



Ignacio Lewkowicz

Pensar sin Estado

La subjetividad en la era
de la fluidez

Espacios del Saber
(Últimos títulos publicados)

Ignacio Lewkowicz

20. S. Žižek, *El espinoso sujeto*
21. A. Minc, *www.capitalismo.net*
22. A. Giunta, *Vanguardia, internacionalismo y política*
23. J. Derrida, *Estados de ánimo del psicoanálisis*
24. J. Tono Martínez (comp.), *Observatorio siglo XXI Reflexiones sobre arte, cultura y tecnología*
25. E. Grüner, *El fin de las pequeñas historias*
26. P. Virilio, *El procedimiento silencio*
27. M. Onfray, *Cinismos*
28. A. Finkielkraut, *Una voz viene de la otra orilla*
29. S. Žižek, *Las metástasis del goce*
30. I. Lewkowicz, *Sucesos argentinos*
31. R. Forster, *Crítica y sospecha*
32. D. Oubiña, *J. L. Godard: El pensamiento del cine*
33. F. Monjeau, *La invención musical*
34. P. Virno, *El recuerdo del presente*
35. A. Negri y otros, *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*
36. M. Jay, *Campos de fuerza*
37. S. Amin, *Más allá del capitalismo senil*
38. P. Virno, *Palabras con palabras*
39. A. Negri, *Job: la fuerza del esclavo*
40. I. Lewkowicz, *Pensar sin Estado*
41. M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*
42. S. Žižek, *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*
43. M. Plotkin y F. Neiburg, *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*
44. P. Ricoeur, *Sobre la traducción*
45. E. Grüner, *La Cosa política o el acecho de lo Real*
46. S. Žižek, *El títere y el enano*
47. E. Carrió y D. Maffia (comps.), *Búsquedas de sentido para una nueva política*
48. P. Furbank, *Placeres mundanos*
49. D. Weschler e Y. Aznar (comps.), *La memoria compartida. España y Argentina en la construcción de un imaginario cultural*
L. Arfuch (comp.), *Poéticas del espacio*
E. Giannetti, *¿Vicios privados, virtudes públicas?*

Pensar sin Estado

*La subjetividad
en la era de la fluidez*

306.2	Lewkowicz, Ignacio
CDD	Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez.- 1ª ed. 2ª reimp.- Buenos Aires : Paidós, 2006. 256 p. ; 21x13 cm.- (Espacios del saber) ISBN 950-12-6540-4 1. Ciencias sociales. Sociología política

1ª edición, 2004

1ª reimpresión, 2004

2ª reimpresión, 2006

cultura Libre

© 2004 de todas las ediciones en castellano
Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, 1065 Buenos Aires-Argentina
e-mail: literaria@editorialpaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS,
Santiago del Estero 338, Lanús, en enero de 2006
Tirada: 1000 ejemplares

ISBN 950-12-6540-4

Prólogo: Pensar en tiempos de contingencia. La subjetividad en la fluidez.....	9
---	---

PRIMERA PARTE

DESTITUCIÓN Y AGOTAMIENTO: PENSAR SIN ESTADO

1. Del ciudadano al consumidor. La migración del soberano	19
2. Institución sin nación.....	41
3. Una imagen de nuestra violencia: el discurso del ajuste sin discurso	53
4. Exclusión, explotación, expulsión	69

SEGUNDA PARTE

DESPUÉS DEL ENCIERRO: LA EXPULSIÓN

5. La locura entloquecida	91
<i>Anexo.</i> La institución psicoanalítica ante el desquicio de la locura	113
6. Los prisioneros de la expulsión: de la normalización al depósito	125

Anexo. Humanidad en el depósito 139

TERCERA PARTE

DESPUÉS DEL DESFONDAMIENTO: DECLARACIÓN DE NAUFRAGIO

7. Catástrofe: experiencia de una nominación	149
8. Instituciones perplejas	167
9. De la soberanía de la ley a la actividad configurante ..	187

CUARTA PARTE

DISPERSIÓN Y CONTINGENCIA: EL PENSAMIENTO EN LA FLUIDEZ

10. A la sombra de yo	207
11. La existencia de nosotros	219
12. Desembocadura: el pensamiento sin conciencia	233
Notas	249
Obras mencionadas	251

Prólogo

Pensar en tiempos de contingencia. La subjetividad en la fluidez

Diciembre de 2001 liquida nuestra posmodernidad. Puede parecer una afirmación desmesurada, pues el cambio en las realidades sociales desde 2001, a decir verdad, es ínfimo. Ínfimo, es cierto; pero no irrelevante: el cambio induce una alteración en los modos de pensar. Una vez alterados los modos de pensar, el cambio de realidad deviene drástico.

En algún momento supimos que la mentada modernidad sólo terminaría cuando concluyera su posmodernidad. Comprendo tardíamente que la polémica modernidad-posmodernidad estaba estructurada por el Estado como figura institucional, social, política que configuraba el pensamiento. La querrela modernidad-posmodernidad se agota cuando el Estado ya no provee supuestos para la subjetividad y el pensamiento. Pues en retrospectiva, modernidad-posmodernidad era pensamiento instituido estatal *versus* pensamiento crítico antiestatal. En algún momento intuimos que Diciembre de 2001 era nuestro Mayo del '68. Comprendo ahora que precisamente nuestro Diciembre cierra el ciclo antiestatal de nuestro Mayo: en Mayo del '68 surgen la subjetividad y el pensamiento antiestatales, luego llamados posmodernidad; en Diciembre surge el pensamiento postestatal. El desfondamiento nos sitúa en los umbrales de una fluidez que liquida nuestra posmodernidad y su modernