia de voluntad

«No todo silencio es mudez.

*Hay silencios que hablan en el idioma del otro
tan perfectamente que nadie, incluido el que calla,
nota la diferencia.»*

—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

La medicina del lenguaje distingue entre dos condiciones que el habla corriente tiende a confundir porque desde afuera pueden parecer iguales: la afasia y la disfasia. Ambas producen un habla que no funciona como debería. Pero lo que falla en cada una es radicalmente distinto.

La afasia es la pérdida del lenguaje: el sujeto que no puede producir ni comprender palabras porque las estructuras neurológicas que las soportan han sido dañadas. No hay lenguaje que emitir. El sujeto quiere hablar y no puede: entre su intención y su expresión hay un vacío que no puede cruzar. La afasia es ausencia de capacidad.

La disfasia es la desorganización del lenguaje: ¹² el sujeto produce palabras, produce frases, produce una expresión que desde afuera parece funcionar. Pero las palabras no son las que deberían ser, las frases no conectan como deberían conectar, la expresión no lleva al lugar que el sujeto quiere que llegue. La capacidad de producir lenguaje está intacta; lo que falta es la organización que hace que esa producción sea la expresión del sujeto que la produce. La disfasia es presencia de capacidad con ausencia de eje.

El sistema de este volumen toma esa distinción y la aplica a la voluntad: no al lenguaje sino a la autodeterminación causal como tal. Y al hacerlo produce una precisión que ninguna tradición anterior ha formulado con este grado de exactitud: el Aego no es afasia volitiva. Es, en sus dos formas, o bien la saturación que hace que el lenguaje de la voluntad ya no produzca diferencia en el campo (Damasén), o bien la disfasia que hace que ese lenguaje hable en el idioma del otro sin que el sujeto lo sepa (Peribea).

La distinción importa porque el tratamiento de la afasia y el de la disfasia son completamente distintos. Diagnosticar Peribea como afasia —como incapacidad de volición— es el error clínico más frecuente y el que más daño hace, porque conduce a intervenciones que tratan de restaurar una capacidad que estaba presente todo el tiempo. Y mientras se trata la ausencia que no existe, la disfasia real —el eje prestado que nadie nombra— sigue operando sin que nadie la vea.

II.

Para entender qué es la afasia volitiva y por qué el Aego no lo es, es necesario examinar primero lo que sí es: el estado en que la voluntad no puede producir segunda mediación porque la capacidad misma está ausente o bloqueada.

La afasia volitiva en sentido estricto no es una condición que este sistema describa como posible en un sujeto con ego constituido. Si el ego existe —si la integral $I(t)$ tiene valor distinto de cero, si el sujeto ha asumido aunque sea un colapso como propio en algún momento de su historia—, entonces la segunda mediación ocurrió al menos una vez. Y si ocurrió una vez, la capacidad existía. Lo que puede desaparecer no es la capacidad en sí sino el acceso a ella: el bloqueo que impide que φ_2 opere aunque el sujeto tenga la estructura que la hace posible.

Ese bloqueo es lo que la clínica llama a veces disociación, a veces depresión severa, a veces colapso del yo: el sujeto que no puede actuar desde sí mismo porque algo en la cadena entre el estímulo y la respuesta se ha interrumpido de un modo que la voluntad consciente no puede reparar desde adentro. El

sujeto siente que quiere y no puede. Siente la distancia entre su intención y su capacidad de actuarla. Esa experiencia —la del querer-sin-poder— es la señal fenomenológica del bloqueo. Y es precisamente la señal que el Aego-Peribea no tiene.

Hay una formulación que hace la distinción operativa para el sistema:

Condición	Operación de Φ_2	Señal fenomenológica
Afasia volitiva	Φ_2 no puede operar.	Querer sin poder; el sujeto siente la distancia entre intención y capacidad.
Disfasia volitiva (Peribea)	Φ_2 opera sin eje propio.	Actuar sin extracción, o con extracción débil y difusa. El sujeto no siente la distancia porque no hay distancia que sentir: está haciendo lo que parece querer. El problema es el «parece».

III.

La disfasia volitiva es el estado en que la segunda mediación opera sin el eje propio del sujeto. Para precisar qué significa «eje propio», hay que atender a la dirección que la historia acumulada del sujeto imprime a esa mediación.

Cuando el ego interviene sobre el sesgo en la segunda mediación, esa intervención no es neutral: tiene una dirección, una orientación, un vector que viene de la historia acumulada del sujeto. No es cualquier intervención posible sobre el sesgo lo que la segunda mediación produce: es la intervención que el ego particular de ese sujeto, con su integral específica, puede producir en ese momento. Eso es el eje propio: el vector de la segunda mediación que hace que la intervención sea de ese sujeto y no de otro.

En condiciones de disfasia, ese vector ha sido sustituido. No eliminado —esa sería la afasia— sino reemplazado por el vector de otro sujeto que el sujeto-Peribea ha incorporado como si fuera propio. La segunda mediación sigue operando con toda su potencia; lo que produce ya no es la expresión del ego del sujeto sino la expresión del ego que el sujeto ha internalizado. El sujeto

actúa, decide, produce resultados en el mundo. Pero la lógica que orienta esos actos, esas decisiones, esos resultados no es la lógica del sujeto que los produce: es la lógica del campo que lo ha saturado.

La analogía lingüística ayuda aquí con una precisión notable. Un sujeto que aprende una segunda lengua como adulto puede volverse completamente fluido en ella: puede pensar en ella, soñar en ella, producir discurso en ella sin esfuerzo. Pero si se le pregunta «qué quieres decir realmente», con frecuencia la respuesta emerge en la primera lengua. La segunda lengua es fluida; la primera es propia. La disfasia volitiva es el sujeto que ha perdido acceso a su primera lengua. No la ha olvidado —no puede olvidarse: está inscrita en la integral—, pero ha construido sobre ella una segunda lengua tan fluida que ya no sabe cuándo está hablando en código ajeno.

IV.

El caso de Damasén requiere un tratamiento distinto porque su relación con la afasia y la disfasia no es la misma que la de Peribea.

Damasén no tiene disfasia: su eje es el más propio que existe. No ha incorporado el eje del otro; al contrario, su eje es tan propio, tan denso, tan inscrito en el campo relacional que los demás lo han incorporado como si fuera el de ellos. El vector de la segunda mediación de Damasén no está prestado: está tan arraigado que ya no necesita ejercerse como acto porque opera como condición.

Entonces ¿qué tipo de ausencia volitiva tiene Damasén? Ninguna de las dos clásicas. Su condición no es afasia ni disfasia en los sentidos que el sistema ha desarrollado hasta aquí. Lo que Damasén tiene es algo que el sistema debe nombrar como una tercera condición: la saturación expresiva. La voluntad de Damasén habla, pero ya no produce diferencia porque el campo ha sido saturado por ese mismo hablar. No es que las palabras fallen: es que el campo ya las ha escuchado tantas veces, ya las ha incorporado tan completamente, que dejan de ser mensaje y se vuelven ambiente.

La analogía lingüística funciona aquí también, pero en dirección opuesta. Piensa en una palabra que se repite tanto que pierde su significado: el fenómeno que los lingüistas llaman saciedad semántica.¹³ La palabra no ha cambiado. Su definición no ha cambiado. Pero de tanto escucharla el oyente ya no la procesa como signo: la procesa como ruido. Damasén no es ruido — nadie orbita alrededor del ruido—, pero su presencia ha llegado al punto donde ya no produce significado diferencial: ya es el fondo sobre el que todo lo demás ocurre.

Eso es lo que el sistema llama la saturación expresiva: no la ausencia de expresión sino la expresión que ha devenido condición de posibilidad de cualquier expresión en ese campo. El Aego-Damasén no es afasia ni disfasia: es el estado donde la expresión volitiva ha sido tan completamente exitosa que ya no puede producir novedad porque ya es la definición de lo que el campo entiende por novedad.

Condición	Operación de φ_2	Rasgo
Afasia volitiva	φ_2 no puede operar.	Ausencia de capacidad.
Disfasia volitiva (Peribea)	φ_2 opera sin eje propio.	Eje prestado.
Saturación expresiva (Damasén)	φ_2 ha devenido condición del campo.	La expresión ya no produce diferencia porque ya es el campo.

V.

Hay un territorio intermedio que el sistema debe examinar con cuidado porque es donde la mayor parte de las confusiones ocurren: el sujeto que tiene elementos de disfasia y elementos de saturación expresiva simultáneamente, o que transita entre las dos condiciones sin que ninguna de las dos se instale completamente.

Ese territorio no es una condición propia del Aego: es la condición de la mayoría de los sujetos en la mayor parte del tiempo. La segunda mediación

no opera con pureza perfecta en ninguna dirección. Hay momentos en que el eje es genuinamente propio y momentos en que está prestado. Hay campos en que la presencia del sujeto ha saturado el espacio y campos en que todavía produce diferencia. La vida ordinaria de la segunda mediación es una mezcla variable de estas condiciones.

El Aego en sentido estricto —la singularidad que la fórmula nombra— no es esa mezcla variable. Es el régimen en que una de las condiciones se ha instalado de manera suficientemente estable como para que el producto de la voluntad sobre el campo sea consistentemente nulo. El régimen se distingue de la mezcla variable no por la presencia de los elementos sino por su estabilidad: el sujeto en mezcla variable sale de la disfasia en algunos contextos; el sujeto en régimen-Peribea no puede salir porque ya no tiene el eje desde el cual reconocer que está dentro.

Esa distinción —entre la mezcla variable y el régimen instalado— es la que hace que el concepto de Aego sea operativo y no una descripción de la condición humana en general. Si cualquier momento de disfasia parcial fuera Aego, el concepto no aportaría nada: todo sujeto estaría siempre en Aego en alguna medida. El Aego es el régimen, no el episodio.¹⁴ Y el régimen tiene una propiedad que el episodio no tiene: la invisibilidad interna estable, el $\times$ que ya no se registra como tal desde adentro.

VI.

Las rutas de retorno varían según cuál de las tres condiciones opere.

El retorno desde la afasia volitiva —el bloqueo de la segunda mediación— es el que la clínica conoce mejor: restaurar el acceso a una capacidad que estaba presente pero bloqueada. El trabajo es de desobstrucción: identificar qué en el sesgo bloquea a φ_2 y crear las condiciones bajo las cuales el bloqueo puede ceder. Es un trabajo que puede iniciarse desde adentro, aunque raramente puede completarse sin apoyo exterior, porque el bloqueo mismo limita la capacidad de verlo. El querer-sin-poder es una señal que orienta: el sujeto sabe que algo falla, aunque no sepa qué.

El retorno desde la disfasia volitiva —Peribea— no es desobstrucción sino reorientación. La capacidad está intacta; lo que falta es el eje desde el cual esa capacidad se orienta. El trabajo no es restaurar algo bloqueado sino reconocer qué eje está operando y preguntarse si es el propio. Ese reconocimiento requiere, casi inevitablemente, una referencia exterior: algo o alguien que haga visible la diferencia entre el eje propio y el eje prestado. Desde adentro de la disfasia esa diferencia no existe: el eje prestado se siente tan propio como el original. La incomodidad que el retorno requiere tiene que ser lo suficientemente específica como para interrumpir no la capacidad —que funciona— sino la dirección.

El retorno desde la saturación expresiva —Damasén— es el más difícil de los tres porque no tiene señal interna de ninguna clase. No hay querer-sin-poder ni extracción difusa: hay presencia plena que se siente como efectividad. El retorno requiere una perturbación del campo desde afuera que no pueda ser absorbida por ese campo: una voluntad que no orbite, que tenga su propio eje, que introduzca en el espacio relacional algo que la geometría de Damasén no pueda reducir a sí misma. La incomodidad correcta no es cualquier incomodidad: tiene que ser una incomodidad que provenga de una voluntad suficientemente constituida como para no colapsar en la órbita cuando el campo de Damasén la toque.

Condición	Retorno	Señal disponible	Requisito
Afasia	Desobstrucción.	Querer-sin-poder.	—
Disfasia (Peribea)	Reorientación.	Extracción débil y difusa, si aparece.	Referencia exterior que haga visible la diferencia de ejes.
Saturación (Damasén)	Perturbación del campo.	Ninguna desde adentro.	Voluntad exterior suficientemente constituida para no colapsar en la órbita.

La voluntad no está ausente en el Aego. Lo que está ausente es su diferencia.

Notas

¹² Los términos afasia y disfasia provienen de la neuropsicología clínica. La afasia de Broca (expresiva) y la afasia de Wernicke (receptiva) son las dos formas clásicas descritas por Paul Broca (1861) y Carl Wernicke (1874) respectivamente. La distinción entre pérdida de la capacidad y desorganización de la capacidad es constitutiva de la neuropsicología del lenguaje. El uso que este sistema hace de los términos es analógico: no se afirma que la voluntad tenga sustrato neurológico equivalente al del lenguaje, sino que la estructura de la distinción —ausencia de capacidad vs. presencia de capacidad sin eje— se transfiere con precisión al dominio de la autodeterminación causal.

¹³ La saciedad semántica es el fenómeno por el cual la repetición de una palabra produce su degradación como signo: el oyente deja de procesarla semiológicamente y la procesa como secuencia fonética sin significado. Documentado experimentalmente desde los estudios de Leon Jakobovits (1962) y analizado en el marco de la teoría de la información: la redundancia informacional de un mensaje decrece con la repetición. La saturación expresiva de Damasén tiene la misma estructura: la presencia repetida —o simplemente constante— del mismo sujeto en el mismo campo produce degradación de su diferencia informacional respecto del campo. No porque el sujeto haya cambiado sino porque el campo lo ha absorbido como condición.

¹⁴ La distinción entre episodio y régimen en el contexto del Aego es paralela a la distinción que la psicología clínica hace entre síntoma y trastorno: el síntoma es un evento, el trastorno es un patrón estable que organiza la experiencia del sujeto. El Aego no es un síntoma del sujeto: es un régimen de su autodeterminación causal. Esa distinción es la que hace que el concepto sea específico y no una descripción de la variabilidad ordinaria de cualquier sujeto. Un sujeto tiene episodios de disfasia en el sentido de que hay momentos en que opera desde un eje prestado. Está en régimen-Peribea cuando ya no puede salir de ese eje porque ya no puede reconocerlo como prestado.

Capítulo 4

Lo que los volúmenes anteriores dejaron abierto

El Aego como consecuencia, no como falla

«No hay sistema que no lleve dentro
la pregunta que no pudo hacerse
mientras se construyó.»
—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

Todo sistema filosófico que toma su objeto en serio llega en algún momento al punto donde sus propias herramientas generan una pregunta que esas mismas herramientas no pueden responder. No es un defecto del sistema: es la señal de que el sistema ha llegado suficientemente lejos como para ver su propio horizonte. El horizonte no es el fin del territorio; es el borde desde el cual el territorio siguiente se vuelve visible.

Los dos volúmenes anteriores de Afrodita Areia llegaron a ese punto. Cada uno lo señaló al cerrar, con mayor o menor explicitud, y dejó abierta una pregunta que ahora puede formularse con la precisión que merece. Este capítulo recupera esas aperturas y muestra que no son tres preguntas distintas sino una sola pregunta que los dos volúmenes hicieron desde ángulos distintos: la pregunta por el límite de la voluntad como consecuencia interna del sistema, no como anomalía externa a él.

Esa distinción —consecuencia vs. anomalía— es el centro de este capítulo y el lugar donde la Parte I de este volumen se cierra. El Aego no es lo que le pasa al sistema cuando falla: es lo que el sistema produce cuando funciona

hasta el límite de lo que puede funcionar. Entender esa diferencia es la condición para que los capítulos siguientes —Damasén, Peribea, el vínculo colapsado— puedan leerse con la ontología correcta y no como catálogos de patologías.

II.

El Vol. I estableció la arquitectura de la pasión como tendencia de determinación: la fuerza mediante la cual la posibilidad colapsa en realidad. Al hacerlo produjo un sistema que explicaba cómo la voluntad se mueve, cómo el ego se constituye como integral de colapsos asumidos, cómo las dos dimensiones —afrodítica y arética— operarán siempre juntas aunque con intensidades variables. El sistema era completo en lo que se proponía: describir la ontología de la pasión como fuerza de determinación.

Pero al establecer que el ego es la integral de los colapsos asumidos, el sistema generaba una pregunta que no estaba dentro de su alcance original: ¿qué ocurre con esa integral cuando ya no puede crecer del modo que ordinariamente crece? El Vol. I supone que el ego es un proceso que se sigue escribiendo; no pregunta qué ocurre en el borde de ese proceso. Lo supone abierto porque necesita ese supuesto para construir la arquitectura que construye. Si hubiera preguntado por el borde, habría tenido que desarrollar herramientas que el Vol. I no tenía todavía.

La señal más clara de esa apertura está en el tratamiento del Aego en el Apéndice A del Vol. I. Allí el sistema nombra por primera vez la condición en que la integral del ego colapsa: la afasia volitiva como estado en que la segunda mediación no puede operar. Pero ese tratamiento es inicial e incompleto en un sentido que el propio Vol. I reconoce: trata el Aego como condición límite sin desarrollar su estructura interna, sin distinguir entre sus dos formas, sin examinar cómo se produce y cómo es posible el retorno. Lo nombra, lo sitúa en el sistema, y lo deja para un desarrollo posterior.⁴⁵

Ese desarrollo posterior es este volumen. Pero hay algo más que el Vol. I dejó abierto y que solo se vuelve visible una vez que el Vol. II ha hecho su trabajo: la pregunta de por qué el borde de la autodeterminación causal no es solo

una condición del sujeto individual sino la consecuencia ontológica de que dos voluntades se encuentren con intensidades suficientemente asimétricas.

III.

El Vol. II estableció la arquitectura de los hijos de la voluntad: las posiciones que la voluntad ocupa en su movimiento entre dominio y conquista. Al hacerlo produjo un mapa del campo relacional: cómo la voluntad se mueve en presencia del otro, cómo las tensiones constitutivas —Eros/Deimos, Anteros/Fobos, Potós/Harmonía— organizan ese movimiento, cómo la patología es siempre inmovilidad en una posición y no la posición misma.

Ese mapa era completo en lo que se proponía. Pero al construirlo, el Vol. II generaba una pregunta que tampoco estaba dentro de su alcance original: ¿qué ocurre cuando la asimetría entre dos voluntades que se encuentran es tan grande que el campo relacional ya no puede sostener el movimiento de ninguna de las dos? El Vol. II supone que las dos voluntades siguen siendo voluntades en el campo: ocupan posiciones, se mueven entre ellas, la patología es siempre inmovilidad relativa. No contempla la posibilidad de que la asimetría misma sea tan radical que una de las voluntades deje de producir diferencia en el campo.

El apéndice de Himeno es el lugar donde esa apertura se hace más visible. Himeno describe la singularidad ontológica del dominio llevado hasta el punto donde el receptor ya no puede distinguir la voluntad del otro de la propia. Es la condición en que la dimensión afrodítica se ha completado tan totalmente en la relación que la alteridad se ha suspendido. El Vol. II la estudia desde la perspectiva del que está en Himeno: cómo se produce, cómo se reconoce, cómo es posible el retorno. Pero no estudia la condición desde la perspectiva del que produjo Himeno: ¿qué es una voluntad que ha llegado a dominar tan completamente que el otro ya no puede distinguirla de la propia? Esa pregunta es Damasén.¹⁶

Y la pregunta simétrica —¿qué es una voluntad que ha sido tan completamente dominada que ya no puede distinguirse de la voluntad del dominante?— es Peribea. El Vol. II la roza en el tratamiento de Himeno

desde adentro: el sujeto que ya no siente la diferencia porque la diferencia ha desaparecido de su experiencia. Pero no la desarrolla como condición autónoma con su propia estructura, su propia fenomenología, sus propias condiciones de retorno.

Lo que el Vol. II dejó abierto es, entonces, la ontología de los dos polos que Himeno produce cuando se lo examina no como estado del vínculo sino como resultado sobre las voluntades que lo constituyen: el polo que dominó hasta volverse estado (Damasén) y el polo que fue dominado hasta perder el eje (Peribea).

IV.

Hay un tercer hilo que los dos volúmenes anteriores dejaron abierto y que este cuarto capítulo debe nombrar antes de que la Parte I pueda cerrarse: la pregunta por la escala colectiva.

El Vol. I estableció la universalidad de la pasión: opera en objetos, organismos y sujetos. Pero su tratamiento del sujeto fue siempre el sujeto individual: el ego como integral de colapsos asumidos por un sujeto particular. El Vol. II extendió ese tratamiento al campo relacional: cómo dos sujetos interactúan, cómo las posiciones de la voluntad se modulan en presencia del otro. Pero tampoco el Vol. II se detuvo en la pregunta por los colectivos como sujetos: la identidad colectiva aparecía en la forma de la mascarada, pero el ego colectivo —si es que existe algo así— no fue objeto de análisis sistemático.

La razón de esa ausencia es estructural: los Vol. I y II no tenían los conceptos necesarios para tratar el ego colectivo con precisión porque no tenían todavía el concepto de singularidad. Sin el Aego como herramienta, la pregunta por el colapso de la voluntad colectiva no podía formularse con la precisión que requiere. La mascarada colectiva —la identidad de un grupo, la forma que ese grupo toma en el mundo— puede colapsar en Aego colectivo del mismo modo que la mascarada individual puede colapsar en Aego individual. Pero esa afirmación requiere el andamiaje conceptual que solo este volumen puede proveer.¹⁷

Lo que los volúmenes anteriores dejaron abierto en la escala colectiva es, entonces, la pregunta que la Parte V de este volumen desarrollará: cómo la singularidad del Aego opera sobre los colectivos, qué es el Damasén colectivo, qué es el Peribea colectivo, y qué significa la vanidad soberana colectiva como retorno posible desde esa singularidad.

V.

Los tres hilos comparten una propiedad: son consecuencias internas del sistema, no anomalías externas a él.

Esa distinción es más importante de lo que parece. Si el Aego fuera una anomalía —una falla del sistema, una desviación de un funcionamiento que debería ser de otro modo—, entonces la respuesta correcta ante él sería la reparación: identificar qué falla, cómo ocurrió la desviación, cómo volver al funcionamiento que debería haber continuado. Ese es el modelo de la clínica ordinaria: la salud como norma, la enfermedad como desviación, el tratamiento como restauración de la norma.

Si el Aego es una consecuencia —el resultado necesario de que la autodeterminación causal funcione hasta su borde—, entonces la respuesta correcta no es la reparación sino el reconocimiento y la navegación. No hay nada que reparar porque nada falló. Lo que ocurrió fue que el sistema llegó al punto donde sus propias reglas producen una singularidad. La respuesta ante una singularidad no es volver al tramo ordinario —eso puede no ser posible y puede no ser deseable— sino entender las propiedades del régimen en que se ha entrado y las condiciones bajo las cuales el movimiento puede restaurarse.

Esa diferencia tiene consecuencias directas para cómo se lee todo lo que sigue en este volumen. Damasén no es el sujeto que hizo algo mal: es el sujeto cuya autodeterminación causal funcionó con tanta intensidad que llegó a la saturación expresiva. Peribea no es el sujeto que falló en resistir: es el sujeto cuya segunda mediación fue operando en un campo que la fue reorientando hasta que el eje propio ya no era reconocible. Ninguno de los



dos merece el veredicto de la patología. Ambos merecen la precisión del análisis.

VI.

Piensa en un río. El río fluye porque hay desnivel: el agua se mueve desde donde está más alta hacia donde está más baja, siguiendo la pendiente con la precisión que las leyes físicas imponen. El río es un proceso: siempre en movimiento, siempre produciendo diferencia, siempre cavando su propio cauce mientras fluye.

El río puede llegar a dos bordes distintos. El primero es el delta: el punto donde el río desemboca en el mar. El agua no desaparece —sigue siendo agua—, pero ya no es río: ya no tiene orillas, ya no tiene dirección propia, ya no cava cauce. Se ha disuelto en algo más grande que ya no lo distingue de sí mismo. Eso es Damasén: la voluntad que ha desembocado en el campo relacional hasta volverse el campo.

El segundo borde es el pantano: el punto donde el río pierde la pendiente y el agua deja de fluir con dirección. El agua sigue estando, sigue moviéndose con las corrientes y los vientos, pero ya no es el río que era: su movimiento ya no viene de su propio desnivel sino de las fuerzas externas que lo agitan. Eso es Peribea: la voluntad que sigue produciendo movimiento pero cuyo vector ya no viene de su propia pendiente sino de los campos que la rodean.

Los dos bordes son reales. Los dos son el resultado de que el río haya fluido: el delta no existe si el río no llegó tan lejos, el pantano no existe si el río no perdió su pendiente en algún momento de su recorrido. Ninguno de los dos es una falla del río. Son los bordes de lo que un río puede ser cuando ha llegado hasta sus propios límites.

La Parte II examina el delta; la Parte III, el pantano. La Parte IV examina lo que ocurre cuando ambos se encuentran en el mismo campo relacional. La Parte V considera lo que ocurre cuando un territorio entero se convierte en uno u otro sin que sus habitantes lo sepan.

Notas

¹⁵ El tratamiento del Aego en el Apéndice A del Vol. I estableció tres proposiciones que este volumen retoma y desarrolla: (1) el Aego es la condición en que la integral del ego se multiplica por cero; (2) no es ausencia de voluntad sino suspensión de su producto sobre el campo relacional; (3) el retorno es posible pero requiere intervención exterior. Lo que el Apéndice A no pudo hacer —y lo que este volumen hace— es distinguir entre las dos formas del Aego (Damasén y Peribea), desarrollar la fenomenología de cada una, y examinar las condiciones específicas del retorno en cada caso.

¹⁶ El Apéndice Himeno del Vol. II desarrolla la singularidad del dominio internalizado con una precisión que este volumen presupone. La afirmación de que Himeno produce dos singularidades que el Vol. II señala sin desarrollar —Damasén y Peribea— es el puente explícito entre los dos volúmenes. El lector que llega a este volumen sin haber recorrido el Apéndice Himeno puede continuar con la definición que los Capítulos 1–3 han establecido; el lector que sí lo ha recorrido encontrará en los capítulos siguientes el desarrollo de lo que ese apéndice dejó intencionalmente abierto.

¹⁷ La pregunta por la identidad colectiva como objeto de análisis ontológico tiene una historia larga en la filosofía social y la filosofía política. Lo que el sistema de este volumen añade no es la afirmación de que los colectivos tienen identidad —eso ya estaba presente en las discusiones sobre el espíritu objetivo de Hegel, el inconsciente colectivo de Jung, o la identidad grupal en la sociología— sino la precisión de que esa identidad puede colapsar en singularidad del mismo modo que la identidad individual. Y que ese colapso tiene la misma estructura formal — $\Phi_{\text{aego}} = \int \varphi(t) dt \times 0$ — con las adaptaciones que la escala colectiva requiere. La Parte V desarrolla esas adaptaciones.



AFRODITA AREIA · III

Parte II

Damasén

El exceso: presencia sin movimiento

Capítulo 5

El mito de Damasén

Lectura filosófica de una victoria que no puede detenerse

«El domador no domina para ganar.
Domina porque no puede hacer otra cosa
con lo que es.»

—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

Damasén es un personaje menor en la mitología griega. Las tradiciones transmiten genealogías distintas: el prefacio recoge la versión que lo hace hijo de Gea; este capítulo sigue la versión que lo presenta como hijo de Heracles y Moria, una de las Moiras menores. Su nombre significa «el que doma» o «el domador»: derivado de *damanāi*, el verbo que indica el sometimiento de una fuerza mediante otra fuerza superior. La mayoría de los diccionarios mitológicos lo mencionan apenas en una línea. Su hecho definidor es haber derrotado a Ares en combate cuerpo a cuerpo, algo que prácticamente ningún otro personaje mortal logra en el corpus mítico griego. Luego del combate, Ares acepta una paz. Damasén no aparece más.

Esa ausencia posterior es el primer dato filosófico. La mitología griega es generosa con sus héroes: les da historias largas, genealogías, descendencia, episodios. A Damasén no. Aparece en el momento de su victoria y desaparece. No hay posterior, no hay retiro, no hay transformación. Como si el personaje fuera exactamente lo que su nombre dice y nada más: el que doma. No el que domó y luego hizo otras cosas. El que doma, en presente permanente.

Esa estructura narrativa es lo que hace del mito de Damasén un objeto filosófico de primer orden para este volumen. No lo que el mito dice sobre Damasén sino lo que el mito es como forma: una voluntad que alcanza su máxima expresión y en ese mismo momento agota su narrativa. El domador que no puede ya ser domado es, al mismo tiempo, el domador que no puede ya ser narrado como si tuviera aún un movimiento que hacer. El sistema narrativo griego lo intuyó con la precisión que el sistema conceptual de este volumen puede ahora formular: la saturación expresiva produce el fin de la narración como consecuencia.¹⁸

II.

La versión más completa disponible describe la escena con una economía que merece leerse con cuidado. Damasén encuentra a Ares en el campo. No lo busca: lo encuentra. El encuentro es casual en la forma, inevitable en el fondo. Damasén es hijo de Heracles y de Moria; lleva en su linaje la potencia del domador máximo y la agencia de la necesidad. Cuando se encuentra con Ares —el dios de la guerra, la fuerza combativa más pura del panteón—, lo que ocurre no es una elección de Damasén sino la consecuencia de lo que Damasén es.

«Damasén derrota a Ares en combate singular. El dios acepta la paz. El domador no pide nada a cambio.»

La última línea es la que el análisis filosófico no debe perder: el domador no pide nada a cambio. No hay condición, no hay reclamo, no hay apropiación del vencido. Damasén no conquista a Ares —no se lleva nada de él, no lo incorpora a su esfera, no establece una relación de dominio que continúe en el tiempo. Lo vence y el asunto concluye. La paz que Ares acepta no es la paz del sometido ante el dominante: es la paz que se produce cuando una fuerza superior ha demostrado ser superior y la fuerza inferior reconoce el hecho.

Esa distinción —vencer sin apropiarse— es la primera clave interpretativa que el análisis de este capítulo requiere. En Afrodita Areia, la conquista es el

movimiento mediante el cual la voluntad se apropia del otro como objeto de determinación: quiero que el otro sea determinado por mí. El dominio es el movimiento mediante el cual la voluntad establece la condición de posibilidad del otro: quiero que el otro sea posible desde mí. Damasén no hace ninguna de las dos cosas. Damasén es la condición que hace posible o imposible lo que el otro puede ser —y eso sin moverse, sin reclamar, sin operar. Su presencia es el campo.¹⁹

III.

El linaje de Damasén merece detenerse. Hijo de Heracles y Moria. Heracles es el héroe que doma: el trabajo de Heracles es precisamente domar lo que no puede domarse —el león de Nemea, la Hidra, los pájaros del Estínfalo, el toro de Creta. Cada uno de los doce trabajos es un ejercicio de *domanāi*: una fuerza destructiva o incontrolable que necesita ser sometida. Heracles no la destruye sino que la doma: demuestra ser superior y la incorpora a un orden.

Moria es menos conocida y más interesante para este análisis. Las Moiras son las divinidades del destino: el hilo, la medida, el corte. Moria como nombre de una de las Moiras menores sugiere la participación individual en el destino, la proporción asignada a cada uno, el límite de lo que le es dado a cada existencia. Hijo de la potencia que doma y de la necesidad que asigna medidas: Damasén es, en su linaje, la figura en que la capacidad de domar se ha vuelto necesaria, asignada, inevitable. No el que elige domar. El que no puede no domar.

Esa nota de inevitabilidad es lo que el sistema conceptual de este volumen captura con la fórmula de la saturación expresiva: la segunda mediación no opera para Damasén porque ya no necesita operar. No es que Damasén haya dejado de intervenir conscientemente sobre el campo: es que su presencia ya es intervención. El campo se organiza alrededor de él sin que él lo pida. Las otras voluntades calibran su posición en función de la suya sin que él produzca ninguna señal explícita. La geometría del espacio relacional tiene a Damasén como uno de sus parámetros constitutivos.

IV.

La ausencia de Peribea en el mito de Damasén no es un descuido narrativo. Es la consecuencia de que el mito esté contado desde la perspectiva del campo y no desde la perspectiva de los sujetos que ese campo produce.

El mito de Damasén es un mito sobre la potencia: sobre qué ocurre cuando una voluntad llega a ser tan completamente lo que es que ya no necesita moverse para ordenar el campo. Esa perspectiva no tiene lugar para Peribea porque Peribea es lo que el campo de Damasén produce sobre otras voluntades —y esa producción es interna a esas voluntades, no visible desde afuera. El mito griego no tiene herramientas para narrar la experiencia interior del que ha perdido su eje volitivo en el campo de otro. Solo puede narrar el hecho externo: el combate, la victoria, la paz.

Pero hay en el mito una figura que sugiere la posición de Peribea sin nombrarla: Ares aceptando la paz. No Ares derrotado y destruido: Ares aceptando. El verbo importa. La aceptación de la paz por parte del dios de la guerra no es humillación sino reconocimiento: el reconocimiento de que el campo ha cambiado de geometría y que la posición propia ya no es la que era. Ares sigue siendo Ares —sigue siendo el dios de la guerra, sigue teniendo su potencia—, pero su relación con el campo en que actúa ha sido alterada por la irrupción de Damasén. Eso es exactamente lo que la disfasia volitiva describe: no la desaparición de la voluntad sino la alteración del eje desde el que opera.²⁰

Damasén es, entonces, tanto la figura del Aego-Damasén como la causa del Aego-Peribea en quienes se encuentran dentro de su campo. El mito lo muestra sin nombrarlo: después del combate, Ares acepta. Lo que Ares hace con esa aceptación —si recupera su eje, si lo pierde, si la geometría de su voluntad queda alterada de forma permanente— es la pregunta que el mito griego no puede hacerse y que la Parte III de este volumen desarrollará.

V.

Con el mito examinado en sus partes constitutivas, la lectura filosófica puede formularse de modo formal.

Damasén representó históricamente en el corpus mítico griego lo que el sistema de este volumen llama la saturación expresiva: la condición en que la segunda mediación ha devenido condición del campo. Pero la representación mítica tiene una limitación que el sistema conceptual supera: el mito trata a Damasén como una esencia —una naturaleza fija, el que doma porque es el hijo del domador y de la necesidad—, mientras que el sistema conceptual lo trata como un régimen —una condición que se produce históricamente en una voluntad particular como resultado de un proceso de intensificación.

Esa diferencia tiene consecuencias. El Damasén mítico es así desde su nacimiento: no hay proceso, no hay historia, no hay posibilidad de que haya sido de otro modo. El Damasén conceptual de este volumen es el resultado de un proceso que podría haber llegado a otros puntos: es el borde superior de la autodeterminación causal, no la naturaleza de una figura particular. Cualquier voluntad que lleve su segunda mediación hasta la saturación expresiva llega al régimen Damasén. No es un tipo de persona. Es un régimen que una voluntad puede alcanzar.

El mito captura, sin embargo, algo que el sistema conceptual necesita retener: la inmovilidad de Damasén no es pasividad. El domador que ha llegado a ser el campo no está inactivo: está completamente activo en el sentido de que su mera presencia constituye el orden del espacio. La diferencia es que esa actividad ya no requiere el movimiento de la segunda mediación porque la segunda mediación se ha inscrito en el espacio mismo. Damasén no doma porque decide domar: doma porque el campo que él es produce ese efecto sobre lo que entra en él.

VI.

Después de la victoria, Damasén desaparece del relato. No muere, no se retira, no funda una ciudad. Simplemente deja de aparecer como sujeto de acciones. Eso no es el fin de Damasén: es la forma narrativa de la saturación expresiva. El que ha llegado a ser el campo ya no puede ser narrado como agente de acciones porque sus acciones son ahora propiedades del espacio y no eventos discretos. Narrar a Damasén después de su victoria sería como narrar la gravedad como si la gravedad tomara decisiones: la fuerza sigue operando, pero ya no es un agente con episodios.

La desaparición de Damasén deja planteadas tres preguntas: qué significa tener una voluntad que ha llegado a ser el campo, qué ocurre con Ares después de la Pax y qué oculta la saturación expresiva a la voluntad que la ha alcanzado.

El domador que vence a Ares no adquiere nada que no tuviera ya. Demuestra lo que era. Y en esa demostración se vuelve invisible como sujeto y visible como campo.

Notas

¹⁸ La fuente principal para el mito de Damasén es Nono de Panópolis, *Dionisiacas*. El nombre aparece también en algunas variantes de genealogías heráclidas, pero sin el episodio del combate con Ares. La escasez de fuentes es un dato interpretativo en sí mismo: Damasén no fue una figura que la tradición mítica griega sintiera necesidad de desarrollar extensamente. Su función narrativa se agota en su nombre y su acto. Eso es precisamente lo que este capítulo convierte en objeto de análisis.

¹⁹ La distinción entre vencer y apropiarse tiene una historia en la filosofía del poder. En Hegel, el amo que ha vencido al esclavo en el combate por el reconocimiento se apropia del esclavo como mediador: lo necesita para objetivar su libertad. En Damasén no hay esa apropiación. La victoria no produce ninguna relación de dependencia del vencedor respecto al vencido.



Eso marca una diferencia ontológica fundamental con el régimen hegeliano del dominio: Damasén no necesita a Ares para ser lo que es. Su condición no depende de la confirmación del otro. Es, en ese sentido, el polo opuesto de la dialéctica del reconocimiento.

²⁰ La lectura de Ares aceptando la paz como figura de Peribea es una interpretación que el propio mito no desarrolla y que requiere el andamiaje conceptual de este volumen para sostenerse. El mito no dice que Ares haya perdido su eje volitivo: dice que acepta la paz. La disfasia volitiva no se produce en el momento del combate sino en el campo que Damasén constituye con su presencia sostenida. El combate es el evento singular; el campo es el régimen que se instala después. Lo que el mito sugiere, y lo que la Parte III desarrollará, es que estar en el campo de una voluntad en saturación expresiva durante tiempo suficiente produce sobre la voluntad que habita ese campo exactamente lo que la disfasia volitiva describe.

Capítulo 6

El ego que colapsa hacia afuera

Ontología de la saturación expresiva desde adentro

«No soy quien ocupa el campo.
Soy la condición por la que el campo
tiene la forma que tiene.»

—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

Hay una pregunta que el Capítulo 5 abrió sin responder: ¿cómo se experimenta desde adentro la condición de ser el campo? El mito de Damasén describe el fenómeno desde afuera —lo que otros observan, lo que el espacio relacional produce— pero no describe lo que una voluntad en saturación expresiva siente, percibe, o no percibe sobre su propia condición. Esa perspectiva interior es lo que este capítulo desarrolla.

La dificultad de esa tarea es metodológica antes de ser sustantiva. El régimen Damasén se caracteriza, entre otras cosas, por la ausencia de señal interna: no hay querer-sin-poder que alerte al sujeto de que algo ha cambiado en su voluntad. La saturación expresiva no produce fricción fenomenológica porque la segunda mediación no está bloqueada —está inscrita. Describir desde adentro una condición que no produce señal de sí misma requiere un giro metodológico: en lugar de preguntar qué siente la voluntad en régimen Damasén, hay que preguntar qué no siente, qué presupone sin examinarlo, y qué efecto produce esa ausencia sobre la forma en que la voluntad comprende su propio funcionamiento.

Ese giro lleva al núcleo de este capítulo: el ego que colapsa hacia afuera no desaparece. Se expande hasta coincidir con el campo. Y esa coincidencia produce una experiencia de la propia voluntad que tiene una fenomenología específica, reconocible, y sistemáticamente diferente tanto del régimen ordinario como del régimen Aego-Peribea. Describir esa fenomenología con la precisión que el sistema requiere es la tarea de las secciones siguientes.²¹

II.

El primer rasgo de la experiencia desde adentro del régimen Damasén es lo que puede llamarse la transparencia del campo: la sensación de que el espacio relacional tiene exactamente la forma que debería tener, que las cosas están en el lugar correcto, que el orden del campo es el orden natural de las cosas y no el producto de ninguna intervención particular.

Esa transparencia no es arrogancia ni omnipotencia. No es la sensación de que el sujeto ha impuesto su voluntad sobre el campo y que el campo obedece. Es más sutil y más profunda: es la sensación de que el campo simplemente es así. Las otras voluntades se comportan del modo en que se comportan porque ese es el modo en que las cosas funcionan. El orden no se percibe como producido por la propia presencia: se percibe como el fondo natural sobre el que la propia voluntad se mueve.

La razón de esa transparencia es estructural. En el régimen ordinario, la segunda mediación opera como acto: el sujeto interviene sobre el campo, y esa intervención tiene momentos de resistencia que la hacen visible como intervención. La resistencia del campo —el roce con otras voluntades, la necesidad de ajuste, la experiencia de que el campo no es inmediatamente como se quiere— produce la diferencia entre el sujeto y el campo, y esa diferencia es lo que hace al sujeto visible para sí mismo como agente. Sin resistencia, no hay diferencia. Sin diferencia, el sujeto deja de percibirse como interviniendo sobre el campo y empieza a percibirse como siendo el fondo del campo.

III.

El segundo rasgo de la experiencia desde adentro es lo que puede llamarse la inmediatez de la eficacia: la sensación de que lo que la voluntad quiere simplemente ocurre, sin el intervalo de trabajo que en el régimen ordinario separa el querer del conseguir.

En el régimen ordinario, la segunda mediación tiene un costo. Intervenir sobre el campo requiere energía, tiempo, ajuste; el querer y el conseguir no coinciden inmediatamente sino que hay un proceso entre ellos en el que la voluntad puede frustrarse, puede modificar su objeto, puede aprender que el campo tiene propiedades que no había anticipado. Ese proceso es constitutivo del ego en el régimen ordinario: es el espacio donde la voluntad se escribe como historia de intentos y resultados.

En el régimen Damasén ese intervalo tiende a cerrarse. No porque la voluntad sea omnipotente —no lo es— sino porque el campo ya tiene la forma que la voluntad tiene, y por lo tanto lo que la voluntad quiere ya estaba, en cierto modo, dispuesto en el campo antes de que la voluntad lo pidiera. El resultado es una experiencia de eficacia que no se percibe como eficacia sino como naturalidad: las cosas ocurren porque ocurren, no porque yo las haya hecho ocurrir. La causalidad de la propia voluntad sobre el campo se vuelve invisible precisamente porque opera sin fricción.²²

Esa inmediatez tiene una consecuencia que se volverá central en el Capítulo 8: el sujeto en régimen Damasén tiende a subvalorar sistemáticamente el efecto de su presencia sobre los demás. No porque sea modesto sino porque la eficacia invisible no se registra como eficacia. Lo que produce en el campo no aparece en su experiencia como algo que hizo: aparece como algo que simplemente es. Y lo que simplemente es no genera la reflexión que lo que uno hace puede generar.

IV.

El tercer rasgo es más complejo y requiere una distinción previa. El régimen Damasén no implica ausencia de movimiento interno. La voluntad sigue teniendo ágape, sigue teniendo preferencias, sigue teniendo una historia que la ha producido tal como es. Lo que se ha saturado no es el contenido de la voluntad sino su forma de relacionarse con el campo: ya no necesita moverse entre posiciones porque el campo se mueve alrededor de ella.

Eso produce el tercer rasgo: lo que puede llamarse la asimetría imperceptible. El sujeto en régimen Damasén experimenta sus relaciones como más simétricas de lo que son. Ve el campo como si las otras voluntades tuvieran la misma libertad de movimiento que la suya, como si el espacio relacional fuera igualmente navegable desde cualquier posición. No ve que el espacio que él navega con facilidad es exactamente el espacio que él mismo ha generado con su presencia, y que para las otras voluntades ese espacio no tiene la misma geometría.

La analogía es la del pez en el agua. El agua es el medio que el pez necesita para moverse: es blanda, fluida, adaptada perfectamente a la forma del pez. Lo que el pez no puede percibir desde adentro es que esa misma agua que a él le es perfectamente habitable tiene resistencias, corrientes, temperaturas, que otros organismos experimentan de formas muy distintas. El pez no siente el agua como un campo con propiedades específicas que producen efectos diferenciales sobre lo que habita en él: la siente como el fondo natural del movimiento. Eso es la asimetría imperceptible: la incapacidad estructural de percibir que el campo que uno experimenta como neutro no es neutro para quienes lo habitan desde otra posición.²³

V.

Los tres rasgos —transparencia del campo, immediatez de la eficacia, asimetría imperceptible— se articulan en una estructura fenomenológica coherente que puede formularse del siguiente modo: el sujeto en régimen Damasén experimenta el mundo relacional con una fluidez que no se

distingue de la normalidad. No hay rugosidad, no hay resistencia, no hay señal de que algo es diferente de lo que debería ser. El mundo simplemente funciona, y funciona bien.

Esa fluidez es la forma fenomenológica de la saturación expresiva. La segunda mediación no opera porque no necesita operar: el campo ya tiene la forma que la voluntad tiene. Y el campo tiene esa forma porque la voluntad la ha inscrito en él a lo largo del proceso que la llevó al régimen Damasén. La historia del proceso —los momentos en que la segunda mediación sí operó, en que hubo resistencia, en que el campo fue siendo moldeado— ha quedado depositada en la estructura del campo mismo. Lo que el sujeto experimenta ahora como fluidez natural es el resultado acumulado de ese proceso.

Hay en esto algo que merece nombrarse con precisión porque suele confundirse con otra cosa: la fluidez del régimen Damasén no es complacencia ni apatía. El sujeto en régimen Damasén puede ser sumamente activo, sumamente comprometido con su objeto, sumamente intenso en su Ágape. Lo que ha cambiado no es la intensidad de la voluntad sino la forma en que esa intensidad se relaciona con el campo: ya no encuentra resistencia porque el campo ha aprendido a ceder antes de que la resistencia sea necesaria. La voluntad sigue siendo la misma. El campo la recibe de un modo diferente.

VI.

Si la condición desde dentro del régimen Damasén es de fluidez, naturalidad y simetría aparente, ¿desde dónde puede el sujeto percibir que está en él?

La respuesta corta es: no puede. Y esa imposibilidad no es un defecto moral ni un fracaso cognitivo. Es la consecuencia lógica de la estructura que este capítulo ha descrito. La percepción de que uno está produciendo un efecto sobre el campo requiere la experiencia de la diferencia entre cómo sería el campo sin uno y cómo es con uno. Esa experiencia de diferencia no está disponible desde adentro del régimen Damasén porque el sujeto ha estado

en ese campo desde antes de que el campo tomara la forma que tiene ahora. No hay memoria de cómo era el campo antes: solo hay la experiencia de cómo es ahora.

Lo que sí está disponible —y lo que el Capítulo 8 examinará como trampa que el régimen no puede ver— es la señal que llega desde afuera: la respuesta inesperada de una voluntad que no colapsa en el campo, la perturbación que no sigue la geometría prevista, el momento en que el campo no tiene la forma que debería tener. Esas señales son los únicos indicadores disponibles para el sujeto en régimen Damasén de que su condición no es la transparencia que experimenta. Pero para que esas señales sean legibles, se requiere una condición que el propio régimen tiende a dificultar: la disposición a tratar la resistencia del otro como información sobre el propio campo y no como anomalía en el campo del otro.

El ego que colapsa hacia afuera no pierde densidad. La distribuye. Y lo que se distribuye uniformemente ya no se percibe como distribuido: se percibe como el fondo de todo.

Notas

²¹ El giro metodológico que este capítulo propone —describir una condición por lo que no produce en lugar de por lo que produce— tiene antecedentes en la fenomenología de los estados límite. Heidegger describe el Dasein auténtico no por sus rasgos positivos sino por la suspensión de las estructuras de la cotidianidad que la angustia produce. Sartre describe la mala fe no como una emoción sino como la ausencia de la incomodidad que la libertad radical produce cuando es plenamente reconocida. La descripción negativa —por lo que no está— no es una debilidad metodológica sino la estrategia adecuada para condiciones que se caracterizan precisamente por la ausencia de señal.

²² La inmediatez de la eficacia en el régimen Damasén guarda una relación no trivial con lo que Csikszentmihalyi describió como experiencia de flujo: la condición en que la habilidad del sujeto coincide exactamente con el

desafío que el campo le presenta, produciendo una experiencia de acción sin esfuerzo. La diferencia es que en el flujo la coincidencia es puntual y situada, mientras que en el régimen Damasén la coincidencia es estructural y permanente: no es que la habilidad coincida con el desafío en este momento sino que el campo ha dejado de presentar desafíos del tipo que la voluntad ya no puede manejar. El flujo es un estado; el régimen Damasén es una geometría.

²³ La analogía del pez en el agua proviene de la formulación atribuida a David Foster Wallace en el discurso de graduación de Kenyon College (2005): «Dos peces jóvenes nadan y se encuentran con un pez mayor que nada en dirección contraria y les dice: Buenos días, chicos. ¿Cómo está el agua? Los dos peces jóvenes siguen nadando y finalmente uno mira al otro y le dice: ¿Qué diablos es el agua?». La adaptación que este capítulo hace de esa analogía invierte la dirección del problema: no se trata de que el pez no sabe que está en el agua, sino de que el pez no puede percibir que el agua tiene para otros organismos propiedades que para él son invisibles porque está perfectamente adaptado a ellas. La ceguera no es epistemológica sino estructural.



Capítulo 7

Damasén y Ares

La Pax como forma del Aego en el espacio relacional

«No hay paz más duradera
que la que ninguno de los dos
puede ya negarse a sí mismo.»
—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

La escena mítica termina con una paz. Damasén vence a Ares y Ares acepta la Pax. El mito no describe lo que ocurre después de esa paz: simplemente la registra como punto final del episodio. Pero si el análisis filosófico se detiene en ese umbral en lugar de seguirlo, puede formular una pregunta que el mito no hace: ¿qué clase de paz es ésta? ¿Qué estructura tiene una paz que se produce entre una voluntad que ha llegado al régimen Damasén y la voluntad que ese régimen ha derrotado?

La pregunta no es trivial porque hay muchas formas de paz en el campo relacional y no todas tienen la misma ontología. Hay la paz que resulta del agotamiento: los dos contendientes han invertido más de lo que pueden sostener y acuerdan detenerse. Hay la paz que resulta del equilibrio: las dos fuerzas son suficientemente comparables como para que ninguna pueda imponerse de manera definitiva. Hay la paz que resulta del reconocimiento: una voluntad acepta la superioridad de otra y ajusta su posición en consecuencia. Y hay una cuarta forma de paz que este capítulo examina: la paz que resulta de la saturación expresiva, cuando una voluntad ha llegado a ser el campo y la otra no tiene ya un campo en el que operar de modo autónomo.

Esa cuarta forma es la Pax-Damasén. Es la forma del Aego en el espacio relacional: no la paz entre dos voluntades que siguen siendo distintas y señalan un acuerdo, sino la paz que se instala cuando la asimetría ha llegado al punto en que la distinción entre acuerdo y rendición ya no está disponible para el que acepta.²⁴

II.

Para entender la estructura de la Pax-Damasén es necesario retomar la distinción entre las dos dimensiones de la voluntad que los volúmenes anteriores establecieron: la dimensión afrodítica, que opera como dominio —la condición de posibilidad del otro—, y la dimensión arética, que opera como conquista —la apropiación del otro como objeto de determinación—.

Ares es el dios de la dimensión arética en estado puro: la fuerza combativa, el impulso de conquista, la voluntad que se define por la apropiación del territorio del otro. Lo que Damasén le hace a Ares no es vencerlo en el propio terreno de Ares —la fuerza contra la fuerza en condiciones simétricas— sino demostrar que la dimensión arética tiene un límite interno: que la conquista puede ser derrotada por algo que no es conquista sino presencia constituida.

Damasén no conquista a Ares. Damasén es lo que Ares no puede no reconocer. Esa diferencia es la clave de la Pax. La paz que Ares acepta no es el resultado de que Damasén le haya quitado algo: es el resultado de que Ares ha encontrado en el campo una forma de voluntad ante la cual la lógica de la conquista no tiene tracción. La conquista opera sobre lo que puede ser apropiado; lo que ya es el campo no puede ser apropiado porque no está en ninguna posición que la conquista pueda tomar. La dimensión arética de Ares no tiene un objeto posible en Damasén.²⁵

III.

La Pax como forma del Aego en el espacio relacional tiene tres propiedades que la distinguen de las otras formas de paz y que la hacen filosóficamente específica.

La primera propiedad es su unilateralidad constitutiva. En la paz por agotamiento, los dos lados deciden. En la paz por equilibrio, los dos lados reconocen que ninguno puede ganar. En la paz por reconocimiento, el que acepta elige hacerlo aunque podría continuar. La Pax-Damasén es estructuralmente unilateral: una de las partes no tiene ya una decisión que tomar porque la geometría del campo ha eliminado las alternativas que harían de la paz una elección. Ares acepta la paz no porque decida aceptarla sino porque el campo no le ofrece ninguna otra posición desde la que operar.

La segunda propiedad es su invisibilidad para el que la impone. Damasén no negocia la paz, no la pide, no la diseña. La paz se instala como consecuencia de que Damasén es lo que es. Eso significa que Damasén no tiene la experiencia de haber impuesto una paz: tiene la experiencia de que el campo se ha ordenado, de que la resistencia ha cesado, de que las cosas están como deben estar. La Pax es invisible para quien la produce exactamente del mismo modo que la saturación expresiva es invisible desde adentro: porque no requirió ninguna decisión.

La tercera propiedad es su estabilidad específica. Las paces que resultan de agotamiento o de equilibrio son inestables porque las condiciones que las produjeron pueden cambiar: si una de las voluntades recupera energía o si el equilibrio se rompe, la paz se deshace. La Pax-Damasén es estable de un modo diferente: no porque las condiciones no puedan cambiar, sino porque el que la ha aceptado ya no tiene un eje desde el que relanzar el conflicto. La estabilidad no es un acuerdo que se mantiene: es la ausencia del vector desde el que el acuerdo podría romperse.²⁶

IV.

Las tres propiedades juntas describen algo que tiene consecuencias importantes para la comprensión del espacio relacional en que la Pax-Damasén se ha instalado. Ese espacio ya no es un campo entre dos voluntades distintas: es un campo en que una voluntad ha llegado a ser la geometría y la otra opera dentro de esa geometría como si fuera el único espacio disponible.

Hay una figura que puede iluminar esa estructura: la figura del territorio capturado. Cuando un territorio es capturado militarmente, los habitantes del territorio no dejan de existir ni dejan de moverse: siguen viviendo, siguen tomando decisiones, siguen teniendo preferencias. Lo que cambia es el espacio dentro del cual esas decisiones son posibles: ahora está delimitado por la geometría del captor. Las decisiones siguen siendo decisiones, pero su rango está determinado por una estructura que no está en discusión porque no está visible como estructura —está visible como el mundo.

La Pax-Damasén produce eso en el campo relacional: no la desaparición de la voluntad de Ares sino su operación dentro de un espacio cuya geometría Damasén es. Ares sigue siendo Ares —sigue teniendo su impulso, su carácter, su historia—, pero el espacio en que ese impulso puede desplegarse ahora tiene límites que no son los límites del agotamiento ni del equilibrio: son los límites de la forma que Damasén imprime en el campo con su mera presencia.

V.

El análisis de la Pax-Damasén permite ahora volver a la pregunta por Ares con una precisión que no estaba disponible en el Capítulo 5: ¿qué le ocurre a la voluntad de Ares en el régimen que la Pax instala?

La respuesta requiere distinguir dos momentos: el momento del combate y el momento de la paz. En el combate, Ares es todavía una voluntad que opera desde su propio eje: la derrota es una derrota, un evento que la

voluntad registra como tal porque tiene todavía el referente desde el cual algo puede ser una derrota. En el momento de la paz, ese referente comienza a erosionarse. No de golpe, no visiblemente: la erosión es el proceso por el que habitar el campo de Damasén de forma sostenida va haciendo que el eje propio de Ares ya no sea la medida desde la que el campo se evalúa.

Ese proceso es exactamente lo que la disfasia volitiva describe: la segunda mediación operando sin eje propio, el vector de la voluntad siendo orientado cada vez más por la geometría del campo que por la pendiente interna del sujeto. Ares en la Pax-Damasén no pierde su voluntad: pierde la referencia desde la que su voluntad se orientó hasta el combate. Lo que queda es una voluntad que sigue funcionando, sigue produciendo movimiento, sigue siendo en muchos sentidos Ares —pero cuyo movimiento ya no viene de la pendiente que Ares era antes del campo de Damasén.²⁷

VI.

La fórmula $\Phi_{\text{aego}} = \int \varphi(t) dt \times o$ describe el producto de la voluntad sobre el campo relacional. En el caso de Damasén, el factor $\times o$ no es el de Damasén: Damasén no tiene producto nulo sobre el campo. El $\times o$ es el del vínculo: la relación entre Damasén y Ares produce un campo en que el movimiento de Ares ya no genera diferencia porque toda diferencia posible ya ha sido absorbida por la geometría de Damasén. El Aego, en la Pax-Damasén, no es la condición de Damasén: es la condición del vínculo mismo.

Eso tiene una consecuencia que merece formularse con claridad porque es la base de todo lo que la Parte IV desarrollará sobre el vínculo colapsado: el Aego no es siempre la condición de un solo sujeto. Es, en su forma más frecuente, la condición de un espacio relacional en que dos voluntades con asimetría suficiente han llegado al punto donde el movimiento entre posiciones ya no es posible para ninguna de las dos. Damasén no puede moverse porque es el campo. Ares no puede moverse porque el campo que habita no tiene geometría que no sea la de Damasén. La Pax es el nombre

que el mito le da a ese estado. El Aego relacional es el nombre que este sistema le da.

La Pax no es el fin del conflicto; es la condición en que el conflicto ya no tiene las dos orillas que lo hacían posible: una se ha vuelto el río.

La otra ha olvidado que era una orilla.

Notas

²⁴ La distinción entre cuatro formas de paz que este capítulo propone no es exhaustiva ni pretende serlo: es una tipología funcional orientada a aislar la estructura específica de la Pax-Damasén. Otras tradiciones filosóficas han propuesto taxonomías distintas. Lo que importa para el sistema de este volumen no es la completitud taxonómica sino la distinción entre paces que preservan la alteridad de las dos voluntades y la paz que se produce cuando esa alteridad ha sido estructuralmente eliminada por la saturación expresiva de una de ellas.

²⁵ La imagen de la conquista sin objeto disponible tiene una resonancia en la fenomenología clínica de los vínculos asimétricos. Una voluntad que ha llegado al régimen Damasén no genera en el otro la experiencia de la resistencia que la lógica arética necesita para operar: no hay nada que conquistar porque no hay territorio que no esté ya ocupado por la geometría del campo. El resultado fenomenológico para el otro es una especie de desorientación específica: la sensación de querer avanzar sin saber hacia dónde, porque todas las direcciones ya tienen la forma del campo que se habita.

²⁶ La estabilidad de la Pax-Damasén por ausencia del vector de ruptura tiene una analogía en la teoría de juegos: el equilibrio de Nash en que ninguno de los jugadores tiene incentivo para desviarse unilateralmente. La diferencia ontológica es que en el equilibrio de Nash la estabilidad es el resultado de que cada jugador maximiza su utilidad dado el comportamiento del otro — es decir, ambos siguen siendo agentes estratégicos—, mientras que en la Pax-Damasén la estabilidad resulta de que uno de los jugadores ya no tiene



una función de utilidad independiente desde la que calcular la desviación. No es un equilibrio: es la condición en que el concepto de equilibrio ya no aplica porque uno de los términos del juego ha dejado de ser un jugador en sentido estricto.

²⁷ El proceso de erosión del eje volitivo en el campo de una voluntad en saturación expresiva tiene una temporalidad que este capítulo no desarrolla en detalle porque es el objeto del Capítulo 10, donde se examina la disfasia volitiva desde la perspectiva de Peribea. Lo que este capítulo establece es la condición relacional que hace posible ese proceso: la Pax como régimen instalado en el que la geometría del campo ya no ofrece al otro una posición desde la que recuperar su eje sin una perturbación que venga de fuera del campo.

Capítulo 8

Lo que Damasén no puede ver

La trampa estructural del régimen y las condiciones del retorno

«El único límite que el domador
no puede domar
es el que él mismo produce.»
—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

Este capítulo es el capítulo de cierre de la Parte II y cumple la función que los capítulos de cierre tienen en la arquitectura de este volumen: no ofrecer salida sino describir la trampa con la precisión suficiente como para que quien esté dentro de ella pueda, si llega a leerlo, reconocer el contorno de lo que no ha podido ver.

Los tres capítulos anteriores han construido un retrato del régimen Damasén desde sus distintos ángulos: el mito como forma narrativa de la saturación expresiva, la fenomenología desde adentro con sus tres rasgos constitutivos, la estructura del espacio relacional que ese régimen produce. En todos esos capítulos ha aparecido, de distintas formas, la misma nota: el régimen Damasén no produce señal interna de sí mismo. La saturación expresiva es invisible para quien la ha alcanzado porque la segunda mediación no está bloqueada sino inscrita. No hay querer-sin-poder que avise. No hay fricción que interrumpa la fluidez.

Esa ausencia de señal es lo que este capítulo examina como trampa: no la condición en sí misma, sino la estructura que hace que la condición no pueda ser reconocida desde adentro del régimen, y las consecuencias que esa

ceguera estructural tiene sobre el propio sujeto, sobre las voluntades que habitan su campo, y sobre las posibilidades de que el movimiento se restaure.²⁸

II.

La primera cosa que Damasén no puede ver es el costo que su campo impone sobre las voluntades que lo habitan. No porque sea indiferente a ese costo — el ágape de Damasén puede ser genuino y profundo— sino porque el mecanismo que produciría esa percepción no está disponible desde la posición que ocupa.

Para percibir el costo que la propia presencia impone sobre otro, se requiere poder imaginar cómo sería el campo para ese otro en ausencia propia. Esa imaginación requiere a su vez la conciencia de que la propia presencia modifica el campo: que el espacio relacional no es el mismo con uno que sin uno. Pero la transparencia del campo —primer rasgo del régimen Damasén— elimina exactamente esa conciencia. Si el campo tiene la forma que tiene porque esa es la forma natural de las cosas, entonces la propia presencia no modifica el campo: simplemente lo habita. Y si simplemente lo habita, no hay costo que imputar a esa habitación.

El resultado es una forma específica de incapacidad empática que no es frialdad ni crueldad sino un defecto estructural de perspectiva: Damasén puede sentir con genuina intensidad lo que siente el otro, puede querer el bien del otro con toda la fuerza de su ágape, y aun así no percibir que el campo que ha generado es una de las condiciones que más pesan sobre ese otro. El ágape sin acceso a la perspectiva del costo no puede corregir lo que no puede ver.

III.

La segunda cosa que Damasén no puede ver es la diferencia entre la paz que experimenta y la paz que el otro tiene. El Capítulo 7 estableció que la Pax-Damasén es invisible para quien la produce: Damasén no experimenta haber

impuesto una paz sino que el campo se ha ordenado. Esa invisibilidad tiene una consecuencia directa sobre cómo Damasén interpreta la conducta del otro.

Si Ares ya no resiste, Damasén lo interpreta como acuerdo genuino: el otro ha reconocido cómo son las cosas y ha ajustado su posición en consecuencia. Si Ares sigue el régimen del campo sin fricción, Damasén lo interpreta como compatibilidad: el otro se mueve bien en este espacio porque el espacio es el adecuado para los dos. Si Ares parece tranquilo, Damasén lo interpreta como bienestar: el campo ha producido el orden que beneficia a todos los que lo habitan. Ninguna de esas interpretaciones es mentira deliberada. Todas son las lecturas que la transparencia del campo hace disponibles.²⁹

Lo que esas lecturas no pueden capturar es que la ausencia de resistencia no es lo mismo que el acuerdo, que seguir el régimen sin fricción no es lo mismo que moverse libremente, y que la tranquilidad de quien ya no tiene eje desde el que relanzar el movimiento no es la misma tranquilidad que la de quien ha elegido estar quieto. Damasén no puede ver esa diferencia porque su posición en el campo no le ofrece ninguna señal que la haga visible. Lo que hay en el campo es lo que hay.

IV.

La tercera cosa que Damasén no puede ver es su propio aislamiento. Este es quizás el rasgo más sutil de la trampa y el que produce las consecuencias más duraderas.

En el régimen ordinario, la voluntad se escribe en el contacto con la resistencia del otro: la fricción es el medio en que la segunda mediación trabaja, el lugar donde el ego se actualiza como historia de intentos, ajustes y resultados. Esa fricción no es solo el obstáculo que la voluntad supera: es la señal de que hay un otro que tiene una forma propia, que el campo no es extensión de la propia voluntad, que la realidad resiste con sus propias propiedades. Sin fricción, sin esa señal, la voluntad de Damasén deja de recibir la información que la alteridad del otro proporciona.

El aislamiento de Damasén no es el aislamiento del solitario: no hay ausencia de otros en su campo, sino todo lo contrario. Es el aislamiento del que está rodeado de voluntades que ya no pueden producir diferencia en su campo: el aislamiento del que ha llegado a ser el campo mismo. Los otros siguen ahí, siguen hablando, siguen respondiendo. Pero sus respuestas ya tienen la forma que el campo tiene, y el campo tiene la forma que Damasén tiene. Lo que Damasén recibe de los demás es, en proporciones crecientes, el eco de su propia geometría.³⁰

Ese eco no se percibe como eco: se percibe como confirmación. Y la confirmación sostenida, sin la perturbación que la alteridad real produciría, hace que la voluntad de Damasén vaya perdiendo el acceso a la información sobre sus propios bordes. Sin bordes visibles, sin la experiencia de encontrarse con algo que no cede, la voluntad no puede actualizar su mapa del campo. El mapa se vuelve cada vez más una proyección y cada vez menos una descripción.

V.

Las tres cegueras —el costo invisible, la paz mal leída, el aislamiento por eco— se articulan en una trampa que tiene la propiedad que toda trampa bien construida tiene: se auto-refuerza. Cuanto más tiempo permanece Damasén en el régimen, más profunda se vuelve cada una de las tres cegueras, y más improbable resulta la señal que podría interrumpirlas.

El mecanismo del auto-refuerzo opera del siguiente modo. La ceguera al costo hace que Damasén no modifique los aspectos de su presencia que producen el costo mayor sobre el otro. La presencia sin modificación produce en el campo una geometría cada vez más estable y reconocible por las voluntades que la habitan. Una geometría estable y reconocible genera en esas voluntades una adaptación creciente: aprenden a moverse en el campo sin producir las señales que podrían perturbar la geometría. La adaptación creciente produce menos fricción. Menos fricción profundiza la transparencia del campo. La transparencia del campo profundiza la ceguera al costo. El ciclo se cierra.

Ese ciclo es la trampa. No hay en él ningún momento de decisión deliberada, ningún punto en que Damasén haya elegido entrar en la trampa ni en que la trampa se haya instalado como resultado de una acción. Es el resultado necesario de que la saturación expresiva funcione como lo que es: un régimen auto-sostenido que produce sus propias condiciones de permanencia.

VI.

El capítulo cierra con lo único que puede decirse honestamente sobre el retorno desde el régimen Damasén sin mentirle al lector: las condiciones que lo hacen posible, no la ruta que lo garantiza.

El retorno desde Damasén requiere perturbación del campo. Esa es la única formulación precisa disponible. La perturbación no puede venir de adentro del campo porque el campo tiene la forma de Damasén y lo que viene de adentro lleva esa forma. Tiene que venir de una voluntad suficientemente constituida como para no colapsar en la órbita de Damasén: una voluntad que produzca en el campo una diferencia que el campo no pueda absorber, que genere una fricción que la geometría instalada no tenga cómo suavizar.

Esa voluntad perturbadora no puede ser cualquier presencia: tiene que ser una presencia con ágape suficiente para no ser expulsada del campo en el primer momento de resistencia, y con constitución propia suficiente para no ser absorbida por él. La combinación es rara, no porque esas cualidades sean escasas en abstracto, sino porque el campo de Damasén tiende a seleccionar, con el tiempo, las voluntades que se adaptan a él y a hacer menos probable la presencia de las que no se adaptan.³¹

Si esa perturbación llega, lo que puede hacer es producir la señal que el régimen no genera desde adentro: la experiencia de que el campo tiene bordes, de que hay algo que no cede con la geometría habitual, de que la transparencia tiene una grieta. Esa grieta no resuelve nada por sí sola. Pero es el único punto de entrada posible para la pregunta que el régimen Damasén no puede hacerse por su cuenta: ¿qué es lo que yo produzco en este campo que el campo no puede ver de sí mismo?

La Parte II termina aquí, en esa pregunta. No con una respuesta. Con la forma exacta de la pregunta que el retorno requiere y que el régimen impide. Eso es lo que un capítulo de cierre de parte puede hacer honestamente: nombrar la trampa sin fingir que la ha deshecho.

El régimen que no produce señal no puede diagnosticarse desde adentro. Pero tiene una sola vulnerabilidad: la voluntad que llega al campo y no toma su forma.

Notas

²⁸ La función de los capítulos de cierre de parte en la arquitectura de este volumen es distinta de la de los capítulos de apertura y desarrollo. Los capítulos de apertura establecen el marco conceptual; los de desarrollo lo articulan; los de cierre describen la trampa que el régimen produce y que los capítulos anteriores no podían describir sin haber construido primero el andamiaje. La decisión de no ofrecer salida en los capítulos de cierre es deliberada: una salida descrita antes de que el lector haya comprendido la trampa no es una salida sino un atajo que impide la comprensión. La salida, cuando se describe, tiene que venir después de la trampa, no en lugar de ella.

²⁹ La interpretación de la ausencia de resistencia como acuerdo genuino es uno de los errores de lectura más frecuentes en los vínculos asimétricos y uno de los más difíciles de corregir desde adentro. La literatura clínica sobre narcisismo en sus formas no patológicas —el llamado narcisismo de funcionamiento alto— documenta exactamente este patrón: la tendencia a leer el ajuste del otro como prueba de compatibilidad en lugar de como efecto del propio campo. La diferencia que el sistema de este volumen introduce es que ese patrón no es un rasgo de carácter sino una consecuencia estructural del régimen: no es que Damasén quiera leerlo así sino que su posición en el campo no le ofrece otra lectura posible.

³⁰ El aislamiento por eco tiene una correspondencia en el concepto de cámara de eco que la investigación sobre redes sociales ha desarrollado para describir entornos de información en que las personas reciben

principalmente confirmación de sus propias creencias. La diferencia es que la cámara de eco es un fenómeno de selección de información mientras que el aislamiento por eco del régimen Damasén es un fenómeno de producción de campo: no es que Damasén seleccione información que confirme sus creencias sino que el campo que ha generado produce en los otros respuestas que llevan su geometría independientemente de la selección. La cámara de eco es epistemológica; el aislamiento por eco es ontológico.

³¹ La condición de la voluntad perturbadora —ágape suficiente para no ser expulsada, constitución propia suficiente para no ser absorbida— describe una posición que en el sistema de los volúmenes anteriores corresponde aproximadamente a la figura del Anteros constituido: la voluntad que puede sostener el vínculo con el otro sin ser determinada por él. La rareza de esa posición en el campo de Damasén no es accidental: el campo selecciona las voluntades que se adaptan porque las que se adaptan no generan la fricción que el campo no puede absorber. Las que no se adaptan o son expulsadas o son absorbidas. Las que permanecen sin adaptarse son las perturbadoras posibles, y son escasas precisamente por ese mecanismo de selección.



AFRODITA AREIA · III

Parte III

Peribea

La suspensión: movimiento sin dirección propia

Capítulo 9

Peribea

El adominio: el personaje que falta en el mito de Damasén

«No es que no quiera.
Es que lo que quiere
ya tiene la forma de lo que otro quiso primero.»
—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

Peribea no aparece en el mito de Damasén. Esa ausencia importa porque la lógica narrativa del mito griego no hace visible lo que ocurre del lado de quien pierde el eje en el campo de una voluntad en saturación expresiva. El mito puede narrar la victoria, el combate y la paz; no puede narrar la transformación interior de quien acepta esa paz y luego habita el campo que la produjo.

Peribea es, entonces, una figura que el sistema de este volumen deriva del mito en lugar de encontrarla en él. Es el nombre para la condición que Ares comienza a habitar cuando la Pax-Damasén se instala como régimen: la voluntad cuyo eje propio ha sido progresivamente reemplazado por el eje del campo que la contiene. Pero Peribea no es solo Ares-en-la-Pax: es la figura general de esa condición, independientemente de cuál sea la voluntad que la habita y cuál sea el campo en que se instala.

El nombre tiene su propia referencia mítica, aunque indirecta. Peribea es en la mitología griega una figura que aparece en varios contextos distintos —hija de Alcátoos, esposa de Télamo, madre de Áyax—, siempre en una posición de transición: la que pasa de un campo a otro, la que es definida por

su relación con una voluntad más fuerte que la propia. No es héroe ni antagonista: es el personaje que existe en función del campo de otro. El sistema de este volumen toma ese rasgo estructural y lo convierte en nombre técnico de la condición.³²

II.

Antes de desarrollar la condición de Peribea, el capítulo debe introducir el término que la denomina en el sistema: el adominio.

El dominio, en el sistema de los volúmenes anteriores, es la dimensión afrodítica de la voluntad: la condición de posibilidad del otro, la voluntad que establece el marco dentro del cual el otro puede ser. El dominio no es opresión ni control: es la forma en que una voluntad constituida hace del espacio relacional un lugar donde la existencia del otro es posible desde la propia. El dominio tiene activo y pasivo: el que domina y el que es dominado, el que establece el campo y el que es establecido por él.

El adominio es la condición en que el polo pasivo del dominio ha perdido el eje desde el que podría reorientarse. No es la ausencia del dominio sino su consecuencia extrema sobre el dominado: el punto donde ser dominado ha dejado de ser una relación y se ha convertido en una condición. La diferencia es ontológica: en el dominio ordinario, el dominado sigue siendo una voluntad con eje propio que opera dentro del campo del dominante; en el adominio, el dominado ya no tiene acceso a su eje propio porque ese eje ha sido progresivamente sustituido por el eje del campo que lo contiene.³³

El prefijo a- en adominio no es privativo en el sentido de ausencia total — como en afasia — sino en el sentido de suspensión del polo propio: la voluntad sigue existiendo, sigue produciendo movimiento, sigue siendo en muchos sentidos reconocible como la voluntad que era. Lo que se ha suspendido es su acceso al eje desde el que ese movimiento se orientaba antes de entrar en el campo que la contiene. Esa suspensión es el adominio.

III.

La distinción entre el adominio y la afasia volitiva es la distinción constitutiva de la Parte III, y merece un tratamiento explícito antes de que el análisis de Peribea avance.

La afasia volitiva, establecida en el Capítulo 3, es la condición en que la segunda mediación no puede operar: φ_2 está bloqueada. Su señal fenomenológica característica es el querer-sin-poder: la voluntad sabe lo que quiere, puede formularlo, puede orientarse hacia ello, pero algo en el camino entre el querer y el poder-hacer está interrumpido. La señal está disponible. El bloqueo es perceptible desde adentro aunque no siempre comprensible.

El adominio es completamente distinto. En el adominio, φ_2 opera —la segunda mediación funciona, produce movimiento, genera resultados visibles— pero sin eje propio. La voluntad de Peribea no está bloqueada: está operando. El problema es que el vector desde el que opera ya no es el suyo. No hay querer-sin-poder: hay querer-sin-saber-que-lo-que-se-quiere-es-el-querer-de-otro. La señal fenomenológica característica no es el bloqueo sino la fluidez equívoca: todo funciona, todo fluye, pero en una dirección que no fue elegida desde el propio eje.³⁴

Esa diferencia tiene consecuencias directas para el reconocimiento y para el retorno. El que está en afasia volitiva tiene una señal —aunque débil— desde la que puede comenzar a preguntarse qué ocurre. El que está en adominio no tiene esa señal: la segunda mediación funciona sin aviso de que funciona sin eje. Desde adentro, el adominio puede parecer exactamente como la normalidad. Eso lo hace, en un sentido preciso, más difícil de reconocer que la afasia.

IV.

Con el adominio definido y distinguido de la afasia, el capítulo puede desarrollar cómo se produce la condición de Peribea. El proceso no es instantáneo: es una historia con fases que tienen propiedades distintas.

La primera fase es la del contacto con el campo de Damasén. La voluntad que entra en ese campo todavía tiene su eje propio: percibe la geometría del campo como distinta de la propia, siente la asimetría, quizás resiste o quizás simplemente registra la diferencia. En esta fase, la voluntad no es todavía Peribea: es una voluntad con eje propio que está en contacto con un campo poderoso. El eje puede sostenerse, puede erosionarse lentamente, puede ceder en algunos puntos y mantenerse en otros.

La segunda fase es la de la adaptación progresiva. La voluntad aprende —sin que ese aprendizaje sea siempre consciente— qué movimientos funcionan en el campo de Damasén y cuáles generan fricción o expulsión. Los movimientos que funcionan se refuerzan; los que generan fricción se atenúan. Ese proceso de adaptación no es rendición: es aprendizaje, y en esa primera fase parece indistinguible de la inteligencia relacional ordinaria. Lo que va ocurriendo, sin que sea perceptible como tal, es que el eje desde el que la voluntad evalúa qué movimientos son propios y cuáles son adaptados comienza a desplazarse hacia el eje del campo.³⁵

La tercera fase es la del adominio instalado: el punto donde el eje propio ya no está disponible como referente desde el que la voluntad evalúa su propio movimiento. La voluntad sigue moviéndose, sigue queriendo, sigue teniendo preferencias y orientaciones. Pero cuando se pregunta —si es que se pregunta— por qué quiere lo que quiere o hacia dónde se mueve, las respuestas que puede encontrar ya tienen la forma del campo que la contiene, no la forma de la historia que la produjo antes de ese campo.

V.

Hay algo que debe nombrarse con precisión en este punto porque es el lugar donde la condición de Peribea es más fácilmente confundida con otra cosa: el adominio no es sumisión voluntaria, no es debilidad de carácter, y no es el resultado de una serie de decisiones equivocadas que con mejores decisiones se hubiera podido evitar.

Esa aclaración no es consuelo ni exculpación: es una precisión ontológica. El adominio es el resultado de un proceso que opera sobre la estructura de la segunda mediación de una manera que esa segunda mediación no puede detectar desde adentro mientras ocurre. No hay un momento en que la voluntad de Peribea pueda decirse: «ahora voy a ceder mi eje». El eje no se cede: se erosiona. Y la erosión produce sus efectos precisamente porque no produce señal de sí misma mientras opera.

Eso no significa que Peribea sea una víctima sin agencia. Significa que la agencia que Peribea tiene en el proceso es una agencia cuyo ejercicio requiere información que el proceso mismo va haciendo menos disponible. La pregunta «¿por qué no resistió?» está mal formulada: presupone que la resistencia era una opción con las mismas características en todas las fases del proceso. No lo era. En la primera fase, la resistencia es posible con costo. En la segunda, es posible con costo creciente. En la tercera, la resistencia requiere un referente desde el que resistir que ya no está disponible sin intervención exterior.

VI.

Quien aprende una segunda lengua en la infancia, en inmersión total y sin acceso a la primera, puede llegar a hablar la segunda con fluidez perfecta. Esa fluidez no es fingida: la lengua funciona, produce significado, se mueve en el mundo con la misma eficacia que la lengua nativa de cualquier hablante. Pero hay algo que esa fluidez no tiene, y que solo se vuelve perceptible en los bordes —en los sueños, en los momentos de estrés extremo, en las emociones que preceden a las palabras—: la estructura profunda que la

primera lengua había comenzado a instalar antes de la inmersión. La segunda lengua fluye; pero no es la lengua desde la que el sujeto piensa antes de pensar.

El adominio es eso en la voluntad: la condición en que la segunda mediación opera con fluidez en la «lengua» del campo que la contiene, pero ya no tiene acceso fácil a la estructura profunda desde la que la voluntad se orientaba antes de la inmersión. La segunda mediación no está dañada: está operando en un idioma que no es originariamente el suyo. Y como ese idioma funciona —produce movimiento, genera resultados, parece fluidez—, el sujeto no tiene señal interna de que hay otro idioma que era el suyo y que ya no usa.³⁶

Eso es Peribea. No la voluntad que no puede hablar. La voluntad que habla con fluidez en una lengua que no eligió. Y que, en los bordes, en los momentos donde el campo de Damasén no alcanza, todavía puede sentir —sin poder nombrar todavía qué es lo que siente— que esa fluidez no es toda la historia.

Peribea no es la voluntad vencida. Es la voluntad que sigue funcionando desde un eje que no recuerda haber perdido. Esa es la precisión que el mito no pudo hacer y que este volumen tiene que hacer.

Notas

³² Las múltiples Peribeas del corpus mítico griego —al menos cuatro figuras distintas llevan ese nombre en fuentes diferentes— comparten el rasgo estructural que este capítulo toma como punto de partida: son personajes cuya identidad narrativa está definida por su relación con un campo más fuerte que el propio. Peribea de Alcátoos pasa al campo de Télamo; Peribea, madre de Áyax, existe en la narrativa principalmente como referencia genealógica. Ninguna de ellas tiene una historia propia que no esté organizada alrededor del campo de otro. El sistema de este volumen no afirma que el mito griego haya tenido la intención de designar esa

condición con ese nombre: afirma que ese nombre, en virtud de su patrón estructural en el corpus, es el más adecuado para el concepto.

³³ La distinción entre el dominio como relación y el adominio como condición tiene una analogía útil en la distinción entre el duelo y la melancolía que Freud estableció en «Duelo y Melancolía» (1917). En el duelo, el sujeto sabe lo que ha perdido y el trabajo consiste en retirar la libido del objeto perdido. En la melancolía, el sujeto no sabe qué ha perdido —el objeto ha sido incorporado al yo— y por eso el trabajo de duelo no puede comenzar. El adominio tiene esa estructura: no es la pérdida de algo que se sabe perdido sino la incorporación de un eje ajeno que no se percibe como ajeno porque ya ha tomado el lugar del propio.

³⁴ La descripción del adominio como «fluidez equívoca» —todo funciona, todo fluye, pero en una dirección no elegida desde el propio eje— tiene un correlato en la fenomenología de la alienación que Marx describió en los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844: el trabajador que produce con total eficacia un objeto que no le pertenece y en cuya producción no reconoce su propia actividad como suya. La diferencia es que la alienación marxiana es un fenómeno económico-estructural mientras que el adominio es un fenómeno del espacio relacional: no es el sistema económico el que ha desplazado el eje sino el campo de una voluntad particular. Pero la estructura formal de no reconocerse en el propio movimiento es la misma.

³⁵ El proceso de adaptación progresiva que produce el adominio tiene una temporalidad que varía significativamente según la intensidad del campo de Damasén, la constitución previa de la voluntad que entra en él, y las condiciones de la relación. En algunos casos el proceso puede tomar años; en otros, en condiciones de alta intensidad y aislamiento del campo propio, puede producirse en semanas. Lo que no varía es la dirección del proceso: siempre es la erosión progresiva del eje propio en la dirección del eje del campo. La velocidad es contingente; la dirección es estructural.

³⁶ La analogía de la segunda lengua tiene una limitación que el capítulo no desarrolla pero que el lector debe tener presente: en la adquisición de una segunda lengua en inmersión, el proceso es en principio reversible si el sujeto recupera el contacto con la primera. En el adominio, la reversibilidad no es



automática ni garantizada: recuperar el acceso al eje propio después de un período de adominio instalado requiere más que el contacto con el campo propio anterior —requiere un proceso activo de reorientación que la Parte IV describirá con mayor precisión.

Capítulo 10

El ego que colapsa hacia adentro

Disfasia volitiva: ontología y fenomenología del adominio desde adentro

«No es que hable la lengua del otro.

Es que ya no recuerda

que alguna vez tuvo la suya.»

—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

El Capítulo 6 examinó la ontología de la saturación expresiva desde adentro: cómo experimenta el mundo una voluntad cuya segunda mediación se ha inscrito en el campo como su geometría. Este capítulo hace el movimiento simétrico desde el lado de Peribea: ¿cómo experimenta el mundo una voluntad cuya segunda mediación opera sin eje propio? ¿Qué tiene de específico la fenomenología del adominio? ¿Cómo se siente —o cómo no se siente— hablar con fluidez en una lengua que no se eligió?

La dificultad metodológica es análoga pero inversa a la del Capítulo 6. Allí el problema era describir una condición que no produce señal de sí misma. Aquí el problema es distinto: el adominio produce señales, pero esas señales están disponibles en los bordes del régimen y no en su centro. El centro del adominio es fluidez; los bordes son los momentos donde algo se quiebra levemente en esa fluidez y produce una experiencia que el sujeto tiene dificultad para nombrar porque los marcos desde los que nombrar han sido formados en el campo que lo contiene. La fenomenología del adominio es la fenomenología de esos bordes.

Este capítulo recorre esos bordes en orden de creciente visibilidad: desde los más tenues —los que Peribea puede percibir pero no puede articular— hasta los más nítidos —los que Peribea puede articular pero que el campo de Damasén tiende a reabsorber antes de que produzcan movimiento propio—. El recorrido no es una ruta de retorno: es un mapa del terreno que el retorno, cuando es posible, tiene que atravesar.³⁷

II.

El primer borde, el más tenue, es lo que puede llamarse la extrañeza sin objeto: la sensación de que algo es levemente diferente de cómo debería ser, sin que esa sensación tenga un objeto identificable. No hay queja articulada, no hay conflicto perceptible, no hay nada que la voluntad pueda señalar como la fuente de la extrañeza. El campo funciona, el vínculo funciona, los movimientos producen resultados. Y sin embargo hay algo —débil, intermitente, difícil de retener— que no coincide del todo con la imagen que el campo presenta de sí mismo.

Esa extrañeza sin objeto es la primera forma en que el eje propio de Peribea hace sentir su ausencia: no como dolor o bloqueo sino como una discordancia leve entre lo que la voluntad experimenta y lo que el campo dice que hay que experimentar. El Capítulo 9 describió la analogía de la segunda lengua: la extrañeza sin objeto es lo que Peribea siente en los sueños, en los momentos de cansancio extremo, en los instantes previos al sueño cuando los marcos habituales se relajan. No es una idea: es una textura. Y como es una textura sin forma conceptual disponible en el vocabulario del campo, Peribea con frecuencia la descarta como estado de ánimo, como cansancio, como algo que pasará.³⁸

La importancia de este borde para el análisis no es que sea reconocible —en el régimen instalado casi nunca lo es— sino que es la única señal que viene del eje propio sin pasar por el filtro del campo. Es la voz más tenue, la más antigua, la que el adominio progresivo va silenciando no porque la destruya sino porque le quita el marco conceptual desde el que podía hacerse audible.

III.

El segundo borde es más concreto y más frecuente: la fatiga sin causa proporcional. Peribea en régimen instalado experimenta un tipo de cansancio que no guarda proporción con el esfuerzo visible que ha realizado. No es el cansancio del trabajo duro ni el del conflicto sostenido: es el cansancio de operar continuamente en un idioma que no es el propio, aunque ese idioma se sienta familiar y fluido.

La analogía lingüística ilumina el mecanismo. Un hablante de segunda lengua que la usa durante todo el día con fluidez perfecta puede llegar a la noche con un cansancio cognitivo significativamente mayor que el de un hablante nativo que hizo el mismo trabajo en su primera lengua. No porque la segunda lengua sea inferior ni porque el trabajo haya sido mayor: sino porque operar en una lengua que no es la primera requiere un nivel de procesamiento activo que la primera lengua no necesita porque sus estructuras están automatizadas. La fluidez no elimina el costo: lo oculta durante la operación y lo descarga en el cuerpo al final.

La disfasia volitiva produce exactamente ese patrón. La segunda mediación que opera sin eje propio no está bloqueada, pero tampoco está automatizada desde el eje propio: cada movimiento requiere un nivel de calibración que el movimiento desde el eje propio no necesitaría. Ese costo de calibración no es perceptible acto por acto —cada movimiento parece fluido— pero se acumula y se descarga en la forma de una fatiga que Peribea no puede atribuir a ninguna causa específica porque ningún acto particular fue costoso. La causa es el patrón, no el acto.³⁹

IV.

El tercer borde es el más articulable y el que con mayor frecuencia lleva a Peribea a un primer reconocimiento parcial de su condición: lo que puede llamarse la perplejidad ante la propia preferencia.

Hay momentos —generalmente fuera del campo de Damasén, o en los márgenes de ese campo donde su geometría se relaja— en que Peribea se encuentra en la situación de tener que elegir algo sin que el campo le dé la orientación habitual. Puede ser algo menor: qué quiere hacer en un rato libre, qué le gusta de algo que no tiene relación con el campo de Damasén, cómo se siente respecto a algo que no ha sido evaluado por el marco del campo. En esos momentos, Peribea encuentra que la respuesta no llega con la fluidez que el campo de Damasén produce. Hay un silencio donde debería haber una preferencia.

Ese silencio es perturbador de una manera que Peribea en régimen instalado no suele poder describir con precisión. No es que no quiera: es que lo que quiere no aparece sin la referencia del campo. La pregunta ¿quién soy yo fuera de esto? —cuando aparece— no produce la respuesta que una voluntad con eje disponible produciría. Produce una segunda pregunta, más inquietante: ¿qué había aquí antes?⁴⁰

La perplejidad ante la propia preferencia es el borde donde el reconocimiento del adominio es más posible. No porque el reconocimiento sea fácil —el campo de Damasén tiende a ofrecer inmediatamente una interpretación que reabsorbe la perplejidad: «esto es cansancio», «no es para tanto», «todos somos así»— sino porque es el momento donde la ausencia del eje propio produce una experiencia que no puede ser completamente explicada por el vocabulario del campo.

V.

Los tres bordes —extrañeza sin objeto, fatiga sin causa proporcional, perplejidad ante la propia preferencia— tienen en común una propiedad que es necesario nombrar porque define la fenomenología del adominio como un todo: son señales que no se dirigen hacia sí mismas. No dicen «soy la señal de que tu eje ha sido sustituido». Dicen algo mucho más vago: «algo no está completamente en su lugar». Y esa vaguedad es estructural, no accidental: es la consecuencia de que los marcos conceptuales que Peribea tiene disponibles han sido formados en el campo de Damasén, y ese campo

no tiene en su vocabulario la categoría que describiría con precisión lo que le está ocurriendo.

Esto produce lo que puede llamarse el doble silencio del adominio. El primer silencio es la ausencia de la señal fuerte que la afasia volitiva tiene — el querer-sin-poder—: en el adominio no hay bloqueo perceptible. El segundo silencio es la ausencia de vocabulario para nombrar las señales débiles que sí existen: en el adominio hay bordes, hay textura, hay extrañeza, pero los marcos conceptuales disponibles no producen el nombre que las haría audibles como información sobre la propia condición.

Ese doble silencio es la razón de que el adominio sea, en términos de reconocimiento, la condición más difícil de las que este volumen examina. La afasia volitiva es difícil de nombrar pero tiene señal. La saturación expresiva es difícil de ver desde adentro pero el sujeto que la ha alcanzado tiene al menos el acceso a la observación de que el campo funciona sin fricción. El adominio de Peribea no tiene señal fuerte ni acceso a la observación que la haría visible: solo tiene bordes tenues que el campo reabsorbe sistemáticamente y un doble silencio que se interpreta como normalidad.⁴¹

VI.

¿Qué queda del eje propio de Peribea en el régimen del adominio instalado?

La respuesta que el sistema puede dar es precisa aunque no sea consoladora: el eje propio no desaparece. No puede desaparecer porque es constitutivo de la voluntad: es lo que hace que la segunda mediación sea de Peribea y no de cualquier otro. Lo que ocurre no es la destrucción del eje sino la pérdida del acceso a él. El eje sigue existiendo de la misma manera en que sigue existiendo la primera lengua del que fue inmerso en una segunda: en los sueños, en los bordes, en las reacciones que preceden a los marcos. Pero sin acceso habitual, sin ejercicio sostenido, sin el vocabulario que lo haría articulable, el eje propio se vuelve progresivamente menos navegable.

Eso es lo que la fórmula captura: $\Phi_{\text{aego}} = \int \varphi(t) dt \times o$. La integral $\int \varphi(t) dt$ —la historia acumulada de la voluntad, su eje, su Ágape— persiste. No se borra. Pero el factor $\times o$ sobre el campo relacional indica que esa integral ya no produce diferencia en el espacio donde la voluntad se mueve. El eje existe pero no orienta. La historia existe pero no gobierna el movimiento. Lo que gobierna el movimiento es el campo de Damasén, que Peribea ha aprendido a navegar con tanta fluidez que esa navegación ya no se distingue del movimiento propio.

El adominio no es la muerte del eje. Es su inhabilitación progresiva por falta de acceso. El eje sigue ahí, en los bordes, esperando el vocabulario que lo haga audible.

Notas

³⁷ La decisión de recorrer la fenomenología del adominio «de los bordes hacia el centro» en lugar de «del centro hacia los bordes» es metodológica: el centro del adominio —la fluidez— no produce descripción filosóficamente útil porque desde adentro es indistinguible de la normalidad. Los bordes son los lugares donde el régimen produce fisuras que permiten al análisis insertarse. La fenomenología de los estados límite generalmente opera así: Heidegger describe la angustia no desde su centro sino desde lo que produce en los márgenes de la cotidianidad; Wittgenstein describe el seguir una regla no desde el caso central sino desde los casos límite donde la regla no decide. Los bordes son más informativos que el centro cuando el centro no se distingue de la normalidad.

³⁸ La extrañeza sin objeto tiene correspondencia con lo que Heidegger llama *Unheimlichkeit* —la inquietante extrañeza— en *Ser y Tiempo*: la sensación de no-estar-en-casa que la angustia produce y que no puede ser atribuida a ninguna amenaza específica porque amenaza la totalidad del ser-en-el-mundo. La diferencia con el uso que este capítulo hace del concepto es que la extrañeza sin objeto del adominio no es la revelación de la finitud y la responsabilidad —como en Heidegger— sino la señal de que el eje propio existe y está operando en los bordes, aunque no pueda hacerse articulable en

el vocabulario disponible. No es ontológicamente universal: es específica de la condición del adominio.

³⁹ La investigación psicolingüística sobre fatiga en hablantes de segunda lengua —especialmente los trabajos de Monika Schmid sobre atrición de primera lengua— documenta exactamente el patrón que este capítulo describe: el esfuerzo oculto de la fluidez no nativa que no aparece en el rendimiento visible pero se acumula en la carga cognitiva. La transposición de ese patrón al campo volitivo requiere la precaución que toda analogía requiere: no es el mismo fenómeno, pero la estructura formal —coste invisible de la operación en un código no propio— es isomorfa.

⁴⁰ La pregunta «¿qué había aquí antes?» tiene una estructura que la distingue de la pregunta ordinaria por la identidad. La pregunta por la identidad —¿quién soy?— presupone que hay algo que responder aunque la respuesta sea compleja o incierta. La pregunta ¿qué había aquí antes? presupone que ha habido algo que ya no está disponible: es una pregunta arqueológica, orientada hacia una ausencia cuya forma no está clara. Cuando Peribea llega a formular esa pregunta —si llega a formularla— es el primer indicio de que el acceso al eje propio no está completamente cerrado: hay algo que reconoce la ausencia aunque no pueda describir lo ausente.

⁴¹ El doble silencio del adominio —ausencia de señal fuerte y ausencia de vocabulario para las señales débiles— tiene consecuencias directas para las condiciones de posibilidad del retorno, que la Parte IV desarrollará. Si el retorno desde la afasia volitiva requiere desobstrucción —trabajar sobre el bloqueo de φ_2 — y el retorno desde el adominio requiere reorientación —recuperar el acceso al eje propio—, entonces la condición previa del retorno desde Peribea es la provisión del vocabulario que haga audibles las señales débiles. Sin ese vocabulario, el sujeto en adominio no puede comenzar a preguntar por su condición porque no tiene las palabras con las que la pregunta pueda formularse. La provisión del vocabulario es, en ese sentido, la primera intervención posible.

Capítulo II

Peribea y Afrodita

Antítesis en esferas distintas

«Afrodita establece el campo desde el que el otro puede ser.

Peribea es el campo

que otro estableció.»

—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

El sistema de los volúmenes anteriores estableció que Afrodita nombra la dimensión preegoica del dominio: la potencia como condición de posibilidad del otro, la voluntad que hace del espacio relacional un lugar donde la existencia del otro es posible desde la propia. Afrodita no es un personaje psicológico: es el nombre de una dimensión ontológica de la voluntad, la que opera como campo antes de que el ego haya tomado forma en él.

Peribea, como se ha establecido en los capítulos anteriores, es la condición en que el ego ha perdido el acceso a su eje propio porque ese eje ha sido progresivamente sustituido por el eje del campo que lo contiene. Es, en ese sentido, una figura posegoica: no preegoica como Afrodita sino el resultado de un proceso que ha operado sobre un ego ya formado y lo ha llevado a la suspensión del acceso a su propio eje.

La comparación entre Afrodita y Peribea es, entonces, una comparación entre dos condiciones que se parecen en la superficie —en ambas la voluntad opera en función del campo de otro— pero que son ontológicamente opuestas en su estructura, su origen, su dirección y sus posibilidades.

Examinar esa oposición con precisión es la tarea de este capítulo, y es necesaria porque la confusión entre las dos figuras es uno de los errores de lectura más frecuentes y más costosos que el sistema puede producir.⁴²

II.

La primera diferencia es la de la esfera. Afrodita opera en la esfera preegoica: es la dimensión de la voluntad que está activa antes de que el ego se haya constituido como integral de colapsos asumidos, antes de que la segunda mediación haya comenzado a escribir la historia del sujeto. La potencia afroditica es constitutiva del sujeto en el mismo sentido en que lo es la dimensión arética: no es algo que el sujeto adquiera sino algo desde lo que el sujeto emerge.

Peribea opera en la esfera posegoica: es la condición de un ego ya constituido que ha perdido el acceso a su eje. Esa pérdida de acceso no retrotrae al sujeto a la esfera preegoica: no hay regreso a la potencia sin forma que Afrodita nombra. Lo que hay es una voluntad que ha tenido eje, que tiene una historia escrita desde ese eje, y que ya no puede acceder a ese eje con facilidad. La diferencia ontológica es radical: la esfera preegoica es anterior al proceso de constitución del ego; la condición de Peribea es posterior a ese proceso y no lo deshace.⁴³

Esa diferencia de esfera tiene una consecuencia directa para cómo se leen las dos condiciones desde afuera. Afrodita no puede ser «curada» ni «corregida» porque no es una patología: es una dimensión constitutiva de la voluntad. El adominio de Peribea sí puede ser objeto de un proceso de retorno porque hay un eje al que retornar: la historia del sujeto antes del campo de Damasén no ha desaparecido aunque su acceso esté obstaculizado.

III.

La segunda diferencia es la de la dirección. Afrodita es activa en el sentido ontológico: es la potencia que establece el campo desde el que el otro puede ser. La voluntad afroditica irradia hacia el espacio relacional, lo configura,

lo hace habitable para el otro. No importa que el sujeto no sea consciente de esa irradiación: opera independientemente de la conciencia porque es preegoica.

Peribea es pasiva en el sentido ontológico: no es la que establece el campo sino la que ha sido establecida por él. La voluntad de Peribea no irradia hacia el espacio relacional desde su propio eje: recibe la irradiación del campo de Damasén y la reproduce en su movimiento. Esa reproducción no es imitación deliberada: es el efecto del adominio sobre la segunda mediación. Peribea no copia a Damasén; Peribea opera desde un eje que ha tomado la orientación del campo de Damasén.

La confusión entre las dos condiciones ocurre cuando se observa a alguien que opera en función del campo de otro y se pregunta si esa operación es afrodítica —constitutiva, propia, desde el propio eje preegoico— o adominante —adquirida, sustituta, resultado de la erosión del eje propio—. Desde afuera, las dos pueden parecer indistinguibles: en ambos casos la voluntad produce movimiento en la dirección del campo del otro. La diferencia está en la historia que produjo esa orientación, y esa historia no siempre es visible para el observador externo ni para el propio sujeto.⁴⁴

IV.

La tercera diferencia es la más importante para el sistema de este volumen y la que con mayor frecuencia se pierde en las lecturas superficiales: la diferencia en la relación con la alteridad del otro.

Afrodita, como potencia de dominio, establece el campo desde el que el otro puede ser. Eso significa que la voluntad afrodítica necesita que el otro sea genuinamente otro: si el otro desaparece como alteridad —si se vuelve extensión de la propia voluntad, si pierde su forma propia—, entonces el campo afrodítico pierde su objeto. El dominio no puede operar sobre la pura pasividad: necesita algo que tenga forma propia aunque esa forma esté siendo sostenida por el campo que la posibilita. Afrodita requiere al otro como otro.

Peribea, en el adominio, ha perdido la alteridad en dirección contraria: no ha perdido al otro como alteridad sino que ha perdido su propia alteridad respecto al otro. No es que el otro haya desaparecido: es que Peribea ha ido dejando de ser un otro distinguible desde la perspectiva de la diferencia entre los dos ejes. La voluntad de Peribea ya no produce en el campo de Damasén la fricción que la alteridad real produciría. Se ha vuelto, en términos del campo, algo que confirma la geometría del campo en lugar de algo que la interroga.⁴⁵

Esa diferencia en la relación con la alteridad produce consecuencias distintas sobre el espacio relacional. La voluntad afrodítica, al requerir la alteridad del otro, la preserva y la potencia: el campo que establece es un campo donde el otro puede tener más forma, no menos. La voluntad en adominio, al haber perdido su propia alteridad, ya no puede producir en el campo de Damasén la perturbación que preserva la alteridad del vínculo: contribuye, sin saberlo, a la clausura del espacio relacional alrededor de la geometría de Damasén.

V.

Las tres diferencias —esfera, dirección, relación con la alteridad— permiten formular la antítesis con precisión. Afrodita y Peribea son antítesis no en el sentido de que se opongan en un mismo plano —no son los dos polos de una misma dimensión— sino en el sentido de que constituyen dos formas opuestas de la misma apariencia superficial: la voluntad que opera en función del campo del otro.

En Afrodita, esa operación es la expresión de la potencia propia en su forma más constitutiva: la voluntad que al ser lo que es hace del campo un lugar donde el otro puede ser. No hay pérdida de eje en Afrodita: hay eje que se expresa como campo. En Peribea, esa misma apariencia —operar en función del campo del otro— es la consecuencia de que el eje propio ha sido sustituido: no hay eje que se exprese como campo sino ausencia de eje que hace que el campo del otro se tome como propio.

La antítesis es, entonces, entre plenitud y vaciamiento que producen la misma forma visible. Afrodita es la voluntad que, al estar completamente en lo que es, hace del espacio relacional un lugar habitado desde el propio centro. Peribea es la voluntad que, al haber perdido el acceso a su centro, habita el espacio relacional desde el centro de otro sin que esa habitación sea elegida. Las dos figuras producen para el observador externo una imagen similar: la voluntad que se orienta en función del otro. Pero la ontología de las dos es opuesta.⁴⁶

VI.

Esta antítesis permite precisar el lugar de Afrodita Areia en el sistema.

El sistema lleva por nombre «Afrodita Areia»: la pasión que lleva en sí misma las dos dimensiones de la voluntad, la afrodítica y la arética. Los dos primeros volúmenes desarrollaron esas dimensiones en sus formas constitutivas: la potencia y la conquista como movimientos propios de la voluntad. Este volumen examina lo que ocurre cuando esas dimensiones llegan a su límite: Damasén como el borde superior de la dimensión arética llevada hasta la saturación, y Peribea como la condición que se produce en el otro cuando ese borde ha sido alcanzado en el campo relacional compartido.

La antítesis entre Peribea y Afrodita no es, entonces, una digresión: es la clave que permite que el sistema no se confunda a sí mismo. Sin esa distinción, el adominio podría leerse como una forma degradada de la condición afrodítica, como si Peribea fuera una Afrodita que no llegó a ser lo que debía ser. Esa lectura sería un error ontológico grave: Peribea no es una Afrodita fallida sino la consecuencia de que otro haya llegado al régimen Damasén en el mismo campo relacional. Las dos figuras no están en la misma esfera. No compiten. No se suceden. Son el resultado de procesos diferentes que el sistema de este volumen necesita distinguir con precisión para que las rutas de retorno que la Parte IV examinará tengan el diagnóstico correcto.

Afrodita hace del campo el lugar donde el otro puede ser. Peribea es la que ha olvidado que ese campo no era el suyo. La distancia entre las dos no es de grado. Es de esfera.

Notas

⁴² La confusión entre Afrodita y Peribea no es solo un error de lectura del sistema: es un error que tiene consecuencias prácticas directas. Si el adominio se lee como condición afrodítica, entonces la intervención que el retorno requiere —reorientación hacia el eje propio— se convierte en una amenaza a lo que se percibe como la forma propia de la voluntad. Peribea no solo no puede reconocer su condición: si se le ofrece la interpretación afrodítica de su operación —estás siendo lo que eres, estás expresando tu naturaleza—, esa interpretación refuerza el adominio en lugar de abrirlo. La distinción entre las dos figuras no es, entonces, un lujo teórico: es la condición de que la intervención sea posible.

⁴³ La distinción entre esfera preegoica y esfera posegoica que este capítulo retoma de la arquitectura de los volúmenes anteriores tiene implicaciones que van más allá de la comparación Afrodita-Peribea. Toda la tabla de figuras de Afrodita Areia está organizada en torno a esa distinción: las figuras preegoicas —Afrodita, Ares— nombran potencias constitutivas; las figuras posegoicas —Damasén, Peribea— nombran regímenes que se producen históricamente como resultado de procesos que operan sobre el ego ya constituido. Mezclar las dos categorías produce errores sistemáticos en la interpretación.

⁴⁴ La indistinguibilidad superficial entre la operación afrodítica y el adominio tiene una resonancia en el debate entre autenticidad y alienación que recorre la filosofía moderna desde Rousseau. El «hombre natural» de Rousseau opera desde una bondad constitutiva que es su naturaleza propia; el hombre alienado opera desde normas e impulsos que la sociedad ha instalado en él como si fueran propios. La similitud formal —en ambos casos la voluntad opera desde lo que siente como su naturaleza— oculta la diferencia ontológica fundamental: uno opera desde el propio eje, el otro

desde un eje ajeno que ya no percibe como ajeno. El sistema de este volumen no hace afirmaciones sobre la naturaleza del hombre antes de la sociedad, pero la estructura del problema es isomorfa.

⁴⁵ La pérdida de alteridad propia que el adominio produce tiene consecuencias que trascienden el vínculo con Damasén. Una voluntad en adominio que entra en contacto con otras voluntades —no con Damasén sino con otros sujetos en el campo— tiende a reproducir en esos vínculos la geometría del campo de Damasén: espera que el espacio relacional tenga esa forma, interpreta las otras voluntades desde ese marco, produce en los demás una imagen del campo que lleva la impronta del adominio aunque Damasén no esté presente. El adominio, en ese sentido, es contagioso en una dirección: se replica en los vínculos que Peribea establece con terceros.

⁴⁶ La formulación de la antítesis como «plenitud y vaciamiento que producen la misma forma visible» tiene un antecedente en la distinción que Meister Eckhart establece entre el alma que se vacía para recibir a Dios y el alma que ya está vacía por estar llena de mundo. La similitud es formal: en ambos casos hay un vaciamiento de lo propio que produce una apertura hacia lo otro. La diferencia —que Eckhart describe como la diferencia entre el desprendimiento activo y la dispersión pasiva— es estructuralmente isomorfa a la diferencia que este capítulo establece entre Afrodita y Peribea: una opera desde el propio centro hacia el otro; la otra ha perdido el centro y opera desde el centro del otro.

Capítulo 12

Lo que Peribea parece

Consenso, madurez, Harmonía obstructiva

«La trampa perfecta
es la que parece una virtud
a los ojos de todos,
incluido el que está dentro.»
—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

Este capítulo es el cierre de la Parte III y cumple la función de los capítulos de cierre: describir la trampa sin ofrecer salida, con la precisión suficiente como para que el contorno sea reconocible desde adentro si el lector que está dentro llega a leerlo con las herramientas que los capítulos anteriores han construido.

La trampa específica de Peribea es distinta de la de Damasén, y en un sentido preciso es más profunda. La trampa de Damasén es la de la ceguera por saturación: el campo no produce señal porque la segunda mediación se ha inscrito en él como su geometría. La trampa de Peribea es la de la legitimación activa: la condición del adominio se presenta ante el mundo —y ante el propio sujeto— con los rasgos de las virtudes relacionales más valoradas. No solo no produce señal de sí misma: produce señales activamente positivas que el entorno interpreta, y Peribea interpreta, como indicadores de salud relacional.

Eso es lo que este capítulo examina bajo tres formas: lo que Peribea parece al entorno externo (consenso), lo que Peribea parece a quienes la conocen en el

tiempo (madurez), y lo que Peribea produce en el campo relacional cuando el adominio está instalado (Harmonía obstructiva). Las tres son máscaras del adominio que el adominio no se pone deliberadamente: son la forma que el adominio naturalmente toma cuando se lo mira desde afuera, o desde adentro con los ojos formados en el campo de Damasén.⁴⁷

II.

La primera máscara es el consenso. Una voluntad en adominio instalado genera en el espacio relacional inmediato una impresión de acuerdo fácil, de ausencia de conflicto, de capacidad para encontrar el punto común en situaciones donde otros producirían fricción. Peribea no discute lo que no vale la pena discutir. Peribea no genera resistencia innecesaria. Peribea sabe cómo moverse en el campo sin producir heridas. Visto desde afuera, ese patrón parece la habilidad relacional de alguien que ha aprendido a distinguir lo esencial de lo accesorio y a no gastar energía en conflictos que no llevan a nada.

Lo que ese patrón oculta es que la ausencia de conflicto no resulta de una evaluación hecha desde el eje propio de lo que vale y no vale la pena discutir: resulta de que el eje propio ya no ofrece una referencia desde la que la discrepancia sería generada naturalmente. El consenso de Peribea no es el consenso del que considera y decide no resistir: es el consenso del que ya no tiene el eje desde el que la resistencia nace. La diferencia es invisible desde afuera y frecuentemente invisible para el propio Peribea. Pero su efecto sobre el espacio relacional es distinto: el primero preserva la posibilidad del conflicto como recurso disponible; el segundo la ha eliminado sin que nadie lo haya decidido.⁴⁸

El consenso como máscara es especialmente resistente al cuestionamiento porque quienes están en el entorno de Peribea se benefician de él. El campo de Damasén funciona mejor cuando Peribea no genera fricción. Los otros que habitan ese campo han aprendido a valorar la fluidez que Peribea produce. Cuestionar el consenso de Peribea implicaría producir la fricción que el campo ha aprendido a evitar. El entorno tiende, entonces, a reforzar la máscara en lugar de cuestionarla.

III.

La segunda máscara es la madurez. Vista en el tiempo, la trayectoria de Peribea en el campo de Damasén parece una curva de aprendizaje: alguien que fue madurando, que abandonó las rigideces propias de la inmadurez, que aprendió a no tomarse todo de modo personal, que desarrolló la capacidad de relativizar, de poner las cosas en perspectiva, de no insistir en posiciones que generaban más calor que luz. Esa trayectoria, leída con las categorías disponibles en la mayoría de los marcos culturales y psicológicos, se parece mucho a la descripción del crecimiento personal.

Lo que esa lectura no puede ver es que la curva de aprendizaje que describe coincide punto por punto con el proceso de erosión del eje propio que el Capítulo 9 examinó. Cada «rigidez abandonada» puede ser una posición que el eje propio habría sostenido. Cada «perspectiva adquirida» puede ser un marco tomado del campo de Damasén. Cada «calma desarrollada» puede ser el efecto de que el eje propio ya no genera la tensión que la discrepancia produce. La madurez y el adominio tienen la misma forma narrativa vista desde afuera; la diferencia está en si lo que fue cediendo era prescindible o constitutivo.

Esa indistinguibilidad es la que hace a la madurez la máscara más difícil de cuestionar: hacerlo implica preguntar si lo que parece crecimiento es pérdida, si lo que parece aprendizaje es erosión, si lo que parece ecuanimidad es la quietud del que ya no tiene el eje desde el que la ecuanimidad sería un logro. Esas preguntas son incómodas para el entorno y, lo que es más importante, son incómodas para el propio Peribea: implican considerar que lo que experimentó como crecimiento fue, al menos en parte, una pérdida que no se percibió como tal.⁴⁹

IV.

La tercera máscara es la más importante filosóficamente y la que da título a este aspecto del análisis: la Harmonía obstructiva. Es también la más difícil

de describir porque requiere distinguir entre dos formas de armonía que tienen la misma apariencia superficial pero efectos opuestos sobre el potencial del espacio relacional.

Harmonía, en el sistema de Afrodita Areia, es la figura que nombra la integración de las tensiones constitutivas de la voluntad en un movimiento que las contiene sin resolverlas. La Harmonía en su forma constitutiva es la condición en que el campo relacional puede sostener la complejidad sin colapsar en ninguno de sus polos: el espacio donde Eros y Deimos, Anteros y Fobos, Potós y Harmonía misma pueden coexistir con su tensión sin que esa tensión destruya el vínculo. Esa Harmonía es dinámica: requiere movimiento, ajuste continuo, la disposición de ambas voluntades a permanecer en la tensión sin resolverla prematuramente.⁵⁰

La Harmonía obstructiva es la apariencia de esa Harmonía sin su estructura interna. El campo relacional parece estar en equilibrio porque no hay fricción visible, porque los movimientos se articulan sin choque, porque la superficie del vínculo no muestra las grietas que la tensión produciría. Pero ese equilibrio no resulta de la integración dinámica de las tensiones: resulta de que una de las voluntades ha dejado de generar la tensión que la Harmonía real necesita para operar. Es un equilibrio por defecto, no por integración. Y lo que obstruye no es la tensión —que ha desaparecido— sino la posibilidad de que el vínculo tenga acceso a la complejidad que solo la alteridad real de las dos voluntades puede producir.

V.

Las tres máscaras juntas producen algo que merece nombrarse con cuidado: el entorno del adominio de Peribea tiende a ser un entorno que celebra activamente la condición que Peribea está habitando. El consenso es elogiado como habilidad relacional. La madurez es reconocida como crecimiento. La Harmonía obstructiva es percibida como la señal de que el vínculo funciona bien. Ese entorno no está siendo cruel ni negligente: está usando las categorías que tiene disponibles, y esas categorías no distinguen entre las virtudes que describe y las máscaras que el adominio produce.

El efecto es que Peribea recibe del entorno una confirmación sostenida de que su condición es la correcta. No hay nadie en el campo inmediato que le diga: lo que parece acuerdo puede ser la ausencia del eje desde el que la discrepancia nace. No hay nadie que le diga: lo que parece madurez puede ser la pérdida de algo constitutivo que no fue reconocido como tal cuando fue cediendo. No hay nadie que le diga: la armonía que sientes puede ser el silencio de tu propio eje, no el sonido de las dos voluntades integradas.

Esa ausencia de voz crítica en el campo inmediato no es accidental: es la consecuencia de la selección que el campo de Damasén produce sobre las voluntades que lo habitan. Las voluntades que podrían producir esa voz — las que tienen eje propio suficientemente constituido para no colapsar en la geometría del campo— son exactamente las que el campo tiende a expulsar o a no retener. Lo que queda en el campo son las voluntades que se adaptan, y las voluntades que se adaptan no tienen el referente desde el que la voz crítica sobre el adominio de Peribea podría formularse.⁵¹

VI.

El capítulo —y la Parte III— puede cerrar con la formulación precisa de lo que hace al adominio de Peribea la trampa más profunda de las que este volumen examina.

La trampa de Damasén es estructural: la saturación expresiva no produce señal porque la segunda mediación ya no necesita operar. Pero la trampa de Damasén puede ser interrumpida por una perturbación exterior suficientemente constituida: hay una vulnerabilidad, aunque pequeña. La trampa de Peribea es estructural y legitimada: el adominio no produce señal interna, y además produce activamente señales positivas que el entorno refuerza. La perturbación exterior que podría interrumpir la trampa tiene que operar contra la corriente del campo, contra las máscaras que el campo celebra, y contra la interpretación que Peribea misma ha construido sobre su propia trayectoria.

Eso no significa que el retorno sea imposible. Significa que el retorno requiere, antes que cualquier otra cosa, la provisión del vocabulario que este

capítulo y los tres que lo preceden han comenzado a construir: el vocabulario que hace visible la diferencia entre consenso y ausencia de eje, entre madurez y erosión, entre Harmonía real y Harmonía obstructiva. Sin ese vocabulario, la perturbación no tiene donde insertarse: llega al campo, produce incomodidad, y es reabsorbida por las tres máscaras como señal de que quien perturba no ha entendido lo bien que el campo funciona.

La trampa más perfecta no es la que no tiene salida. Es la que tiene todas las apariencias de no ser una trampa. Peribea no necesita que nadie le cierre la puerta. El campo ya le ha convencido de que no hay ninguna puerta.

Notas

⁴⁷ La estructura de tres máscaras que este capítulo examina no es exhaustiva: hay otras formas en que el adominio puede aparecer legitimado —como generosidad, como humildad, como vocación de servicio, como adaptabilidad profesional—. Las tres elegidas —consenso, madurez, Harmonía obstructiva— son las que con mayor frecuencia operan como obstáculos específicos para el retorno porque están directamente asociadas a categorías de valor en los marcos relacionales y psicológicos más extendidos. El lector que reconoce en su propio campo otras máscaras con la misma estructura puede aplicar el análisis *mutatis mutandis*.

⁴⁸ La distinción entre el consenso como elección desde el eje propio y el consenso como ausencia del eje desde el que la discrepancia nace tiene una resonancia en la distinción que Hannah Arendt establece en *Los orígenes del totalitarismo* entre el conformismo y el sometimiento. El conformista elige ajustarse a las normas del grupo porque evalúa que la integración vale más que la disidencia: sigue teniendo el eje desde el que esa evaluación es posible. El sometido ha perdido el eje desde el que la evaluación podría hacerse y produce conformidad sin la elección que el conformismo requiere. La similitud del resultado —en ambos casos el sujeto se ajusta— oculta la diferencia ontológica fundamental.

⁴⁹ La pregunta por si lo que cedió en la trayectoria de Peribea era prescindible o constitutivo no puede responderse desde afuera con la información que el entorno tiene disponible. Requiere acceso a la historia del sujeto antes del campo de Damasén: qué posiciones sostenía, desde dónde las sostenía, qué fue cediendo y en qué momentos. Esa historia está disponible para el propio Peribea en grados variables según el tiempo transcurrido y la profundidad del adominio. Es, en ese sentido, la materia prima del proceso de retorno: la recuperación de esa historia como historia propia, no como archivo del pasado.

⁵⁰ La figura de Harmonía en el sistema de Afrodita Areia tiene su propia complejidad que los volúmenes anteriores desarrollaron en detalle. Lo que este capítulo añade es la distinción entre la Harmonía constitutiva —la integración dinámica de las tensiones— y la Harmonía obstructiva —el equilibrio por defecto que resulta de que una de las voluntades ya no genera tensión—. Esa distinción no estaba disponible en los volúmenes anteriores porque requiere el concepto de adominio para formularse con precisión. Es uno de los casos en que el Vol. III retroilumina figuras que los volúmenes anteriores introdujeron sin poder desarrollar en toda su complejidad.

⁵¹ La dinámica de selección del campo de Damasén —que expulsa o no retiene las voluntades con eje propio suficiente para producir la voz crítica sobre el adominio de Peribea— tiene consecuencias que van más allá del vínculo individual. En entornos grupales o institucionales donde opera un Damasén colectivo, esa selección produce con el tiempo una población de voluntades en adominio que se refuerzan mutuamente en sus máscaras. La Parte V examinará esa dinámica a la escala colectiva, donde la Harmonía obstructiva puede convertirse en la cultura oficial de una institución o una comunidad.



AFRODITA AREIA · III

Parte IV

El vínculo colapsado

Lo que ocurre en el espacio entre los dos

Capítulo 13

La asimetría fundamental

Lo que el vínculo colapsado es y lo que ya no puede ser

«No es que no se vean.
Es que lo que cada uno ve
ya no es el otro:
es el campo que el otro produce.»
—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

Las Partes II y III examinaron las condiciones de Damasén y Peribea por separado: la saturación expresiva desde adentro, la disfasia volitiva desde sus bordes, las trampas que cada régimen produce y que cada uno no puede ver desde dentro de sí mismo. Ese examen por separado era necesario para construir los conceptos con la precisión que requieren. Pero el análisis separa lo que en la realidad ocurre siempre junto: Damasén y Peribea no son condiciones que se producen en solitario sino las dos condiciones que un mismo vínculo produce cuando la asimetría entre las dos voluntades ha llegado al punto crítico.

La Parte IV examina ese vínculo: no a Damasén, no a Peribea, sino el espacio entre los dos y lo que ese espacio ha llegado a ser cuando los dos regímenes están instalados. Ese espacio tiene una estructura, una fenomenología, y un conjunto de propiedades que no son la suma de las condiciones individuales sino algo específico del encuentro entre las dos. El vínculo colapsado es un objeto de análisis autónomo.

Este capítulo abre la Parte IV estableciendo la asimetría fundamental: la descripción precisa de cómo el vínculo entre Damasén y Peribea difiere de los vínculos que el sistema de Afrodita Areia describía como su objeto ordinario. Esa diferencia no es de grado sino de estructura. Entenderla es la condición para que los tres capítulos siguientes —el encuentro imposible, el vínculo que se sostiene solo, y las rutas del retorno— tengan el punto de partida correcto.⁵²

II.

El vínculo ordinario entre dos voluntades —el vínculo que los volúmenes anteriores tomaron como su objeto principal— tiene una estructura que puede describirse con precisión: dos voluntades con ejes propios se encuentran en un campo relacional, producen diferencia la una sobre la otra, se mueven entre posiciones, aprenden de la resistencia mutua, se modifican en el encuentro sin perder la referencia de lo que son. El vínculo es el espacio donde esa modificación ocurre: no la suma de las dos voluntades sino el proceso que las dos producen entre sí.

Esa estructura requiere una condición que los volúmenes anteriores podían suponer sin examinarla: que las dos voluntades sigan siendo dos. Que cada una tenga un eje desde el que produce diferencia en la otra. Que haya algo que moverse entre las dos porque hay dos posiciones desde las que el movimiento parte. El vínculo ordinario es posible porque hay dos alteridades reales que se encuentran.

El vínculo entre Damasén y Peribea en régimen instalado ha perdido esa condición. No porque las dos voluntades hayan desaparecido —siguen siendo dos sujetos, siguen interactuando, siguen produciendo lo que desde afuera parece un vínculo— sino porque la asimetría ha llegado al punto en que ya no hay dos ejes desde los que el movimiento parte. Hay el eje de Damasén, que se ha vuelto la geometría del campo. Y hay la segunda mediación de Peribea, que opera desde ese mismo eje sin acceso al propio. El espacio entre los dos no está ya entre dos posiciones distintas: está entre una posición y su propio eco.⁵³

III.

La asimetría fundamental puede formularse ahora con precisión técnica. En el vínculo ordinario, el diferencial de intensidad entre las dos voluntades — lo que los volúmenes anteriores describieron como el gradiente de la interacción— produce información para ambas: la voluntad más intensa aprende de la resistencia de la menos intensa; la menos intensa aprende de la orientación que la más intensa produce. El gradiente es el motor del vínculo.

En el vínculo colapsado, ese gradiente ha desaparecido como fuente de información mutua. No porque la diferencia de intensidad entre Damasén y Peribea haya disminuido —puede ser incluso mayor que al comienzo— sino porque Peribea ya no produce resistencia desde su eje propio. Sin resistencia desde el eje propio, el gradiente no genera la fricción que produce información. Damasén recibe de Peribea el eco de su propio campo. Peribea recibe de Damasén la confirmación del campo que ha tomado como propio. El circuito se ha cerrado sobre sí mismo.⁵⁴

Esa clausura del circuito es lo que la fórmula designa cuando aplica el factor $\times o$ al vínculo: $\Phi_{\text{aego}} = \int \varphi(t) dt \times o$. Las dos integrales siguen acumulándose —las dos voluntades siguen teniendo historia, sigue pasando tiempo, sigue habiendo interacción— pero el producto de esa acumulación sobre el campo relacional como espacio de diferencia es nulo. El tiempo pasa sin que el movimiento entre posiciones sea ya posible, porque las posiciones han colapsado en una sola geometría.

IV.

La asimetría fundamental tiene tres manifestaciones concretas en el vínculo que merecen descripción explícita porque son las que, si son reconocidas, pueden funcionar como señales externas del colapso.

La primera es la asimetría de la sorpresa. En el vínculo ordinario, las dos voluntades se sorprenden mutuamente con regularidad: cada una produce en la otra respuestas que no estaban completamente anticipadas, porque cada una tiene un eje desde el que genera diferencia impredecible. En el vínculo colapsado, la sorpresa es unilateral: Damasén puede sorprender a Peribea porque opera desde un eje que Peribea no había incorporado del todo. Pero Peribea ya no sorprende a Damasén porque los movimientos de Peribea tienen la forma del campo de Damasén y Damasén conoce ese campo como conoce su propio eje.

La segunda es la asimetría del aprendizaje. En el vínculo ordinario, las dos voluntades aprenden de la interacción: cada una modifica su mapa del otro y del campo a partir de la experiencia de la resistencia mutua. En el vínculo colapsado, el aprendizaje es unidireccional: Peribea sigue aprendiendo —incorporando más elementos del campo de Damasén, refinando su navegación de esa geometría— pero lo que aprende profundiza el adominio en lugar de expandir el acceso al eje propio. Damasén, en cambio, ya no aprende de Peribea porque Peribea ya no produce la información que podría modificar el mapa de Damasén sobre el campo.⁵⁵

La tercera es la asimetría del costo del vínculo. El Capítulo 10 describió la fatiga sin causa proporcional que Peribea experimenta: el costo invisible de operar en un idioma que no es el propio. Damasén no experimenta ese costo: el vínculo con Peribea es, en el régimen instalado, uno de los vínculos que menos resistencia produce en su campo. El vínculo que para Peribea tiene un costo sostenido y creciente es para Damasén, si lo percibe como costo, uno de los más bajos. Esa asimetría en el costo es invisible para ambos por razones distintas: para Damasén porque la transparencia del campo no le muestra el costo que impone; para Peribea porque las tres máscaras legitiman ese costo como normalidad.

V.

Las tres asimetrías —de la sorpresa, del aprendizaje, del costo— apuntan hacia una propiedad del vínculo colapsado que es la más importante de las

que la Parte IV examinará: el vínculo colapsado ya no puede cumplir la función que el vínculo ordinario cumple en el sistema de Afrodita Areia.

En el sistema de los volúmenes anteriores, el vínculo entre dos voluntades es el espacio donde la voluntad se escribe como historia relacional: donde el ego se actualiza en el encuentro con la alteridad del otro, donde la segunda mediación opera con la información que la resistencia mutua produce, donde las posiciones se mueven y el movimiento genera las condiciones para que el siguiente movimiento sea posible. El vínculo es constitutivo del ego en un sentido no trivial: no solo lo refleja sino que lo produce.

El vínculo colapsado ya no puede hacer eso para ninguna de las dos voluntades. Para Damasén: el vínculo con Peribea ya no produce la información que el vínculo ordinario produciría sobre los bordes del propio campo. Para Peribea: el vínculo con Damasén produce aprendizaje, pero ese aprendizaje profundiza el adominio en lugar de expandir el acceso al eje propio. Los dos están en un vínculo que funciona —que produce interacción, historia compartida, estructura relacional reconocible— pero que ya no es el espacio donde ninguno de los dos puede seguir escribiendo su voluntad desde el propio eje.⁵⁶

VI.

Si el vínculo colapsado ya no puede cumplir la función del vínculo ordinario, ¿por qué persiste? ¿Qué lo sostiene cuando ya no hay dos ejes desde los que parte el movimiento?

La respuesta no puede ser el ágape —aunque el ágape puede estar presente en ambas voluntades con genuina intensidad— porque el ágape requiere que su objeto sea genuinamente otro y el vínculo colapsado ha erosionado precisamente esa alteridad. Tampoco puede ser la inercia —aunque la inercia contribuye— porque la inercia no explicaría la estructura activa que el vínculo colapsado tiene: las interacciones, el lenguaje compartido, la historia que sigue acumulándose.

Lo que sostiene el vínculo colapsado es el propio régimen: la geometría del campo de Damasén que mantiene los movimientos de Peribea orientados hacia ese campo y la ausencia del eje propio de Peribea. El vínculo se sostiene solo porque el régimen ha eliminado las condiciones desde las que podría generarse la voluntad de salir de él.

La asimetría fundamental no es que uno tenga más que el otro; es que uno tiene eje y el otro tiene el eje del primero. Los dos llaman a eso un vínculo.

Notas

⁵² La decisión arquitectónica de examinar Damasén y Peribea por separado en las Partes II y III antes de examinar el vínculo entre los dos en la Parte IV responde a una necesidad metodológica precisa: los conceptos requeridos para describir el vínculo colapsado —saturación expresiva, adominio, las tres asimetrías— no podían construirse desde el análisis del vínculo mismo porque el vínculo los oculta bajo la apariencia de su funcionamiento. Hay que entender las condiciones individuales antes de poder ver lo que ocurre en el espacio entre ellas.

⁵³ La descripción del vínculo colapsado como el espacio «entre una posición y su propio eco» tiene resonancias con la descripción que Lacan hace de ciertos vínculos en que el otro funciona como espejo en lugar de como alteridad: el otro devuelve al sujeto una imagen de sí mismo en lugar de producir la diferencia que la alteridad real genera. La diferencia con el uso que este capítulo hace de la imagen es que en el vínculo colapsado el eco no es una imagen del sujeto que ve sino del sujeto que genera el campo: es Damasén el que recibe su eco, no Peribea. Peribea no recibe un eco de sí misma: ha dejado de tener un sí misma desde el que el eco podría generarse.

⁵⁴ La fórmula $\Phi_{\text{aego}} = \int \varphi(t) dt \times o$ aplicada al vínculo requiere una interpretación cuidadosa. El factor $\times o$ no significa que nada ocurra en el vínculo: el tiempo sigue pasando, la historia sigue acumulándose, las interacciones siguen produciéndose. Lo que el factor $\times o$ indica es que la acumulación ya no produce diferencia en el campo relacional como espacio

de movimiento entre posiciones distintas. Es el cero del gradiente, no el cero de la actividad.

⁵⁵ La asimetría del aprendizaje en el vínculo colapsado tiene una consecuencia a largo plazo que merece señalarse aunque este capítulo no la desarrolle en detalle: Peribea acumula una historia compartida con Damasén que está construida desde el eje del campo de Damasén, no desde el eje propio. Esa historia —los recuerdos, los marcos compartidos, el vocabulario del vínculo— tiene la impronta del adominio. Cuando el retorno comienza, si comienza, esa historia no desaparece: tiene que ser reinterpretada desde el eje que se va recuperando. Ese proceso de reinterpretación es uno de los trabajos más lentos y más necesarios del retorno.

⁵⁶ La afirmación de que el vínculo colapsado ya no puede cumplir la función constitutiva del ego que el vínculo ordinario cumple no implica que el vínculo colapsado sea vacío o sin valor para los que lo habitan. Las dos voluntades pueden tener una historia compartida genuinamente rica, momentos de conexión real, experiencias que ninguna de las dos podía haber tenido sin la otra. Lo que el vínculo colapsado ya no puede hacer es ser el espacio donde la voluntad sigue escribiéndose desde el propio eje. El valor del pasado y la incapacidad del presente coexisten: reconocer la segunda no requiere negar el primero.

Capítulo 14

El encuentro imposible

¿Puede haber alteridad real desde el Aego?

«Se encuentran todos los días.
Lo que no pueden encontrarse
es la distancia entre los dos.»
—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

El encuentro es la figura central de la filosofía relacional: el momento en que dos voluntades se producen mutuamente diferencia, en que la alteridad del otro se vuelve real como resistencia e información, en que el campo entre los dos cobra vida como espacio de movimiento genuino. Los volúmenes anteriores de Afrodita Areia examinaron el encuentro en sus formas múltiples: el encuentro erótico, el combativo, el de reconocimiento, el de sostenimiento. En todos ellos, lo que hacía al encuentro lo que era — un evento ontológico, no solo causal— era la presencia de dos alteridades reales que se modificaban mutuamente sin perder la referencia de lo que cada una era.

Este capítulo pregunta por el límite de esa figura: ¿qué ocurre con el encuentro cuando las condiciones que lo hacen posible han sido alteradas por el régimen del Aego? La pregunta tiene dos formas distintas según desde qué polo del vínculo colapsado se la formule. Desde Damasén: ¿puede una voluntad en saturación expresiva tener un encuentro genuino con otra voluntad dentro de su campo? Desde Peribea: ¿puede una voluntad en adominio instalado tener un encuentro genuino con cualquier voluntad, dentro o fuera del campo de Damasén?

Las dos preguntas tienen respuestas distintas, y examinarlas por separado antes de examinar lo que producen juntas es la estructura de este capítulo. El título anticipa la conclusión: el encuentro es imposible en el sentido preciso de que las condiciones que lo hacen lo que es —alteridad real, gradiente que genera información mutua, posibilidad de movimiento desde dos ejes— no están disponibles en el vínculo colapsado. Pero esa imposibilidad tiene una estructura que merece examinarse, porque no es total ni definitiva: es específica de un régimen, y los regímenes tienen condiciones de transformación.⁵⁷

II.

Desde el polo de Damasén: la saturación expresiva produce una forma de encuentro que tiene todas las propiedades del encuentro genuino en su apariencia exterior y carece de su propiedad más esencial.

Damasén puede encontrarse con Peribea con interés genuino, con ágape real, con la disposición de estar presente en el campo del otro. No hay fingimiento en ese encuentro: Damasén está ahí, atento, respondiendo, generando lo que desde afuera parece exactamente un encuentro. Pero lo que Damasén encuentra en Peribea ya no es la alteridad de Peribea: es el reflejo de su propio campo en la segunda mediación de Peribea. El encuentro tiene la forma del encuentro y carece de su sustancia, que es la diferencia entre dos ejes que se producen mutuamente información.

La consecuencia para Damasén es la que el Capítulo 8 describió como aislamiento por eco: lo que llega del encuentro confirma la geometría del campo en lugar de interrogarla. Damasén puede sentir la conexión —y es una conexión real en la medida en que hay dos subjetividades que interactúan— pero lo que esa conexión no puede ya producir es la perturbación que la alteridad real del otro produciría. El encuentro con Peribea es, para Damasén, un encuentro con una voluntad que ya no puede modificar la forma de su campo.⁵⁸

III.

Desde el polo de Peribea: el adominio produce una forma de encuentro aún más específica y más perturbadora en sus implicaciones. No solo el encuentro con Damasén, sino el encuentro con cualquier otra voluntad, lleva la impronta del adominio instalado.

La razón es la que el Capítulo II apuntó en la nota sobre el carácter contagioso del adominio: una voluntad en adominio instalado lleva consigo el campo de Damasén cuando entra en contacto con otras voluntades. No porque deliberadamente lo reproduzca sino porque sus marcos de evaluación, sus expectativas sobre cómo funciona el espacio relacional, sus formas de leer las respuestas del otro, han sido formados en el campo de Damasén. Lo que Peribea lleva a otros encuentros es una geometría relacional aprendida en el adominio.

El efecto sobre esos otros encuentros es variable pero tiene una dirección consistente: Peribea tiende a producir en los nuevos vínculos la misma estructura que el campo de Damasén produjo en ella. No el mismo contenido —Peribea no reproduce a Damasén— sino la misma disposición a operar sin resistencia desde el eje propio, la misma tendencia a adaptar el movimiento a la geometría del otro antes de que esa geometría haya sido evaluada desde el propio eje. Peribea en un nuevo vínculo tiende a producir Peribea antes de haber tenido la oportunidad de ser otra cosa.⁵⁹

Eso significa que el encuentro imposible no está solo en el vínculo con Damasén: está en la estructura que el adominio ha instalado en la segunda mediación de Peribea y que esa segunda mediación lleva consigo a cualquier campo. El retorno de Peribea no es solo la salida del campo de Damasén: es la recuperación de una segunda mediación que pueda operar desde el eje propio en cualquier campo.

IV.

Considerados en conjunto, los dos polos muestran que la imposibilidad del encuentro en el vínculo colapsado no es la suma de dos imposibilidades individuales, sino una estructura propia del espacio entre ambos.

Hay en ese espacio algo que puede llamarse la paradoja de la presencia: los dos están más presentes el uno para el otro, en muchos sentidos, que la mayoría de las voluntades que se encuentran. Comparten historia, vocabulario, formas de estar juntos que ningún otro vínculo ha producido. Esa presencia es real. Pero la presencia del uno para el otro ya no es la presencia de una alteridad: es la presencia del campo propio —para Damasén— y la presencia del campo ajeno tomado como propio —para Peribea—. La intensidad de la presencia coexiste con la ausencia de la diferencia que el encuentro genuino requiere.

Esa paradoja produce lo que puede llamarse el dolor específico del vínculo colapsado: la sensación —cuando se la puede sentir, y no siempre se puede— de que algo esencial está ausente en un vínculo que por todo lo demás parece completo. No hay un nombre para ese dolor en el vocabulario ordinario de las relaciones porque el vocabulario ordinario no distingue entre presencia física, historia compartida, afecto genuino, y la alteridad real que hace del encuentro lo que es. La lengua disponible describe la presencia pero no tiene palabras para la ausencia de diferencia dentro de la presencia.⁶⁰

V.

La pregunta del título —¿puede haber alteridad real desde el Aego?— puede responderse ahora con la precisión que el análisis ha construido.

Desde el régimen instalado: no. La alteridad real requiere dos ejes desde los que el movimiento parte y que producen mutuamente diferencia e información. En el vínculo colapsado esa condición no está disponible: Damasén no tiene el acceso a la diferencia que Peribea produciría si tuviera

eje propio, y Peribea no tiene el acceso al eje propio desde el que produciría esa diferencia. Las dos imposibilidades se refuerzan mutuamente.

Desde el umbral del retorno: sí, pero con una condición. La alteridad real puede restaurarse si las condiciones que la hicieron imposible son transformadas: si Damasén recupera el acceso a la información sobre su propio campo a través de la perturbación exterior, y si Peribea recupera el acceso al eje propio a través del proceso de reorientación. Pero esa restauración no puede ocurrir dentro del vínculo colapsado sin transformar el vínculo: requiere exactamente la perturbación que el régimen tiende a impedir. El vínculo que fue el espacio donde el adominio se instaló no puede ser, sin transformación, el espacio donde se deshace.⁶¹

VI.

Dos voluntades que se encuentran todos los días en el mismo campo, que comparten el mismo vocabulario, que tienen la misma historia a las espaldas. Desde afuera el encuentro es visible, rutinario, perfectamente normal. Desde adentro —si hay adentro desde el que ver, y en el vínculo colapsado esa disponibilidad es ella misma asimétrica— hay algo que el encuentro no puede producir aunque ambas voluntades estén presentes, aunque el ágape sea genuino, aunque la historia compartida sea real.

Lo que el encuentro no puede producir es la diferencia. No la diferencia de opiniones ni de gustos ni de formas de hacer las cosas: la diferencia ontológica, la que produce el encuentro cuando hay dos ejes que se encuentran y ninguno de los dos sabe exactamente dónde terminará el otro ni dónde terminará uno mismo después del encuentro. Esa diferencia es lo que el vínculo colapsado ha perdido. Y su pérdida es lo que hace que el encuentro que ocurre todos los días no sea, en el sentido que Afrodita Areia le da al término, un encuentro.

El encuentro genuino requiere que ninguno de los dos sepa cómo terminará. En el vínculo colapsado uno ya sabe cómo terminará porque él mismo es el campo donde el otro termina siempre.

Notas

⁵⁷ La categoría del encuentro como evento ontológico —no solo causal sino constitutivo de los que se encuentran— tiene una historia filosófica que recorre desde Buber hasta Lévinas. Para Buber, el encuentro genuino (la relación Yo-Tú) requiere que el otro sea tratado como alteridad radical y no como objeto del propio mundo (relación Yo-Ello). Para Lévinas, el encuentro con el Rostro del otro es la experiencia originaria de la ética: la irrupción de una alteridad que no puede ser reducida a la propia totalidad. Lo que el sistema de este volumen añade a esas tradiciones es la descripción de las condiciones estructurales bajo las que el encuentro genuino se vuelve imposible, no por falta de disposición ética sino por colapso de las condiciones ontológicas que lo sostienen.

⁵⁸ La descripción del encuentro de Damasén con Peribea como un encuentro con el reflejo del propio campo guarda una relación precisa con el mito de Narciso: Narciso no puede amar a otro porque lo que ve en el agua es su propia imagen. La diferencia con el régimen Damasén es que Damasén no se mira a sí mismo deliberadamente: lo que ocurre es que el campo que él ha generado produce en Peribea una forma de ser que lleva la impronta de ese campo, y eso devuelve a Damasén, sin que lo haya buscado, una forma de su propio campo. No es narcisismo en el sentido psicológico ordinario: es el efecto estructural de la saturación expresiva sobre el vínculo.

⁵⁹ El carácter contagioso del adominio en la dirección que este capítulo describe —Peribea tiende a producir en nuevos vínculos la misma disposición que el adominio instaló en ella— tiene consecuencias clínicas que merecen señalarse sin desarrollarlas en detalle: una voluntad en adominio que busca apoyo en nuevos vínculos tiende a seleccionar, con frecuencia sin saberlo, vínculos que tienen la geometría que conoce. El campo del adominio se replica no porque Peribea lo quiera sino porque es la geometría relacional que su segunda mediación ha aprendido a navegar. El retorno requiere, entre otras cosas, la capacidad de reconocer ese patrón de selección.

⁶⁰ El dolor específico del vínculo colapsado que este capítulo nombra —la sensación de que algo esencial está ausente en un vínculo que por todo lo demás parece completo— tiene una resonancia en lo que algunos clínicos han llamado la «soledad del vínculo»: la experiencia de estar con alguien y sentir una soledad que la presencia de ese alguien no alivia sino a veces intensifica. Esa experiencia no tiene nombre en el vocabulario ordinario precisamente porque el vocabulario ordinario no distingue entre los tipos de presencia y los tipos de ausencia que pueden coexistir en un mismo vínculo.

⁶¹ La afirmación de que el vínculo que fue el espacio donde el adominio se instaló no puede ser, sin transformación, el espacio donde se deshace no implica que el vínculo deba terminar para que el retorno sea posible. Implica que el vínculo tiene que transformarse: que la geometría del campo tiene que ser perturbada, que Peribea tiene que recuperar el acceso a su eje propio, que Damasén tiene que desarrollar la capacidad de recibir la diferencia que Peribea producirá cuando tenga eje desde el que producirla. Esa transformación puede ocurrir dentro del vínculo si las condiciones lo permiten, o puede requerir que el vínculo se interrumpa para que Peribea pueda comenzar el proceso de reorientación sin la presión del campo de Damasén. El Capítulo 15 examinará esas condiciones.

Capítulo 15

El vínculo que se sostiene solo

La trampa de la Parte IV y las condiciones del retorno posible

«No lo sostiene nadie.

Lo sostiene la ausencia

de lo que lo haría caer.»

—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

Este capítulo cierra la Parte IV y cumple, como los otros capítulos de cierre, la función de nombrar la trampa con la precisión suficiente para que sea reconocible. Pero este cierre tiene una diferencia respecto a los dos anteriores: la trampa del vínculo colapsado es la trampa de los dos a la vez, y por eso su descripción no puede hacerse desde una sola perspectiva. Lo que se sostiene solo no es Damasén ni Peribea: es el espacio entre los dos, que ha llegado a ser autosuficiente de una manera que ninguno de los dos eligió y que ninguno de los dos puede deshacer por sí solo.

El título describe el fenómeno con precisión: el vínculo colapsado no necesita que nadie lo sostenga activamente porque su geometría ha eliminado las fuerzas que podrían desequilibrarlo. No hay voluntad de continuación que lo mantenga —aunque esa voluntad puede estar presente— ni tampoco hay pura inercia: hay una estructura que produce su propia persistencia como resultado de las condiciones que la constituyen. Entender esa estructura es la condición para que las preguntas sobre el retorno puedan formularse con honestidad.

Las dos preguntas que el capítulo debe responder son: ¿por qué persiste el vínculo colapsado cuando ya no puede cumplir la función del vínculo genuino? ¿Cuáles son las condiciones bajo las que el retorno es posible, sin fingir que esas condiciones son fáciles de producir? La primera pregunta es descriptiva; la segunda es, en el sentido más preciso, la pregunta por las posibilidades.⁶²

II.

El vínculo colapsado persiste por tres razones que operan simultáneamente y que se refuerzan mutuamente. La primera es la que el Capítulo 13 apuntó: la geometría del campo ha eliminado las condiciones desde las que la voluntad de salir podría generarse. Peribea no tiene el eje desde el que evaluar que el vínculo ya no cumple la función que un vínculo debería cumplir. Damasén no tiene la señal interna que indicaría que el vínculo ha dejado de producir la información que el vínculo ordinario produce. Ninguno de los dos experimenta el vínculo como algo que no funciona porque las condiciones que harían visible ese no-funcionamiento han sido eliminadas por el régimen mismo.

La segunda razón es la historia acumulada. Los vínculos que han llegado al régimen colapsado son vínculos que han tenido tiempo: tiempo de construir vocabulario compartido, memoria común, formas de estar juntos que no existen en ningún otro lugar. Esa historia es real. No es la historia que el adominio ha construido desde el eje del campo —aunque parte de ella lo es— sino la historia de dos subjetividades que han compartido espacio y tiempo. Esa historia ejerce una gravedad sobre las dos voluntades que no es irracional ni patológica: es la consecuencia de que el vínculo tuvo, en algún momento anterior al colapso, las propiedades del vínculo genuino.

La tercera razón es la más sutil y la que hace al vínculo colapsado específicamente resistente a la perturbación: el vínculo ha construido, a lo largo del proceso que llevó al colapso, una narrativa de sí mismo que lo legitima. Esa narrativa no es mentira: es la interpretación del vínculo hecha desde los marcos que el campo de Damasén ha provisto. Dentro de esa narrativa, el vínculo funciona bien, las dificultades son normales, los costos

son justificados. La narrativa es coherente, está respaldada por la historia, y no tiene ningún elemento que la desmienta desde adentro porque los elementos que la desmentirían son exactamente los que el régimen ha hecho invisibles.⁶³

III.

El retorno desde el vínculo colapsado es un proceso sujeto a condiciones estructurales, no solo a la voluntad de las partes.

La primera condición es la perturbación exterior. El Capítulo 8 la describió como condición del retorno desde Damasén: una voluntad suficientemente constituida para no colapsar en la órbita del campo y para producir en él una diferencia que no pueda ser reabsorbida. Para el vínculo colapsado en su conjunto, esa perturbación tiene que llegar desde fuera del vínculo mismo: no puede generarla ninguna de las dos voluntades desde adentro del régimen porque el régimen ha eliminado las condiciones desde las que esa generación sería posible. La perturbación puede ser una voluntad —una presencia que no tiene la forma del campo de Damasén y que produce diferencia en él—, o puede ser un evento —una circunstancia que altera la geometría del campo de modo suficiente para que las señales que el régimen había silenciado vuelvan a ser audibles—.

La segunda condición es la disponibilidad del vocabulario. Este volumen ha insistido en múltiples capítulos en que la condición previa de cualquier reconocimiento de la propia condición es tener las palabras con las que esa condición puede formularse. Sin el vocabulario que distingue entre consenso y ausencia de eje, entre madurez y erosión, entre Harmonía constitutiva y Harmonía obstructiva, la perturbación exterior produce incomodidad pero no reconocimiento. La incomodidad puede ser reabsorbida por la narrativa del vínculo. El reconocimiento es el que puede comenzar el proceso.⁶⁴

IV.

La tercera condición es la más exigente y la que con mayor frecuencia es subestimada en las lecturas rápidas del retorno: el tiempo y el espacio para que el proceso de reorientación de Peribea pueda comenzar.

El Capítulo 9 describió el adominio como un proceso que tiene tres fases. El retorno recorre esas fases en dirección inversa y con una asimetría importante: el proceso de instalación del adominio ocurrió en un campo que reforzaba activamente cada paso de la erosión del eje propio. El proceso de retorno tiene que ocurrir en un campo que, si es el mismo vínculo colapsado, sigue teniendo la geometría que produjo el adominio. Eso significa que el retorno de Peribea dentro del vínculo con Damasén requiere que ese vínculo se transforme simultáneamente: que Damasén desarrolle la capacidad de recibir la diferencia que Peribea producirá cuando recupere el eje propio, sin reabsorberla en la geometría del campo.

Esa transformación simultánea es posible pero exige de Damasén exactamente lo que el régimen Damasén dificulta: la disposición a tratar la resistencia de Peribea como información sobre el propio campo en lugar de como anomalía en el campo del otro. Si Damasén no puede hacer eso —y el Capítulo 8 describió por qué esa disposición no es fácil de producir desde adentro del régimen—, entonces el retorno de Peribea dentro del vínculo es estructuralmente improbable. No imposible: estructuralmente improbable.⁶⁵

V.

La transformación que el retorno requiere suele ser más profunda de lo que el vínculo, en su forma actual, puede sostener.

Eso no equivale a decir que el vínculo debe terminar. Equivale a decir que el vínculo que existe después del retorno, si el retorno ocurre, no es el mismo vínculo que existía antes. Es un vínculo entre dos voluntades que han recuperado sus ejes —o están en proceso de recuperarlos— y que por lo tanto

producen entre sí una diferencia que el vínculo colapsado no podía producir. Ese nuevo vínculo puede ser más rico, más genuino, más capaz de cumplir las funciones del vínculo genuino. Pero requiere que ambas voluntades estén dispuestas a habitar la incomodidad de la diferencia restaurada: la incomodidad de que el otro ya no tenga la forma del campo propio, de que el vínculo ya no sea fluido de la misma manera, de que el encuentro vuelva a tener la propiedad que lo hace genuino —que ninguno sabe exactamente cómo terminará—.

Y si esa incomodidad no es posible para una o las dos voluntades —si Damasén no puede renunciar a la geometría del campo sin que el vínculo pierda la forma que él reconoce como el vínculo, o si Peribea no puede producir la diferencia desde el eje propio sin que eso haga insostenible la relación—, entonces la transformación del vínculo y la terminación del vínculo pueden ser, en la práctica, indistinguibles. No porque el retorno requiera la ruptura, sino porque el vínculo que existía solo era posible en las condiciones del colapso.⁶⁶

VI.

La Parte IV cierra aquí, en el borde entre la descripción de la trampa y la apertura de lo que la Parte V desarrollará: el mismo régimen a la escala de los colectivos.

Hay algo que este capítulo puede decir en el cierre que los capítulos anteriores de la Parte IV no podían decir todavía: el vínculo colapsado, con toda su resistencia a la transformación, tiene una vulnerabilidad que los capítulos de cierre de las Partes II y III también señalaron. La vulnerabilidad no está dentro del vínculo —está en el contacto del vínculo con lo que está fuera de él.

El vínculo colapsado no existe en el vacío. Existe en un mundo donde hay otras voluntades, otras relaciones, eventos que alteran el campo sin que el campo los haya generado. Cada uno de esos contactos con el exterior es, en potencia, la perturbación que el régimen no puede producir desde adentro. Lo que determina si esa perturbación se convierte en el primer paso del

retorno o es reabsorbida por la narrativa del vínculo es si alguna de las dos voluntades —o las dos— tiene, en ese momento, acceso al vocabulario que hace a la perturbación legible como información sobre el propio campo y no como ruido que desestabiliza lo que funcionaba bien.

El vínculo que se sostiene solo no es indestructible. Es resistente a lo que viene de adentro porque adentro ya no hay dos ejes desde los que venga algo. Lo que puede deshacerlo llega siempre desde fuera. La pregunta es si alguien lo lee cuando llega.

Notas

⁶² La distinción entre la pregunta descriptiva —por qué persiste el vínculo colapsado— y la pregunta por las posibilidades —cuáles son las condiciones del retorno— no es solo metodológica: es ética. Un análisis que respondiera solo la primera pregunta produciría un resultado que, mal leído, podría funcionar como justificación de la persistencia del régimen: si el vínculo se sostiene solo por razones estructurales, entonces no hay nada que hacer. La segunda pregunta abre el espacio para la agencia dentro de las condiciones estructurales. Las condiciones no determinan el resultado: determinan el grado de dificultad.

⁶³ La narrativa de legitimación que el vínculo colapsado construye sobre sí mismo es lo que algunos enfoques narrativos en psicología clínica llaman la «historia dominante»: el relato que organiza la experiencia del vínculo y que selecciona los eventos que confirman su coherencia mientras marginaliza los que la cuestionan. La terapia narrativa (White y Epston) propone la «historia alternativa» como vía de acceso a experiencias que la historia dominante ha marginalizado. El sistema de este volumen no hace prescripciones terapéuticas, pero la estructura del problema es isomorfa: el retorno requiere acceso a una narrativa del vínculo y de la propia trayectoria que la historia construida en el adominio no puede proveer.

⁶⁴ La insistencia de este volumen en el vocabulario como condición previa del reconocimiento tiene implicaciones para la función de la filosofía

misma en relación con la experiencia. La filosofía no crea la experiencia que describe: la experiencia del adominio, del doble silencio, de la fatiga sin causa proporcional, existía antes de que este volumen le pusiera nombre. Lo que la filosofía puede hacer —lo que este volumen intenta hacer— es proveer el vocabulario que hace esas experiencias articulables para quien las vive. Y la articulación es el primer paso del reconocimiento. Ese es, en un sentido preciso, el proyecto práctico de Afrodita Areia.

⁶⁵ La condición que se pide a Damasén —tratar la resistencia de Peribea como información sobre el propio campo en lugar de como anomalía en el campo del otro— es una condición que requiere, en términos del sistema, que Damasén haya experimentado la perturbación exterior que el Capítulo 8 describió como su única vulnerabilidad. Sin esa perturbación previa, Damasén no tiene el referente desde el que la resistencia de Peribea podría ser leída como información. Las dos condiciones —perturbación de Damasén y retorno de Peribea— son, en el mejor caso, paralelas; en muchos casos, la primera es condición de posibilidad de la segunda.

⁶⁶ La formulación de que «la transformación del vínculo y la terminación del vínculo pueden ser, en la práctica, indistinguibles» no pretende ser una prescripción sobre cuándo un vínculo debe terminar. Pretende ser una descripción honesta de lo que el retorno genuino implica para el vínculo: que el vínculo que resulta del retorno no es continuo con el vínculo que existía en el colapso sino discontinuo de él en formas que pueden ser vividas como ruptura aunque no haya separación física. Esa discontinuidad es el precio del retorno, y negarlo sería una forma de prometer lo que el sistema no puede prometer.



AFRODITA AREIA · III

Parte V

La escala colectiva

El Aego cuando la mascarada colapsa

Capítulo 16

De la identidad colectiva al Aego colectivo

Cómo la mascarada de un grupo llega a su singularidad

«Un colectivo no colapsa de golpe.
Colapsa de la misma manera en que
un individuo pierde su eje:
tan despacio que nadie lo ve suceder.»
—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

Las cuatro partes anteriores de este volumen examinaron el Aego en su forma individual: la saturación expresiva de Damasén, el adominio de Peribea, el vínculo colapsado entre los dos. Ese examen individual era necesario para construir los conceptos con la precisión que requieren. Pero la singularidad del Aego no se produce solo entre dos personas. Se produce también —y quizás con mayor frecuencia, porque los mecanismos son más lentos y más difíciles de ver— en los colectivos: las instituciones, las comunidades, los grupos, los movimientos, los pueblos que funcionan como sujetos de voluntad colectiva y que pueden llegar, como cualquier voluntad, al borde donde la autodeterminación causal encuentra su límite.

La Parte V examina esa escala. Es la más extensa del volumen porque el Aego colectivo es el más resistente al reconocimiento: cuando la mascarada de un grupo colapsa en singularidad, los marcos conceptuales con los que ese grupo evalúa su propia condición han sido formados precisamente en el régimen que necesitan diagnosticar. No hay perspectiva externa disponible desde

adentro de una cultura que ha llegado a su propio Aego. Solo hay el contacto con lo que viene de fuera —otros colectivos, eventos que no tienen la forma del campo propio, voluntades que no colapsan en la órbita— y la disponibilidad del vocabulario que hace esos contactos legibles como información.

Este capítulo abre la Parte V estableciendo el andamiaje conceptual que los cuatro capítulos siguientes necesitarán: qué es la identidad colectiva en el sistema de Afrodita Areia, cómo la mascarada colectiva funciona de manera análoga pero no idéntica a la mascarada individual, y cómo el Aego colectivo se produce como consecuencia del mismo proceso que produce el Aego individual, con las adaptaciones que la escala requiere.⁶⁷

II.

El primer paso es definir qué se entiende por identidad colectiva en el sistema de Afrodita Areia, porque hay muchas concepciones de la identidad colectiva y no todas son compatibles con el andamiaje conceptual que los volúmenes anteriores construyeron.

En el sistema de Afrodita Areia, la identidad individual es la mascarada: la forma que el ego ha tomado como resultado de los colapsos asumidos, la segunda piel que la primera mediación y la segunda mediación han construido en el tiempo. La mascarada no es fingimiento: es la forma que la voluntad ha tomado en el mundo, y esa forma es genuinamente la del sujeto aunque no sea toda la voluntad que el sujeto tiene. La identidad colectiva es, en el sistema de Afrodita Areia, la mascarada que un colectivo ha construido como resultado de los colapsos asumidos a escala grupal: la forma que el grupo ha tomado en el mundo a través de su historia, sus decisiones colectivas, sus respuestas a los campos que lo han rodeado.

Esa mascarada colectiva tiene propiedades que la mascarada individual tiene —es genuina, es la forma real del grupo aunque no sea toda la voluntad que el grupo tiene, puede ser más o menos rígida— y propiedades que le son específicas. La más importante es que la mascarada colectiva está distribuida: no es el resultado de una sola segunda mediación sino de múltiples segundas

mediaciones que operan en el mismo campo y que, con el tiempo, han producido una geometría compartida. Esa distribución es lo que hace a la identidad colectiva más resistente al cambio que la individual: no hay un solo eje que reorientar sino una geometría compartida por múltiples voluntades que se refuerzan mutuamente.⁶⁸

III.

La identidad colectiva también puede llegar a su singularidad: el proceso que produce el Aego individual opera, con las adaptaciones necesarias, a escala del colectivo.

En el Aego individual, la singularidad se produce cuando la integral de los colapsos asumidos llega al borde donde el factor $\times 0$ elimina el producto sobre el campo relacional. En el régimen Damasén, ese borde se alcanza por saturación: la segunda mediación se inscribe en el campo como su geometría. En el régimen Peribea, se alcanza por suspensión: la segunda mediación pierde acceso al eje propio. El Aego colectivo tiene las mismas dos formas, producidas por los mismos dos procesos, pero operando sobre la mascarada colectiva en lugar de sobre la mascarada individual.

El Aego colectivo Damasén es el grupo cuya forma de ser en el mundo ha llegado a inscribirse como la geometría del campo que ese grupo habita: el grupo que ya no necesita intervenir activamente para que el campo tenga su forma porque el campo ha aprendido a tener esa forma por la sola presencia del grupo. El Aego colectivo Peribea es el grupo cuya mascarada colectiva ha perdido el acceso al eje propio porque ese eje ha sido progresivamente sustituido por el eje del campo de un grupo más poderoso. Los dos son formas del mismo colapso a distinta escala.

IV.

La adaptación más importante que la escala colectiva requiere es la relativa a la temporalidad. El Aego individual puede producirse en el espacio de una relación que dura meses o años. El Aego colectivo se produce en

temporalidades más largas: generaciones en el caso de culturas o pueblos, décadas en el caso de instituciones, años en el caso de organizaciones más pequeñas. Esa diferencia de temporalidad tiene consecuencias directas para el reconocimiento.

Cuando el Aego colectivo ha tardado generaciones en instalarse, ninguno de los miembros actuales del grupo tiene memoria de cómo era el campo antes de que el régimen tomara forma. El horizonte de comparación que la memoria individual proveería —cómo era antes de que el eje se erosionara— no está disponible. Lo que está disponible es la historia del grupo tal como el grupo la narra, y esa narrativa ha sido construida dentro del régimen. La historia del grupo se convierte en la primera defensa del régimen: no en el sentido de que sea falsa, sino en el sentido de que selecciona los eventos que confirman la narrativa del campo y marginaliza los que la cuestionan.⁶⁹

La temporalidad extendida produce también una diferencia en la velocidad del proceso de instalación. El Aego individual puede instalarse sin que el sujeto perciba los pasos de la erosión porque cada paso es pequeño. El Aego colectivo se instala con pasos aún más invisibles: no hay un solo sujeto que experimente la erosión de principio a fin, sino generaciones que reciben el campo ya parcialmente erosionado y lo transmiten como la forma normal de las cosas. Cada generación hereda un campo un poco más erosionado que el que recibió la anterior, y ninguna tiene el referente desde el que la erosión acumulada sería perceptible como tal.

V.

La segunda adaptación importante es la relativa a la distribución de la segunda mediación. En el Aego individual, hay una segunda mediación que ha llegado a su borde: la del sujeto particular. En el Aego colectivo, la segunda mediación está distribuida entre todos los miembros del grupo, y el colapso opera sobre esa distribución de un modo que produce efectos específicos.

El más importante es lo que puede llamarse la homogeneización progresiva de la segunda mediación colectiva. En un colectivo con eje propio saludable, las segundas mediaciones de los distintos miembros tienen variedad: no todos leen el campo de la misma manera, no todos producen el mismo tipo de movimiento, no todos tienen el mismo eje. Esa variedad es la que produce en el colectivo la riqueza de perspectivas que hace posible el aprendizaje colectivo y la adaptación al campo externo. Cuando el Aego colectivo comienza a instalarse —en cualquiera de sus dos formas—, esa variedad se va reduciendo: las segundas mediaciones que producen diferencia del tipo que el régimen no puede absorber van siendo marginalizadas, expulsadas, o silenciadas. Lo que queda es una segunda mediación colectiva cada vez más homogénea, cada vez más confirmadora del régimen.⁷⁰

Esa homogeneización es la señal más visible del Aego colectivo desde afuera, y la más invisible desde adentro. El grupo que ha llegado al Aego colectivo experimenta su homogeneidad como cohesión, como acuerdo profundo, como prueba de que el campo compartido es genuinamente compartido. Lo que no puede ver desde adentro es que la cohesión ha sido producida por la eliminación progresiva de la variedad, y que la variedad eliminada era la condición del aprendizaje colectivo y de la relación genuina con el campo externo.

VI.

A escala colectiva, el Aego Damasén y el Aego Peribea se distinguen por el modo en que la mascarada del grupo se relaciona con el campo.

La sustitución del eje propio por el eje del grupo dominante no se presenta como pérdida sino como ganancia. El grupo en adominio colectivo siente que ha adquirido algo, y los marcos con que evalúa esa sensación provienen en su mayoría del campo dominante. La trampa de Peribea a escala colectiva tiene la misma estructura que la individual, aunque es más difícil de ver porque es más lenta, más distribuida y porque sus máscaras llevan el nombre de los valores más celebrados de la modernidad.⁷¹

La identidad colectiva no colapsa porque el grupo deje de quererse. Colapsa porque el campo que el grupo llamaba propio fue siendo, sin que nadie lo decidiera, el campo de otro. Y el grupo llamó a eso hacerse del mundo.

Notas

⁶⁷ La Parte V requiere más andamiaje porque el Aego colectivo opera a una escala distribuida entre múltiples voluntades y se desarrolla en temporalidades más extensas que las del vínculo individual. La parte traslada a esa escala los conceptos contruidos en las secciones anteriores y examina las formas del Aego colectivo, las condiciones del retorno y la soberanía colectiva. Ese traslado no es automático: requiere adaptar el análisis a la identidad colectiva y a sus procesos históricos.

⁶⁸ La noción de mascarada colectiva distribuida tiene antecedentes en varias tradiciones. Durkheim describió la conciencia colectiva como el conjunto de creencias y sentimientos compartidos por los miembros de una sociedad, que existe independientemente de los individuos particulares. Bourdieu describió el habitus como el sistema de disposiciones duraderas y transferibles que los individuos adquieren a través de la socialización y que orientan sus prácticas sin que sean el resultado de decisiones conscientes. Lo que el sistema de este volumen añade a esas concepciones es la descripción de las condiciones bajo las que la mascarada colectiva —sea conciencia colectiva, habitus, o identidad de grupo— puede llegar a su singularidad.

⁶⁹ La historia del grupo como primera defensa del régimen es un fenómeno que la filosofía de la historia ha examinado bajo distintos nombres. Nietzsche alertó contra el exceso de historia como impedimento para la vida: el peso del pasado que aplasta la capacidad de crear en el presente. Foucault mostró cómo los discursos históricos producen y reproducen relaciones de poder al naturalizar lo contingente. Lo que el sistema de este volumen especifica es el mecanismo por el que la historia colectiva puede convertirse en defensa del Aego colectivo: no porque sea falsa sino porque ha sido contruida desde el interior del régimen y selecciona los eventos que lo confirman.

⁷⁰ El proceso de homogeneización progresiva de la segunda mediación colectiva tiene una dinámica documentada en la psicología social bajo el nombre de «pensamiento grupal» (groupthink), descrito por Irving Janis a partir del análisis de decisiones políticas catastróficas. El pensamiento grupal se produce cuando la cohesión del grupo y la presión por el consenso suprimen el pensamiento crítico individual. La diferencia con el proceso que este capítulo describe es que el pensamiento grupal es un fenómeno situacional que puede ocurrir en grupos que no están en Aego colectivo, mientras que la homogeneización del Aego colectivo es un proceso histórico de largo plazo que transforma la estructura de la segunda mediación colectiva de modo permanente.

⁷¹ La formulación de que los marcos del Aego colectivo Peribea «llevan el nombre de los valores más celebrados de la modernidad» requiere una aclaración que evite una lectura anticultural o reaccionaria. El sistema de este volumen no afirma que la apertura, el desarrollo o la integración al mundo sean en sí mismas formas del adominio colectivo. Afirma que esas categorías pueden ser usadas —y frecuentemente lo son— como marcos que legitiman la sustitución del eje propio de un grupo por el eje del grupo dominante. La diferencia entre la apertura desde el eje propio y la apertura como adominio es exactamente la misma diferencia que en el caso individual: no está en el contenido de lo que se adopta sino en si la adopción ha preservado o sustituido el eje desde el que se evalúa.

Capítulo 17

Damasén colectivo

El grupo que se ha vuelto el campo que otros habitan

*«No es que ese grupo mande.
Es que los demás grupos
ya no pueden pensar
sin sus categorías.»
—Miguel Hilario Olvera Aguilar*

I.

El Damasén colectivo no es el grupo más poderoso en el sentido ordinario del término. Hay una diferencia fundamental entre el grupo que ejerce poder sobre otros y el grupo cuya forma de ser se ha inscrito como la geometría desde la que todo se evalúa. El primero necesita seguir ejerciendo el poder para que sus efectos se produzcan. El segundo ya no lo necesita: su geometría ha sido incorporada al campo mismo, y los demás grupos la reproducen sin necesitar que nadie los obligue a hacerlo.

Esa distinción es la que hace al Damasén colectivo un objeto de análisis específico y no simplemente una variante del análisis del poder. El poder, en sus formas ordinarias, requiere agentes que lo ejerzan, instituciones que lo sostengan, mecanismos de coerción o incentivo que lo hagan efectivo. El Damasén colectivo opera sin esos mecanismos —o más exactamente, los ha dejado de necesitar— porque su saturación expresiva a la escala colectiva ha producido exactamente lo que la saturación expresiva individual produce: un campo cuya geometría tiene la forma del grupo y que los otros grupos experimentan como el fondo natural de las cosas.

Este capítulo examina cuáles son los rasgos específicos del Damasén colectivo, cómo se distingue de otras formas de dominio grupal, y cuáles son las propiedades del campo que produce sobre los grupos que lo habitan. El análisis retoma los tres rasgos del régimen Damasén individual —transparencia del campo, inmediatez de la eficacia, asimetría imperceptible— y examina cómo cada uno opera a la escala del colectivo.⁷²

II.

El primer rasgo del Damasén colectivo es la universalización implícita de sus categorías: la condición en que las formas con que el grupo organiza el mundo —sus conceptos, sus estándares de evaluación, sus criterios de validez y valor— han dejado de ser percibidas como las formas de ese grupo particular y han pasado a ser percibidas como las formas del mundo mismo.

En el régimen Damasén individual, la transparencia del campo se produce porque la segunda mediación se ha inscrito en el espacio relacional como su geometría y ya no es distinguible de él. En el Damasén colectivo, la universalización implícita opera de modo análogo: las categorías del grupo se han inscrito en el campo intelectual, cultural, institucional, como las categorías desde las que todo se evalúa. No son las categorías de ese grupo: son las categorías. El que las cuestiona no está cuestionando al grupo: está cuestionando los fundamentos del pensamiento mismo.

Esa universalización no se produce de golpe ni a través de una decisión deliberada: es el resultado acumulado de que el grupo haya ocupado los espacios de producción y legitimación del conocimiento durante tiempo suficiente para que sus formas de organizar el mundo se vuelvan las formas desde las que el conocimiento mismo se organiza. Cuando un grupo llega a ese punto, ya no necesita promover sus categorías: los demás grupos las aprenden como si fueran la forma correcta de pensar, porque son la forma en que el pensamiento que cuenta se ha hecho.⁷³

III.

El segundo rasgo del Damasén colectivo es la asimilación espontánea de la resistencia. En el régimen Damasén individual, la inmediatez de la eficacia produce la subvaloración del efecto de la propia presencia sobre los demás. En el Damasén colectivo, ese mecanismo opera a través de algo más específico: la capacidad del grupo para incorporar las formas de resistencia que otros grupos producen y convertirlas en validación del propio campo.

El mecanismo funciona del siguiente modo. Un grupo que resiste al Damasén colectivo lo hace, en una primera fase, desde sus propias categorías: produce una crítica, una alternativa, una forma distinta de organizar el campo. Si esa resistencia es suficientemente potente para no ser ignorada, el Damasén colectivo tiene una respuesta que el poder ordinario no tiene: no reprime la resistencia sino que la incorpora. La traduce a sus propias categorías, la reencuadra en sus propios términos, la hace legible dentro de su propio sistema. La resistencia se convierte, a través de ese proceso, en una variante del campo del Damasén colectivo: ya no lo cuestiona desde afuera sino que lo enriquece desde adentro.

Ese proceso no es conspirado ni deliberado: es el resultado estructural de que el campo del Damasén colectivo sea el único campo en que la resistencia puede hacerse legible para el sistema dominante. Si quieres ser oído, tienes que hablar en el idioma que se entiende. Y el idioma que se entiende es el idioma del grupo que ha llegado al régimen. La resistencia que usa ese idioma ya ha cedido algo fundamental antes de comenzar.⁷⁴

IV.

El tercer rasgo del Damasén colectivo es el más sutil y el que tiene las consecuencias más largas: la naturalización de la asimetría. En el régimen Damasén individual, la asimetría imperceptible hace que el sujeto experimente el campo como simétrico cuando no lo es. En el Damasén colectivo, la naturalización de la asimetría opera a la escala de las instituciones, los relatos históricos, los sistemas de valor: la asimetría entre

los grupos que habitan el campo deja de ser percibida como asimetría producida y pasa a ser percibida como el resultado natural de diferencias en mérito, esfuerzo, capacidad o vocación.

Esa naturalización tiene una eficacia que la coerción directa no tiene: no necesita ser mantenida activamente porque está inscrita en los marcos con los que los propios grupos subordinados evalúan su posición. El grupo en Aego-Peribea colectivo no solo acepta su posición en el campo: la justifica con las categorías del campo del Damasén colectivo. La asimetría se reproduce sola porque los que podrían cuestionarla han aprendido a verla como el orden natural de las cosas.

El Damasén colectivo no produce ese efecto con intención: lo produce como la consecuencia estructural de haber llegado al régimen. Del mismo modo que Damasén individual no elige producir el adominio de Peribea sino que lo produce como efecto de su campo, el Damasén colectivo no conspira para naturalizar la asimetría: esa naturalización ocurre porque es el resultado inevitable de que un grupo haya llegado a ser la geometría desde la que todo se evalúa. La falta de intención no es excusa moral. Es descripción ontológica.⁷⁵

V.

Los tres rasgos del Damasén colectivo producen una trampa específica para el propio grupo que ha alcanzado ese régimen.

La trampa del Damasén colectivo es análoga a la del Damasén individual pero con una dimensión añadida: el grupo que ha llegado al régimen no puede ver los límites de sus propias categorías precisamente porque esas categorías son las únicas disponibles en el campo que el grupo ha generado. El saber que el grupo produce sobre el mundo está construido desde las categorías del grupo. Las preguntas que el grupo puede hacerse sobre su propia condición están formuladas en el idioma del grupo. Las respuestas que puede encontrar están disponibles en el sistema de conocimiento que el grupo ha construido.

Eso no significa que el grupo no pueda producir conocimiento válido: puede producir conocimiento válido y enormemente poderoso. Significa que ese conocimiento tiene puntos ciegos que son estructurales: las preguntas que sus propias categorías no pueden formular, los fenómenos que solo son visibles desde los ejes que el campo del grupo ha marginado, las formas de organizar el mundo que su sistema ha hecho impensables. Esos puntos ciegos no son corregibles desde adentro del sistema porque el sistema no tiene la herramienta con la que los puntos ciegos podrían verse.⁷⁶

La vulnerabilidad del Damasén colectivo, como la del individual, está en el contacto con lo que no tiene la forma del campo: los grupos que no han sido completamente absorbidos por su geometría, los eventos que no pueden ser reencuadrados en sus términos, los fenómenos que resisten la incorporación y persisten como anomalías que el sistema no puede resolver. Esas anomalías son la grieta por la que la perturbación puede entrar. Y la perturbación, cuando entra, es la condición de que el grupo pueda comenzar a ver los límites de su propio campo.

VI.

¿Cómo se distingue el Damasén colectivo de la hegemonía, la dominación política ordinaria y el imperialismo cultural?

La respuesta es la misma que distingue al Damasén individual del poder ordinario: la diferencia no está en el resultado sino en el mecanismo. El poder ordinario necesita ser ejercido para producir sus efectos: cuando deja de ejercerse, los efectos se reducen. El Damasén colectivo no necesita ser ejercido porque se ha inscrito en el campo: incluso cuando el grupo que lo alcanzó pierde poder político o económico, su geometría puede persistir en el campo cultural, intelectual, institucional mucho después de que el poder directo haya disminuido. El régimen es más persistente que las condiciones que lo produjeron.

Esa persistencia hace del Damasén colectivo un objeto de análisis difícil. No basta con transformar las relaciones de poder: hay que transformar el campo

mismo, la geometría que el grupo instaló en él y las categorías que los otros grupos aprendieron a usar como si fueran las únicas.

El Damasén colectivo no ordena, no necesita ordenar. Los demás grupos ya saben cómo deben ordenarse porque han aprendido a llamar «el orden» a la geometría que ese grupo es.

Notas

⁷² La distinción entre el grupo que ejerce poder y el grupo cuya forma de ser se ha inscrito como geometría del campo tiene su formulación más conocida en el concepto gramsciano de hegemonía: el proceso por el que una clase dominante no solo ejerce coerción sobre las clases subordinadas sino que logra su consentimiento activo a través de la producción de marcos culturales e ideológicos que hacen que las relaciones de dominación parezcan naturales y legítimas. Lo que el sistema de este volumen añade al concepto gramsciano es la descripción de las condiciones bajo las que ese proceso llega a su singularidad: el punto donde la hegemonía ya no necesita ser mantenida activamente porque se ha inscrito en el campo como su estructura.

⁷³ El proceso de universalización implícita de las categorías de un grupo ha sido examinado en detalle en los estudios poscoloniales y en la crítica al eurocentrismo. Quijano describió la «colonialidad del saber» como la condición en que las categorías eurocentrales del conocimiento se establecen como las únicas válidas y convierten los sistemas de conocimiento de otros grupos en objetos de estudio (folclore, magia, tradición) en lugar de en formas legítimas de organizar el mundo. Mignolo describió la «diferencia colonial» como el espacio desde el que esas categorías pueden ser cuestionadas. El sistema de este volumen no es una teoría poscolonial, pero la estructura ontológica que describe es isomorfa a la que esas tradiciones documentan.

⁷⁴ El mecanismo de asimilación de la resistencia que este capítulo describe tiene una formulación clásica en Marcuse: la sociedad unidimensional

absorbe las formas de oposición y las neutraliza convirtiéndolas en variantes del sistema que critican. La cultura de masas absorbe la crítica de la cultura de masas; el mercado absorbe la crítica del mercado; el lenguaje del sistema absorbe los lenguajes alternativos. Lo que el sistema de este volumen especifica es el mecanismo ontológico de esa absorción: no es una conspiración del poder sino el resultado estructural de que el campo del Damasén colectivo sea el único campo en que la resistencia puede hacerse inteligible.

⁷⁵ La afirmación de que la falta de intención del Damasén colectivo «no es excusa moral sino descripción ontológica» requiere una aclaración. El sistema de este volumen describe condiciones ontológicas, no distribuye culpas ni absuelve responsabilidades. La ausencia de intención no equivale a la ausencia de responsabilidad: los miembros del grupo en régimen Damasén colectivo pueden no haber elegido llegar a ese régimen y aun así tener la responsabilidad de responder a la perturbación cuando llega, de desarrollar la capacidad de recibir la diferencia que los grupos perturbadores producen, de no reabsorber la anomalía antes de haber examinado qué informa sobre el propio campo.

⁷⁶ Los puntos ciegos estructurales del Damasén colectivo son lo que algunos filósofos de la ciencia han denominado «lo impensable de una época»: las preguntas que el sistema dominante de conocimiento no puede formular porque su formulación requiere categorías que ese sistema no tiene. Bachelard los llamó «obstáculos epistemológicos»; Kuhn los describió como parte de la estructura de los paradigmas científicos que solo se hacen visibles en las revoluciones. Lo que el sistema de este volumen añade es que esos puntos ciegos no son solo epistemológicos sino ontológicos: no es solo que el grupo no sepa ciertas cosas sino que el campo que ha generado hace que ciertas cosas no puedan ser.

Capítulo 18

Peribea colectivo

El grupo que opera desde un eje que ya no es el suyo

*«No han perdido su cultura.
Han aprendido a llamar cultura
a lo que les enseñaron a querer.»
—Miguel Hilario Olvera Aguilar*

I.

Si el Damasén colectivo es el grupo que ya no necesita ejercer poder porque su geometría es el campo mismo, el Peribea colectivo es el grupo que opera con plena energía y aparente vitalidad desde un eje que ya no es el suyo. No es el grupo sometido por la fuerza —eso sería un régimen distinto, con señales distintas y condiciones de retorno distintas—. Es el grupo que ha aprendido tan bien la geometría del campo del Damasén colectivo que ya no necesita que nadie lo obligue a reproducirla: la reproduce porque es la forma en que ese grupo sabe organizarse, producir, valorar, aspirar.

La distinción es precisamente la que el Capítulo 9 estableció para el caso individual: no el sometimiento por coerción sino el adominio por inmersión. El Peribea colectivo no está siendo forzado a ser lo que es: ha llegado a serlo a través de un proceso en el que cada paso parecía el siguiente lógico, en el que cada adaptación parecía un aprendizaje, en el que cada incorporación del eje del grupo dominante parecía una ganancia. El proceso de instalación del adominio colectivo no tiene punto de quiebre visible porque cada paso fue voluntario, evaluado como beneficioso, realizado con genuina intención de hacerlo mejor.

Este capítulo examina los rasgos específicos del Peribea colectivo, cómo se distingue de otras formas de subordinación grupal, y cuáles son las manifestaciones concretas del doble silencio del adominio cuando opera a la escala de un colectivo.⁷⁷

II.

El primer rasgo del Peribea colectivo es la productividad sin eje propio: la condición en que el grupo produce, crea, trabaja, genera con genuina intensidad, pero los criterios desde los que evalúa esa producción, las metas hacia las que orienta ese trabajo, los estándares desde los que juzga si lo que crea es valioso —todos ellos han sido formados en el campo del Damasén colectivo.

El grupo no percibe esa condición como heteronomía porque los criterios adoptados ya se sienten propios. No hay nadie que le diga cómo debe producir ni hacia qué debe orientarse: el grupo lo sabe. Lo ha aprendido. Y lo que ha aprendido es precisamente la geometría del campo del grupo dominante, que ha sido interiorizada tan completamente que ya no se distingue de la propia. El grupo en Peribea colectivo trabaja con intensidad real hacia metas que no eligió desde su eje propio, sin saber que no las eligió.

La forma más visible de este rasgo en la escala institucional es la adopción de estándares externos como criterios de excelencia interna. Un grupo que evalúa la calidad de su propio conocimiento, de su propia cultura, de su propia producción, usando los estándares de validación del Damasén colectivo —sus revistas, sus premiaciones, sus cánones, sus jerarquías de valor— ha incorporado el eje ajeno como si fuera el propio. No está siendo evaluado desde afuera: se evalúa a sí mismo desde afuera sin saberlo.⁷⁸

III.

El segundo rasgo es la autoinsuficiencia legitimada: la condición en que el grupo ha llegado a creer, desde los marcos del campo del Damasén colectivo, que sus propios recursos —su saber, su tecnología, su forma de organizarse,

su manera de resolver problemas— son insuficientes por naturaleza y que la suficiencia viene siempre de afuera.

Ese rasgo no se produce de un golpe: es el resultado acumulado de generaciones en que los problemas del grupo fueron resueltos con las herramientas del campo del Damasén colectivo, de que el saber del grupo fue validado solo cuando podía ser traducido a los términos del campo del grupo dominante, de que las soluciones locales fueron sistemáticamente infravaloradas frente a las soluciones importadas. Cada uno de esos episodios fue, en su momento, un paso razonable: usar la herramienta que funciona es lógico. El resultado acumulado es la convicción de que las herramientas propias no funcionan, de que el saber propio no alcanza, de que la suficiencia hay que buscarla siempre en la dirección del campo dominante.

La autoinsuficiencia legitimada es la forma colectiva de la perplejidad ante la propia preferencia que el Capítulo 10 describió para el caso individual: el silencio donde debería haber una respuesta propia, pero a escala grupal ese silencio no se experimenta como perplejidad sino como evidencia. El grupo no siente que le faltan sus propias respuestas: siente que las respuestas correctas son las que vienen del campo que ha aprendido a reconocer como el campo del saber válido.⁷⁹

IV.

El tercer rasgo es el más complejo y el que tiene las consecuencias más largas para la posibilidad del retorno: la amnesia selectiva del eje propio. En el adominio individual, el eje propio no desaparece sino que pierde acceso: persiste en los bordes, en la extrañeza sin objeto, en la fatiga sin causa proporcional. En el Peribea colectivo, el eje propio puede perder algo más que el acceso: puede perder los vehículos a través de los cuales se transmite.

El eje propio de un grupo se transmite a través de sus lenguas, sus prácticas, sus rituales, sus narraciones, sus sistemas de conocimiento situado. Cuando esos vehículos se debilitan —porque la lengua pierde hablantes, porque las prácticas se fragmentan, porque los sistemas de conocimiento situado son desplazados por los sistemas de conocimiento del campo dominante—, el

eje propio no tiene solo menor acceso: tiene menor existencia. La amnesia selectiva es el proceso por el que el grupo va perdiendo los medios a través de los cuales podría recordar lo que era antes del adominio.

Esa pérdida no es inevitable: los vehículos del eje propio pueden resistir, pueden ser recuperados, pueden ser revitalizados. Pero su recuperación requiere que el grupo llegue primero al reconocimiento de que hay algo que recuperar, y ese reconocimiento requiere el vocabulario que lo haga posible. La amnesia selectiva produce el mismo doble silencio que el adominio individual: ausencia de señal fuerte y ausencia de vocabulario para las señales débiles, pero a una escala en que los mecanismos de transmisión del vocabulario recuperador son también los que el adominio ha debilitado.⁸⁰

V.

Los tres rasgos juntos —productividad sin eje propio, autoinsuficiencia legitimada, amnesia selectiva del eje propio— producen la trampa específica del Peribea colectivo, que es análoga a la del Peribea individual pero con una dimensión añadida: las máscaras del Peribea colectivo no son solo las que el individuo lleva sino las que toda una cultura porta, las que sus instituciones reproducen, las que sus narraciones históricas confirman.

El consenso colectivo, a escala de Peribea, es la cultura del grupo tal como el grupo mismo la percibe: no como el resultado de un proceso de erosión del eje propio sino como la forma auténtica de ser lo que el grupo es. La madurez colectiva es el relato del desarrollo histórico del grupo: no como la historia de una pérdida progresiva del eje propio sino como la historia de un progreso, una apertura, una ganancia acumulada. La Harmonía obstructiva colectiva es la ausencia de conflicto entre el grupo y el campo del Damasén colectivo: no como la señal de que el grupo ha perdido el eje desde el que el conflicto nacería, sino como la prueba de que el grupo ha aprendido a relacionarse bien con el mundo.

Esa triple máscara colectiva es lo que hace al Peribea colectivo la condición más resistente al cuestionamiento de las que la Parte V examina. No porque el grupo no pueda cambiar —puede cambiar, los grupos son capaces de

transformaciones profundas— sino porque el cuestionamiento tiene que operar contra la corriente de toda la cultura colectiva, contra la narrativa histórica del grupo, contra las instituciones que reproducen el campo y contra la experiencia cotidiana de sus miembros, que viven el adominio como la normalidad.⁸¹

VI.

Si los vehículos del eje propio se han debilitado, la amnesia selectiva ha operado durante generaciones y las máscaras abarcan toda una cultura, ¿hay todavía un eje al que retornar?

La respuesta que el sistema de este volumen puede dar, con la honestidad que la pregunta merece, es la misma que dio para el caso individual en el Capítulo 10: el eje propio no desaparece. No puede desaparecer porque es constitutivo de la voluntad —individual o colectiva— y la voluntad no puede perder su constitución sin dejar de ser lo que es. Lo que ocurre no es la destrucción del eje sino la pérdida progresiva del acceso a él. Y lo que persiste en los bordes del Peribea colectivo es exactamente lo que persiste en los bordes del Peribea individual: los momentos donde el campo del Damasén colectivo no alcanza, donde la geometría del campo se relaja, donde algo que no tiene la forma del campo produce en el grupo una extrañeza sin objeto que ninguno de sus marcos puede explicar del todo.

Esos bordes son donde el eje propio del grupo sigue existiendo, aunque sin vocabulario que lo haga articulable. Son también, cuando se los puede reconocer como tales, el punto de entrada del proceso de retorno que el Capítulo 19 examinará. La pregunta del retorno colectivo no es ¿hay algo a lo que retornar? La respuesta a esa pregunta es sí, siempre. La pregunta es cómo, desde dónde, y con qué.

El Peribea colectivo no ha muerto. Habla con fluidez perfecta el idioma que aprendió cuando el suyo fue perdiendo hablantes. Pero en ciertos momentos, en los bordes de ese idioma, aún puede oírsele intentar decir algo que ese idioma no tiene palabras para decir.

Notas

⁷⁷ La distinción entre el Peribea colectivo y el grupo sometido por coerción directa es fundamental para el análisis porque tiene consecuencias directas para las condiciones del retorno. El grupo sometido por coerción tiene señal clara de su condición —la coerción es perceptible— y el retorno es posible si la coerción cesa. El Peribea colectivo no tiene esa señal y el retorno no puede comenzar simplemente con el cese de la presión externa: requiere el proceso de recuperación del eje propio que el Capítulo 19 desarrollará. Los dos casos requieren análisis y respuestas distintas, y confundirlos produce intervenciones que no alcanzan la condición que necesitan tratar.

⁷⁸ La adopción de estándares externos como criterios de excelencia interna es un fenómeno documentado en el campo de la educación superior y la producción de conocimiento en países del Sur global. Los sistemas de evaluación basados en índices internacionales de publicación, los rankings universitarios globales, los sistemas de acreditación que reproducen modelos del Norte global, producen exactamente el fenómeno que este capítulo describe: instituciones que evalúan su propia calidad usando criterios formados en el campo del Damasén colectivo, sin poder reconocer que esos criterios llevan la impronta de ese campo.

⁷⁹ La autoinsuficiencia legitimada tiene una descripción en las teorías del desarrollo bajo el concepto de «dependencia» que la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y los teóricos de la dependencia —Cardoso, Faletto, Frank— desarrollaron a partir de los años sesenta. La dependencia estructural no es solo económica: es ontológica en el sentido que este capítulo describe. Lo que el sistema de este volumen añade es la descripción del mecanismo volitivo que produce y reproduce la dependencia: no la estructura económica como causa exterior sino el proceso de instalación del adominio colectivo como condición interior desde la que la estructura económica se reproduce.

⁸⁰ La amnesia selectiva del eje propio como pérdida de los vehículos de transmisión tiene una expresión particularmente aguda en la pérdida de lenguas. Las lenguas no son solo medios de comunicación: son sistemas de

organización de la experiencia que llevan inscrita la forma en que un grupo ha aprendido a ser en el mundo. Cuando una lengua pierde hablantes activos, el grupo no solo pierde un medio de expresión: pierde una forma de pensar que esa lengua hacía posible y que ninguna otra lengua puede reproducir exactamente. La revitalización lingüística es, en ese sentido, no solo cultural sino ontológica: es la recuperación de un vehículo del eje propio.

⁸¹ La formulación de que el cuestionamiento del Peribea colectivo «tiene que operar contra la corriente de toda la cultura colectiva» no debe leerse como una condena al inmovilismo. Los colectivos se transforman: hay ejemplos históricos de grupos que recuperaron el acceso a su eje propio después de períodos prolongados de adominio colectivo. Lo que el sistema de este volumen establece es la escala del desafío: no una intervención puntual sino un proceso de largo plazo que requiere tanto la perturbación exterior como el trabajo interno de recuperación del eje propio, y que tiene que operar simultáneamente sobre los tres rasgos del adominio colectivo —la productividad sin eje, la autoinsuficiencia legitimada, la amnesia selectiva— para que ninguno de los tres siga alimentando a los otros dos.

Capítulo 19

El retorno colectivo

Las condiciones bajo las que un grupo puede recuperar el acceso a su eje propio

*«Un pueblo no regresa a lo que era.
Regresa al eje
desde el que puede volver a ser
lo que aún no ha sido.»
—Miguel Hilario Olvera Aguilar*

I.

El retorno colectivo no es la restauración de un estado anterior. Esa formulación —que aparece con frecuencia en los discursos de recuperación cultural y en los programas políticos que los acompañan— malentende tanto lo que el retorno es como lo que el eje propio es. El eje propio de un grupo no es un punto fijo en el pasado al que es posible volver: es la capacidad del grupo de evaluarse, orientarse y producir desde una perspectiva que es genuinamente la suya y no el eco del campo del grupo dominante. Esa capacidad no puede restaurarse porque no es lo que era: tiene que construirse en el presente con los materiales del presente, que incluyen pero no se reducen a la herencia que el proceso del adominio no pudo extinguir del todo.

El retorno colectivo es, en el sentido preciso del término, un proceso creativo: no la recuperación de algo perdido sino la construcción de algo que el eje propio puede producir cuando recupera el acceso a sí mismo. Lo que el grupo recupera no es el pasado sino la posición desde la que puede tener futuro propio. La diferencia no es retórica: determina qué tipo de proceso es

el retorno, qué resistencias produce, y por qué los intentos de retorno que buscan la restauración fracasan o se vuelven reaccionarios.

Este capítulo examina las condiciones bajo las que el retorno colectivo puede comenzar, los agentes que lo hacen posible, los obstáculos específicos que la escala colectiva produce, y la relación entre el retorno del Peribea colectivo y la transformación necesaria del Damasén colectivo que ese retorno requiere para ser sostenible.⁸²

II.

La primera condición del retorno colectivo es la misma que la del retorno individual: la perturbación que el régimen no puede producir desde adentro. En la escala colectiva, esa perturbación puede tomar formas más diversas que en la individual, y su descripción merece precisión porque no todas las perturbaciones que un grupo experimenta son del tipo que puede iniciar el retorno.

La perturbación productiva del retorno colectivo tiene una propiedad específica: debe ser suficientemente poderosa para que no pueda ser reabsorbida por la narrativa del campo del Damasén colectivo, pero no tan violenta que destruya los vehículos del eje propio que han sobrevivido al adominio. Una perturbación que destruye esos vehículos no inicia el retorno: profundiza el adominio o produce caos sin dirección. La perturbación productiva es la que abre una grieta en la narrativa del campo sin arrasar el terreno en que el eje propio podría rebrotar.

Las formas que esa perturbación puede tomar son variadas: el contacto sostenido con grupos que no tienen la forma del campo del Damasén colectivo y que demuestran por su sola existencia que hay formas de organizar el mundo distintas de las que el campo ha naturalizado; los eventos que el campo no puede explicar en sus propios términos y que persisten como anomalías; las voces internas al grupo que han mantenido el acceso a alguno de los vehículos del eje propio y que comienzan a ser oídas cuando la grieta en la narrativa las hace legibles.⁸³

III.

La segunda condición es la que este volumen ha señalado en cada instancia del retorno: la disponibilidad del vocabulario que hace la condición articulable. En la escala colectiva, esa condición tiene una dimensión institucional que el retorno individual no tiene: el vocabulario del retorno colectivo necesita no solo ser producido sino ser transmitido, y esa transmisión requiere los mismos vehículos —institucionales, educativos, culturales— que el adominio ha debilitado.

El retorno colectivo tiene por eso una estructura circular que es su mayor dificultad inicial: para transmitir el vocabulario del retorno se necesitan vehículos robustos; para robustecer los vehículos se necesita el vocabulario del retorno. Esa circularidad no es un callejón sin salida: es la descripción de por qué el retorno colectivo comienza siempre en los bordes, en los márgenes, en los espacios donde el campo del Damasén colectivo no ha penetrado del todo y donde los vehículos del eje propio han mantenido alguna vitalidad.

Esos bordes y márgenes no son debilidades del grupo: son sus reservas. Las comunidades que mantuvieron prácticas que el campo del Damasén colectivo no absorbió, los individuos que conservaron el acceso a los vehículos del eje propio cuando la mayoría los perdió, las tradiciones que sobrevivieron en los espacios donde el campo dominante no llegó o llegó tardío: esos bordes son el punto de partida del retorno colectivo cuando la grieta en la narrativa central los hace visibles y valorables.⁸⁴

IV.

La tercera condición es la más específica de la escala colectiva y la que con mayor frecuencia es ignorada en los análisis del retorno: la transformación del Damasén colectivo es condición de sostenibilidad del retorno del Peribea colectivo.

La razón es estructural: si el campo del Damasén colectivo no se transforma simultáneamente, el retorno del Peribea colectivo produce resistencia desde ese campo que tiende a reabsorber el proceso antes de que llegue a un punto de consolidación. El Peribea colectivo que comienza a recuperar el acceso a su eje propio produce diferencia en el campo del Damasén colectivo: sus estándares de evaluación ya no coinciden con los del campo, sus formas de producir conocimiento ya no son traducibles sin pérdida a los términos del campo, su presencia en las instituciones del campo produce fricción que el campo tiende a resolver reabsorbiendo al grupo o expulsándolo.

Esa resistencia del campo no requiere intención maliciosa de parte del Damasén colectivo: es el resultado estructural de que la diferencia que el Peribea colectivo en retorno produce sea una diferencia que el campo, sin haber desarrollado la capacidad de recibirla, experimenta como perturbación a neutralizar. Lo que se pide al Damasén colectivo es lo mismo que se le pide al Damasén individual en el Capítulo 15: la disposición a desarrollar la capacidad de recibir la diferencia que el otro produce cuando recupera su eje propio, tratarla como información sobre el propio campo en lugar de como anomalía a corregir.⁸⁵

V.

El retorno colectivo no sigue una hoja de ruta única. Depende de las condiciones específicas de cada grupo, de la forma que haya tomado su adominio, de los vehículos del eje propio que hayan sobrevivido y del tipo de perturbación que abra la grieta. Pueden distinguirse, sin embargo, tres etapas generales.

La primera etapa es el reconocimiento: la condición propia se hace articulable como condición. No como vergüenza ni como acusación sino como descripción ontológica: el grupo puede nombrar que opera desde un eje que no es el suyo, que sus criterios de evaluación han sido formados en el campo del Damasén colectivo, que la autoinsuficiencia que siente no es un dato natural sino el resultado de un proceso. Ese reconocimiento no es inmediato: llega a través de la perturbación, del vocabulario que la hace legible, de las voces de los bordes que lo hacen articulable para el conjunto.

La segunda etapa es la revalorización de los bordes: los vehículos del eje propio que habían sido marginalizados o infravalorados dentro de la narrativa del adominio son reconocidos como reservas. Esa revalorización no es nostalgia: es la evaluación de recursos desde un eje que comienza a recuperar acceso a sí mismo. La tercera etapa es la producción desde el eje en proceso de recuperación: no la reproducción de lo que el eje era antes del adominio sino la creación de lo que el eje puede producir ahora, con los materiales del presente y la perspectiva que el eje propio habilita.⁸⁶

VI.

El retorno colectivo no termina con la recuperación del acceso al eje propio. Se completa —si es que puede completarse, porque el proceso es continuo— cuando el grupo puede ejercer desde ese eje una soberanía genuina: la capacidad de evaluar, decidir y producir desde una perspectiva propia sin que esta requiera el aislamiento del campo exterior.

Esa última condición es la que distingue el retorno del repliegue. El repliegue es la respuesta al adominio que busca la protección a través del aislamiento: si el campo del Damasén colectivo produce el adominio por inmersión, la respuesta sería reducir la inmersión. Esa respuesta tiene su lógica pero tiene también su trampa: el grupo que se aísla para proteger su eje propio puede conservar los vehículos del eje pero pierde la capacidad de producir desde ese eje en el campo ampliado. El retorno genuino no es el repliegue: es la capacidad de estar en el campo ampliado con eje propio, de producir diferencia en ese campo desde una perspectiva que es la del grupo y no el eco del campo del grupo dominante.

Eso es lo que el Capítulo 20 llama soberanía colectiva. Este volumen la presenta como una posibilidad cuyas condiciones el análisis permite reconocer, no como una meta ya alcanzada.

El retorno no es el regreso. No hay ningún lugar atrás al que volver. El retorno es el momento en que el grupo descubre que puede ir hacia adelante desde sí mismo. Que ese «desde» existía todavía. Que nunca dejó de existir del todo.

Notas

⁸² La distinción entre el retorno como restauración y el retorno como proceso creativo tiene consecuencias políticas directas. Los movimientos de recuperación cultural que se orientan hacia la restauración de un estado anterior tienden a producir dos tipos de problema: la idealización del pasado, que selecciona y fija un momento de la historia del grupo como el estado al que es necesario retornar, eliminando la complejidad y la conflictividad que ese momento también tenía; y el conflicto interno sobre cuál es ese momento, que fragmenta el movimiento en facciones que defienden versiones incompatibles del pasado ideal. El retorno como proceso creativo evita esos problemas al no fijarse en ningún estado anterior sino en la capacidad del eje propio de producir desde el presente.

⁸³ Las voces de los bordes como punto de partida del retorno colectivo tienen ejemplos históricos que merecen señalarse. Los movimientos de recuperación de lenguas indígenas en América Latina y en otros contextos poscoloniales comenzaron frecuentemente en comunidades rurales o en comunidades de la diáspora que habían mantenido la práctica viva cuando los centros urbanos y las instituciones la habían abandonado. La recuperación del galés en Gales, del irlandés en Irlanda, del hebreo como lengua hablada, del náhuatl en comunidades mexicanas: todos esos procesos tienen en común haber comenzado en los bordes del adominio, donde los vehículos del eje propio habían sobrevivido precisamente porque el campo dominante no había llegado con la misma intensidad.

⁸⁴ La circularidad entre vocabulario y vehículos que este capítulo describe no es exclusiva del retorno colectivo: es una propiedad general de los procesos de transformación de sistemas complejos. En teoría de sistemas, se conoce como el problema del «bootstrapping»: para iniciar el proceso de transformación necesitas recursos que el proceso de transformación produciría, pero esos recursos todavía no existen porque el proceso no ha comenzado. La solución en los sistemas complejos no es resolver la circularidad sino encontrar el punto de entrada que permite iniciar el



proceso con los recursos mínimos disponibles en los bordes: el punto donde la circularidad puede comenzar a girar.

⁸⁵ La condición que se pide al Damasén colectivo —desarrollar la capacidad de recibir la diferencia que el retorno del Peribea colectivo produce— tiene implicaciones institucionales y políticas concretas que el sistema de este volumen no puede desarrollar en detalle pero que merecen ser señaladas. En el contexto de las relaciones internacionales, requiere que los sistemas de evaluación y validación del conocimiento desarrollen criterios que no reproduzcan automáticamente la geometría del campo dominante. En el contexto de las relaciones culturales, requiere que los espacios de difusión cultural estén diseñados para recibir diferencia real y no solo variantes del campo que reconocen como cultura legítima. En el contexto de las relaciones económicas, requiere la revisión de los sistemas de medición del valor que han sido construidos desde las categorías del Damasén colectivo.

⁸⁶ Las tres etapas del retorno colectivo que este capítulo describe —reconocimiento, revalorización de los bordes, producción desde el eje en proceso de recuperación— no son necesariamente secuenciales: pueden ocurrir simultáneamente en distintas partes del grupo, pueden avanzar y retroceder según las condiciones del campo, pueden ser aceleradas por la perturbación o ralentizadas por la resistencia del Damasén colectivo. Lo que las tres tienen en común es que requieren el vocabulario que las hace articulables: no pueden ocurrir en silencio. El retorno colectivo es, en ese sentido preciso, siempre también una tarea de lenguaje.

Capítulo 20

El umbral

Soberanía colectiva y lo que queda abierto

«El umbral no es la meta.
Es el lugar desde el que
la meta puede verse.»
—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

Este es el capítulo más breve del volumen. No porque el objeto que examina sea menor —la soberanía colectiva es, en el sistema de Afrodita Areia, el horizonte hacia el que todo el trabajo previo apunta— sino porque su función no es desarrollar sino abrir. Las bases del desarrollo ya están establecidas: la singularidad, el adominio, el vínculo colapsado, el Aego colectivo, las condiciones del retorno. Lo que queda es el umbral: el punto desde el que la pregunta por la soberanía puede formularse con la precisión que el sistema ha construido para ella.

Un umbral no es una meta alcanzada. Es un lugar desde el que algo que antes no era visible se vuelve visible: no como certeza sino como posibilidad articulable. Llegar al umbral no significa haber llegado. Significa haber llegado al punto desde el que el camino puede verse.

II.

La soberanía, en el sentido ordinario del término, es la capacidad de un sujeto —individual o colectivo— de darse sus propias leyes. Esa capacidad ha

sido el objeto de la filosofía política desde Bodin hasta Rousseau, desde Kant hasta las teorías contemporáneas de la autodeterminación. El sistema de Afrodita Areia no entra en ese debate: no es una teoría política de la soberanía sino una ontología de la voluntad. Lo que Afrodita Areia puede decir sobre la soberanía es lo que le corresponde decir desde su territorio: las condiciones ontológicas bajo las que la soberanía, en cualquier sentido que el término tome, es posible.

Esas condiciones son precisamente las que el volumen ha examinado en su forma negativa: el Aego es la condición en que la soberanía —individual o colectiva— no es posible porque el eje desde el que se autodetermina la voluntad ha llegado a su borde. La soberanía genuina, en el sentido ontológico que le corresponde al sistema de Afrodita Areia, es la condición de una voluntad que tiene acceso a su eje propio y puede operar desde él en el campo, produciendo diferencia genuina en ese campo sin requerir ni el aislamiento ni la absorción del campo ajeno.⁸⁷

III.

La soberanía colectiva en ese sentido ontológico no es la independencia: un grupo puede ser políticamente dependiente y tener acceso pleno a su eje propio, y puede ser políticamente independiente y operar en régimen de Aego colectivo. La independencia política puede ser condición necesaria de la soberanía colectiva en ciertos contextos —cuando la dependencia política es el mecanismo a través del cual se instala el adominio colectivo—, pero no es condición suficiente y en algunos casos no es condición en absoluto.

Lo que la soberanía colectiva requiere, en el sentido ontológico, es lo que el Capítulo 19 describió como el resultado del retorno colectivo completado: la capacidad de estar en el campo ampliado con eje propio, de evaluar desde ese eje las relaciones con otros grupos y con el campo del Damasén colectivo, de producir desde ese eje conocimiento, cultura, formas de organización, criterios de valor que son genuinamente del grupo y no el eco del campo ajeno. Eso y no otra cosa es lo que el sistema de Afrodita Areia puede llamar soberanía colectiva.⁸⁸

IV.

El umbral de la soberanía deja abiertas tres cuestiones.

Quedan abiertos los casos concretos: Afrodita Areia trabaja con conceptos, no con ejemplos históricos particulares. Los conceptos son instrumentos: su valor se mide en la precisión con que iluminan los casos a los que se los aplica. Qué grupos específicos han llegado al Aego colectivo Damasén, cuáles al Peribea, cuáles están en proceso de retorno y cuáles en proceso de profundización del adominio: esas preguntas requieren el análisis histórico y empírico que el sistema de conceptos hace posible pero no sustituye.

Queda abierta también la pregunta por los umbrales intermedios: el sistema ha examinado los extremos —el régimen instalado, el retorno completo— y ha mencionado los bordes como el espacio donde el proceso comienza. Pero entre el borde y el retorno hay un territorio que este volumen no ha cartografiado en detalle: los pasos intermedios, las regresiones, los momentos en que el proceso avanza y los en que retrocede. Ese territorio merece examen propio.⁸⁹

Y queda abierta, finalmente, la pregunta que Afrodita Areia formuló sin poder responder del todo: la pregunta por la relación entre la soberanía colectiva y el ágape. El ágape colectivo —la capacidad de un grupo de amar a otro grupo como otro, como alteridad real, sin absorberlo ni colapsar en su campo— es, en el sistema de Afrodita Areia, la forma más alta de la soberanía colectiva. Y es también la más infrecuente. No porque los grupos no tengan la capacidad: sino porque la tienen solo cuando han llegado, los dos, al umbral desde el que el otro puede verse como otro.

Este volumen termina aquí. No porque las preguntas hayan sido respondidas. Sino porque el sistema ha llegado al punto desde el que las preguntas que quedan abiertas pueden formularse con precisión. Y eso es lo máximo que la filosofía puede hacer sin mentir.

— fin —

Notas

⁸⁷ La distinción entre la soberanía en el sentido político ordinario y la soberanía en el sentido ontológico que el sistema de Afrodita Areia puede reivindicar no implica que la filosofía política de la soberanía sea irrelevante para el análisis del Aego colectivo. Implica que el sistema de Afrodita Areia trabaja en un nivel de análisis que es previo al nivel político: las condiciones ontológicas bajo las que la soberanía política puede ser genuina y no una mascarada de soberanía que reproduce el eje del campo dominante con los instrumentos de la independencia formal. La soberanía ontológica es la condición de posibilidad de la soberanía política genuina.

⁸⁸ La formulación de la soberanía colectiva como «capacidad de estar en el campo ampliado con eje propio» tiene resonancias con lo que Frantz Fanon llamó la «nueva humanidad» al final de *Los condenados de la tierra*: no la recuperación de una pureza precolonial sino la construcción, desde el eje propio recuperado, de una forma de ser en el mundo que no esté determinada por la relación colonial. El sistema de este volumen no hace filosofía poscolonial, pero la estructura ontológica que describe es compatible con el proyecto que Fanon formuló en términos políticos e históricos: la soberanía no como restauración sino como creación.

⁸⁹ El territorio de los pasos intermedios entre el borde y el retorno completado es también el territorio de la mayor parte de la experiencia concreta del proceso: la mayoría de los individuos y de los grupos que se encuentran en proceso de retorno no están ni en el borde inicial ni en el retorno completado sino en alguno de los pasos intermedios, con todos los avances, las regresiones y los momentos de perplejidad que ese territorio produce. El examen detallado de ese territorio requiere un volumen propio que este sistema no ha escrito. Lo que sí ha escrito son los conceptos que ese examen necesitaría para poder hacerse.

Apéndice

El contrato fiscal

Una figura del Aego en el espacio público

«El contrato fiscal no dice
“dame lo tuyo”.

Dice: “lo tuyo ya es mío
y te doy a cambio

lo que yo decido que necesitas”»

—Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

Este apéndice examina una figura concreta del Aego en el espacio público: el contrato fiscal entre el Estado y el contribuyente, o más precisamente, la forma que ese contrato toma cuando el Estado ha llegado al régimen Damasén colectivo en su relación con los ciudadanos. La elección de este ejemplo no es azarosa: el contrato fiscal es uno de los pocos vínculos estructurales en que la asimetría del Aego está formalizada en el derecho, sostenida por instituciones, y experimentada cotidianamente por millones de personas que no tienen el vocabulario para nombrar lo que les ocurre.

El contrato fiscal ordinario, en su forma teórica, es un intercambio: el ciudadano cede al Estado una parte de su producción; el Estado provee a cambio los bienes públicos que el ciudadano no puede producir por sí solo. Ese intercambio puede ser más o menos justo, más o menos eficiente, más o menos legitimado por el consentimiento de los que participan en él. Pero mientras mantiene la estructura de un intercambio —cesión a cambio de contraprestación, con algún mecanismo por el que la contraprestación puede ser evaluada y reclamada—, el contrato fiscal es un vínculo que, por

asimétrico que sea, conserva la posibilidad del encuentro genuino entre dos partes con ejes propios.

El contrato fiscal en régimen Aego es otra cosa. No es la corrupción —la desviación privada de los recursos públicos hacia el beneficio particular— aunque puede coexistir con ella. Es algo más estructural: la condición en que el Estado ha llegado a ser la geometría del campo fiscal de modo que el contribuyente ya no puede distinguir entre lo que debe al Estado y lo que el Estado le debe, porque la asimetría se ha naturalizado como el orden correcto de las cosas.⁹⁰

II.

El contrato fiscal en régimen Aego tiene tres propiedades que lo distinguen del contrato fiscal ordinario y que son exactamente las tres propiedades del Damasén colectivo aplicadas a este campo específico.

La primera es la universalización implícita de los criterios de asignación. En el contrato fiscal ordinario, los criterios según los cuales el Estado decide cómo redistribuir los recursos que recauda son públicamente debatibles: pueden ser cuestionados, reformados, sustituidos por criterios distintos a través de los mecanismos de la democracia. En el contrato fiscal en régimen Aego, esos criterios han dejado de ser percibidos como criterios del Estado —es decir, como opciones elegidas entre otras opciones posibles— y han pasado a ser percibidos como la forma correcta de asignar recursos: la eficiencia, la productividad medida en los términos del campo dominante, la competitividad en el mercado global. El ciudadano que cuestiona esos criterios no está cuestionando una opción política: está, desde la perspectiva del régimen, cuestionando los fundamentos del orden económico racional.

La segunda propiedad es la asimilación de la resistencia fiscal. En el contrato ordinario, el ciudadano puede resistir: puede reclamar, litigar, organizarse políticamente para cambiar los términos del contrato. En el contrato fiscal en régimen Aego, esas formas de resistencia son gradualmente incorporadas al campo del Estado: el reclamo se convierte en trámite, el litigio en procedimiento administrativo, la organización política en grupo de interés

que el sistema puede manejar. La resistencia no es reprimida: es reencuadrada en los términos del campo y neutralizada a través de ese reencuadre.⁹¹

La tercera propiedad es la naturalización de la asimetría informativa. El Estado en régimen Aego tiene acceso a toda la información relevante sobre el contribuyente; el contribuyente tiene acceso a la información que el Estado decide proveerle sobre cómo usa sus recursos. Esa asimetría no se presenta como tal: se presenta como la consecuencia necesaria de la complejidad de la administración pública, que requiere manejo especializado de la información y no puede ser sometida a la evaluación de quienes no tienen esa especialidad. El ciudadano que reclama transparencia no está ejerciendo un derecho: está, desde la perspectiva del régimen, interfiriendo en procesos que requieren capacidad técnica que no posee.

III.

La fenomenología del contribuyente en el contrato fiscal en régimen Aego reproduce con notable precisión la fenomenología del Peribea individual que los Capítulos 9 y 10 describieron. El contribuyente opera en el campo fiscal del Estado con la misma disfasia volitiva que Peribea opera en el campo de Damasén: sus movimientos tienen la forma del campo —cumple, declara, paga, solicita— pero desde un eje que ya no evalúa si lo que el campo le pide corresponde a lo que el contrato debería garantizarle.

Las tres señales del adominio volitivo se reproducen en la escala fiscal. La extrañeza sin objeto: la sensación difusa de que algo no funciona en la relación entre lo que se cede y lo que se recibe, sin poder identificar exactamente dónde está la discordancia porque el campo no provee el vocabulario para articularla. La fatiga sin causa proporcional: el costo cognitivo y emocional de navegar un sistema fiscal diseñado para ser opaco, que se experimenta como la dificultad normal de las cosas complejas y no como la consecuencia de una asimetría deliberada. La perplejidad ante la propia preferencia: la incapacidad de articular cómo debería ser el contrato fiscal desde el propio eje, porque los marcos disponibles para evaluarlo han sido provistos por el campo del Estado.

Esa perplejidad tiene una consecuencia política directa: el contribuyente en régimen Aego no puede formular una demanda fiscal genuinamente propia. Puede demandar más eficiencia, menos corrupción, mejor calidad en los servicios públicos —todas demandas que el campo del Estado puede procesar sin transformar su geometría—. Pero no puede formular la demanda que transformaría el campo: la demanda de que los criterios de asignación sean otros, contruidos desde el eje de quienes producen los recursos que el contrato cede.⁹²

IV.

El apéndice puede examinar ahora la figura que da su nombre a esta sección: el contrato fiscal como contrato en el sentido preciso, y las condiciones bajo las que ese contrato puede recuperar las propiedades de un intercambio entre partes con ejes propios.

Un contrato genuino requiere tres condiciones que la tradición jurídica ha identificado con claridad: capacidad de las partes, objeto lícito, y consentimiento libre de vicios. Las tres condiciones se ven alteradas en el contrato fiscal en régimen Aego. La capacidad del contribuyente está viciada por la asimetría informativa: no puede evaluar los términos del contrato porque no tiene acceso a la información que esa evaluación requiere. El objeto del contrato ha sido redefinido unilateralmente por el Estado a través de la universalización implícita de sus criterios: el contribuyente cede sobre la base de criterios que no eligió y recibe sobre la base de prioridades que tampoco eligió. El consentimiento está viciado por el adominio: el contribuyente consiente desde un eje que ya no es el suyo.

La recuperación del contrato fiscal genuino requiere, en consecuencia, exactamente lo que el Capítulo 19 describió para el retorno colectivo: perturbación que abra la grieta en la narrativa del campo, vocabulario que haga articulable la condición del contribuyente como condición y no como el orden natural de las cosas, y la transformación simultánea del polo Damasén —el Estado— para que pueda recibir la diferencia que el contribuyente con eje propio producirá cuando recupere el acceso a él.⁹³

V.

El contrato fiscal en régimen Aego no es una anomalía histórica ni una condición exclusiva de ciertos sistemas políticos. Es la tendencia estructural de todo sistema fiscal que no incorpora mecanismos activos de perturbación del campo del Estado: mecanismos que produzcan diferencia en ese campo desde el eje de los contribuyentes y que no puedan ser reabsorbidos por la narrativa del campo sin transformarlo.

Esos mecanismos existen y han existido en distintas formas: la auditoría ciudadana de las cuentas públicas con acceso real a la información, los presupuestos participativos con poder de decisión vinculante, los sistemas de evaluación del gasto público contruidos desde los criterios de los que reciben los servicios y no solo de los que los administran. Ninguno de esos mecanismos es suficiente por sí solo: todos pueden ser reencuadrados y neutralizados si el campo del Estado ha llegado a un régimen suficientemente instalado. Lo que los hace funcionantes es la combinación de esos mecanismos con el vocabulario que hace visible la asimetría como asimetría y no como complejidad normal.

VI.

El contrato fiscal permite observar una figura concreta del argumento central del volumen. No es la de mayor alcance, pero sí una de las más accesibles: quienes participan en un sistema fiscal moderno conocen directamente esta relación. Los conceptos abstractos de Afrodita Areia permiten reconocer en una experiencia cotidiana —mirar la declaración de impuestos y sentir que algo en esa relación no es lo que debería ser— la extrañeza sin objeto, la fatiga sin causa proporcional y la perplejidad ante la propia preferencia fiscal.

El contribuyente en régimen Aego no sabe que puede reclamar otra cosa. Sabe que puede reclamar más eficiencia, menos corrupción, mejores

servicios. No sabe que puede reclamar otros criterios. Porque los criterios los llama «la economía».

Notas del apéndice

⁹⁰ La distinción entre corrupción y Aego fiscal que este apéndice establece es importante porque los discursos anticorrupción, por bien intencionados que sean, frecuentemente abordan el síntoma sin tocar la estructura. Un Estado que reduce su corrupción sin transformar la geometría del campo fiscal sigue siendo un Estado en régimen Damasén: ha mejorado su eficiencia pero no ha restaurado la capacidad del contribuyente de evaluar el contrato desde su propio eje. La transparencia sin soberanía del contribuyente es una mejora del campo del Estado, no una transformación de su régimen.

⁹¹ El proceso de reencuadre de la resistencia fiscal tiene una dinámica documentada en el análisis de las políticas públicas. Los movimientos de reforma fiscal que comienzan cuestionando los criterios de asignación del Estado tienden a terminar negociando parámetros dentro de esos criterios: cuánto se asigna a educación, cuánto a salud, cuánto a infraestructura, sin cuestionar que la medida del éxito de esas asignaciones sea la productividad económica medida en los términos del campo dominante. El campo ha absorbido la resistencia convirtiéndola en una discusión sobre prioridades dentro del mismo marco.

⁹² La incapacidad del contribuyente en régimen Aego de formular una demanda fiscal genuinamente propia tiene consecuencias sobre la teoría democrática que merecen señalarse. La democracia representativa supone que los ciudadanos pueden formular preferencias sobre el uso de los recursos públicos y que esas preferencias se agregan a través del voto. Si las preferencias han sido formadas en el campo del Estado —si el contribuyente evalúa el gasto público con los criterios del campo dominante—, entonces el voto agrega preferencias que ya llevan la impronta del régimen. La democracia formal puede funcionar perfectamente dentro del Aego colectivo fiscal: los votos se cuentan correctamente, pero lo que se cuenta ya ha sido formado en el campo.



⁹³ La aplicación de la estructura del retorno colectivo al contrato fiscal no implica que la recuperación del contrato fiscal genuino siga exactamente el mismo proceso que la recuperación del eje propio de un pueblo o una cultura. Las temporalidades son distintas, los vehículos son distintos, las formas de la perturbación productiva son distintas. Lo que el sistema de Afrodita Areia provee es el andamiaje conceptual que permite reconocer la estructura común de los dos procesos: en ambos casos, la recuperación requiere perturbación exterior, vocabulario que haga articulable la condición, y transformación del polo dominante. Los detalles concretos de cómo esas condiciones se producen en el campo fiscal específico son materia del análisis institucional y de la ciencia política.

Glosario

Términos técnicos de Afrodita Areia

Se indica entre paréntesis el volumen donde el término se introduce o desarrolla centralmente.

A

Adominio — Vol. III, Cap. 9

Condición en que la segunda mediación opera sin eje propio. No la ausencia del dominio sino su consecuencia extrema sobre el dominado: el punto donde ser dominado ha dejado de ser una relación y se ha convertido en una condición. El prefijo a- no indica privación total sino suspensión del polo propio. Siempre disfasia, nunca afasia. Fórmula: φ_2 opera sin eje propio.

Aego (el Ægo) — Vol. I, Apéndice A; Vol. III, Cap. 2

Estado de la voluntad en que la integral de los colapsos asumidos llega al borde donde su producto sobre el campo relacional es nulo. Fórmula: $\Phi_{\text{aego}} = \int \varphi(t) dt \times 0$. El Aego no es patología ni falla: es consecuencia ontológica interna del propio sistema de la voluntad. Tiene dos formas: Damasén (por saturación expresiva) y Peribea (por suspensión del eje propio).

Aego colectivo — Vol. III, Cap. 16

Condición en que la mascarada colectiva de un grupo ha llegado a su singularidad: la voluntad colectiva ya no produce diferencia genuina en el campo relacional. Tiene dos formas: Aego colectivo Damasén (saturación expresiva del grupo sobre el campo que otros habitan) y Aego colectivo Peribea (suspensión del eje propio del grupo por inmersión en el campo del grupo dominante).

Aego relacional — Vol. III, Cap. 7

Aplicación de la fórmula del Aego al vínculo en lugar de al sujeto. El vínculo colapsado como objeto de análisis autónomo: la integral sigue acumulándose (el tiempo pasa, la historia continúa) pero el producto sobre el campo relacional como espacio de diferencia es nulo.

Afasia volitiva — Vol. III, Cap. 3

Condición en que la segunda mediación no puede operar: bloqueo con señal. El sujeto quiere pero no puede. Distinguible de la disfasia volitiva porque produce una señal reconocible de impedimento. Véase también: disfasia volitiva.

Ágape — Vol. II, *passim*; Vol. III

En el Vol. II, Ágape nombra la potencia de la voluntad anterior a toda dirección: el fondo ontológico del que emergen las posiciones relacionales, sin identificarse con ninguna de ellas.

En el Vol. III, *ágape* aparece también en un sentido relacional, asociado al vínculo con la alteridad. La formulación del «ágape colectivo» —amar a otro grupo como otro, sin absorberlo ni reducirlo al propio campo— permite leer ese vínculo desde el reconocimiento de la simetría ontológica entre voluntades, sin convertir esa lectura en una definición exhaustiva del amor. Tampoco implica igualdad de poder, reciprocidad ni simetría efectiva del vínculo. El ágape puede coexistir con el Aego sin producir por sí solo un encuentro genuino.

Amnesia selectiva del eje propio — Vol. III, Cap. 18

Proceso por el que el Peribea colectivo pierde no solo el acceso al eje propio sino los vehículos a través de los cuales se transmite: lenguas, prácticas, rituales, sistemas de conocimiento situado. Distinto de la pérdida de acceso: la amnesia selectiva reduce la existencia del eje, no solo su accesibilidad.

Asimetría fundamental — Vol. III, Cap. 13

Las tres asimetrías específicas del vínculo colapsado entre Damasén y Peribea: asimetría de la sorpresa (unilateral), asimetría del aprendizaje (unidireccional), asimetría del costo (el vínculo fluido para uno tiene costo sostenido y creciente para el otro). Las tres son invisibles para ambas partes por razones distintas.

Autoinsuficiencia legitimada — Vol. III, Cap. 18

Rasgo del Peribea colectivo: la convicción acumulada durante generaciones de que las herramientas propias no funcionan y que la suficiencia viene siempre del campo del grupo dominante. Forma colectiva de la perplejidad ante la propia preferencia. No es falta de capacidad: es el resultado de que la capacidad propia haya sido sistemáticamente infravalorada frente a las soluciones del campo dominante.

C

Campo relacional — Vol. I, *passim*

El espacio generado por la interacción entre dos voluntades. No la suma de las dos voluntades sino el proceso que producen entre sí. En el vínculo colapsado: el campo ha tomado la geometría de uno de los dos ejes (Damasén) y ya no es el espacio de movimiento entre dos posiciones distintas.

Colapso asumido — Vol. I, *passim*

Acto por el que la voluntad renuncia temporalmente a una posición para permitir el avance del proceso de la propia constitución. Distinto del colapso no asumido (que produce fragmentación) y del colapso final (el Aego). La mascarada es el resultado acumulado de los colapsos asumidos.

D

Damasén (régimen) — Vol. III, Parte II

Régimen del Aego por saturación expresiva: la segunda mediación ha devenido condición del campo. El ego colapsa hacia afuera. Señal interna: ninguna. Señales externas: aislamiento por eco, paz mal leída como acuerdo genuino, incapacidad estructural de percibir la asimetría del campo que se experimenta como neutro. Véase: Pax-Damasén.

Disfasia volitiva — Vol. III, Caps. 3 y 10

Condición en que la segunda mediación opera sin eje propio. Distinta de la afasia volitiva (que produce señal) y de la saturación expresiva (que no produce señal interna de ningún tipo). La disfasia produce fluidez equívoca: el sujeto se mueve con facilidad pero desde el eje del campo del otro. Señales en los bordes: extrañeza sin objeto, fatiga sin causa proporcional, perplejidad ante la propia preferencia.

E

Ego (el ego) — Vol. I, *passim*

La voluntad en su forma constituida: la mascarada que la primera y la segunda mediación han construido en el tiempo. Fórmula: $\Phi = \int \varphi(t) dt$. Distinto del yo (la conciencia de sí) y del sí-mismo (el conjunto de la subjetividad). El ego es la forma que la voluntad ha tomado en el mundo, no toda la voluntad. En la formulación de la doble mediación, $(I(t))$ nombra la trayectoria egoica acumulada hasta (t) , que interviene como argumento de la operación; $(\text{operatorname{Ego}}(t))$ nombra el resultado de esa operación. Las expresiones no son intercambiables: $(I(t))$ aporta la trayectoria acumulada y $(\text{operatorname{Ego}}(t))$, la configuración resultante de la mediación en el momento considerado.

Encuentro (genuino) — Vol. III, Cap. 14

Evento ontológico en que dos alteridades reales se producen mutuamente diferencia, información y movimiento. Requiere dos ejes desde los que el movimiento parte. En el vínculo colapsado: imposible como encuentro genuino (aunque posible como interacción). La imposibilidad es específica de un régimen y no definitiva: tiene condiciones de transformación.

G

Gradiente volitivo — Vol. I, *passim*

El diferencial de intensidad entre dos voluntades que interactúan. En el vínculo ordinario: motor de la interacción, produce información mutua. En el vínculo colapsado: ha dejado de producir información porque Peribea ya no genera resistencia desde el eje propio.

H

Harmonía constitutiva — Vol. II, *passim*

Equilibrio entre dos voluntades que resulta de la interacción sostenida entre dos ejes propios. Tiene estructura interna: la tensión entre las diferencias es lo que la sostiene. Distinta de la Harmonía obstructiva.

Harmonía obstructiva — Vol. III, Cap. 12

Apariencia de Harmonía constitutiva sin su estructura interna. Equilibrio por defecto porque una voluntad ha dejado de generar tensión desde el eje propio. Tercera máscara del adominio. Obstruye la posibilidad de que el vínculo acceda a la complejidad que solo la alteridad real produce. Indistinguible de la Harmonía constitutiva desde afuera.

I

Identidad colectiva — Vol. III, Cap. 16

La mascarada de un grupo: la forma que el colectivo ha tomado en el mundo como resultado de los colapsos asumidos a escala grupal. Mascarada distribuida entre múltiples segundas mediaciones que operan en el mismo campo. Más resistente al cambio que la identidad individual porque no hay un solo eje que reorientar.

M

Mascarada — Vol. I, passim

La identidad en el sistema de Afrodita Areia: no el fingimiento sino la forma real que la voluntad ha tomado en el mundo. Segunda piel construida por la primera y la segunda mediación en el tiempo. Genuina aunque no sea toda la voluntad. Las tres máscaras del adominio (Cap. 12) son las formas que la mascarada del Aego Peribea produce hacia el exterior.

Primera mediación (Φ_1) — Vol. I, passim

La operación por la que la voluntad se traduce en impulso orientado hacia el mundo. Pre-reflexiva. Produce el movimiento antes de que la segunda mediación lo evalúe. En el Aego Damasén: ha devenido la geometría del campo. En el Aego Peribea: opera desde el eje del campo ajeno.

Productividad sin eje propio — Vol. III, Cap. 18

Primer rasgo del Peribea colectivo. El grupo produce, crea y trabaja con genuina intensidad pero orienta esa producción según los criterios del campo dominante, que han sido interiorizados tan completamente que ya no se distinguen de los propios.

P

Paradoja de la presencia — Vol. III, Cap. 14

La coexistencia en el vínculo colapsado de intensidad de presencia y ausencia de diferencia ontológica. Los dos están más presentes el uno para el otro que la mayoría de las voluntades que se encuentran, pero la presencia del uno ya no es la presencia de una alteridad: es la presencia del campo propio (Damasén) o del campo ajeno tomado como propio (Peribea).

Pax-Damasén — Vol. III, Cap. 7

Cuarta forma de paz (junto a agotamiento, equilibrio, reconocimiento). Propiedades: unilateralidad constitutiva, invisibilidad para quien la impone, estabilidad por ausencia del vector de ruptura. El otro no ha reconocido la paz: ha dejado de poder resistir porque el régimen ha erosionado su eje propio.

Peribea (régimen) — Vol. III, Parte III

Régimen del Aego por suspensión del eje propio: la segunda mediación opera sin eje propio (adominio). El ego colapsa hacia adentro. Señales solo en los bordes: extrañeza sin objeto, fatiga sin causa proporcional, perplejidad ante la propia preferencia. Antítesis de Afrodita: Peribea es posegoica y pasiva; Afrodita es preegoica y activa.

Perturbación productiva — Vol. III, Caps. 8 y 19

La única vulnerabilidad del régimen Aego: no puede generarla ninguna de las dos voluntades desde adentro del régimen. Debe llegar desde fuera. En el vínculo individual: una voluntad suficientemente constituida para no colapsar en la órbita del campo. En el colectivo: contacto con grupos que no tienen la forma del campo dominante, eventos que el campo no puede explicar en sus propios términos, voces de los bordes.

R

Retorno (individual) — Vol. III, Caps. 8 y 15

Proceso de recuperación del acceso al eje propio. No restauración de un estado anterior sino reorientación desde el eje que persiste en los bordes del adominio. Requiere: perturbación exterior, disponibilidad del vocabulario, tiempo y espacio para el proceso de reorientación, y transformación simultánea del polo Damasén.

Retorno colectivo — Vol. III, Cap. 19

Proceso de recuperación del acceso al eje propio de un grupo. Proceso creativo, no restauración. Tres etapas: reconocimiento, revalorización de los bordes, producción desde el eje en proceso de recuperación. Comienza siempre en los bordes del adominio. Requiere la transformación simultánea del Damasén colectivo para ser sostenible. Distinto del repliegue: el retorno genuino mantiene la capacidad de estar en el campo ampliado con eje propio.

S

Saturación expresiva — Vol. III, Cap. 2

Mecanismo del régimen Damasén: la segunda mediación ha devenido condición del campo. El sujeto no interviene activamente en el campo: el campo tiene su forma por la sola presencia del sujeto. Señal interna: ninguna. Distinguible de la afasia volitiva (que produce señal) y de la disfasia volitiva (que produce fluidez equívoca).

Segunda mediación (Φ_2) — Vol. I, *passim*

La operación por la que la voluntad evalúa, orienta y ajusta el impulso producido por la primera mediación. En el Aego Damasén: opera con transparencia total sobre el campo (que ya tiene su geometría). En el Aego

Peribea: opera desde el eje del campo ajeno. El eje de la segunda mediación es lo que el adominio suspende.

Singularidad volitiva — Vol. III, Caps. 1 y 2

El borde donde la integral de la voluntad llega al factor $\times 0$: $\Phi_{\text{aego}} = \int \varphi(t) dt \times 0$. La voluntad integra —sigue habiendo historia, proceso, acumulación— pero su producto sobre el campo relacional como espacio de diferencia es nulo. No es el fin de la voluntad sino el fin de su capacidad de producir diferencia desde el eje propio.

Soberanía colectiva — Vol. III, Cap. 20

En el sentido ontológico del sistema: la capacidad de un grupo de estar en el campo ampliado con eje propio, de evaluar, decidir y producir desde una perspectiva genuinamente propia. Distinta de la independencia política (que puede coexistir con el Aego colectivo) y del repliegue (que protege el eje a costa de perder la capacidad de producir diferencia en el campo ampliado). Horizonte hacia el que apunta el retorno colectivo.

V

Vínculo colapsado — Vol. III, Parte IV

El vínculo entre Damasén y Peribea en régimen instalado. Objeto de análisis autónomo: sus propiedades no son la suma de las condiciones individuales. Tres asimetrías: de la sorpresa, del aprendizaje, del costo. Se sostiene solo porque el régimen ha eliminado las condiciones desde las que la voluntad de transformarlo podría generarse. Vulnerabilidad: el contacto con lo que viene de fuera del vínculo.

Vínculo que se sostiene solo — Vol. III, Cap. 15

Propiedad del vínculo colapsado: no requiere que nadie lo sostenga activamente porque su geometría ha eliminado las fuerzas que podrían desequilibrarlo. Tres razones de la persistencia: la geometría del campo ha eliminado las condiciones desde las que la voluntad de salir podría



generarse; la historia acumulada ejerce gravedad real; la narrativa de legitimación no tiene elementos que la desmientan desde adentro.



AFRODITA AREIA

Damasén



¿Qué ocurre cuando la autodeterminación causal alcanza su límite? Este volumen desarrolla la singularidad del Aego a través de Damasén y Peribea: el colapso hacia afuera, que convierte al sujeto en campo para los demás, y el colapso hacia adentro, que mantiene la operación mientras pierde el eje propio. Desde el vínculo entre dos personas hasta la escala colectiva, examina cómo se sostiene una relación cuando han desaparecido las condiciones para transformarla y qué hace posible el retorno.



AFRODITA AREIA • III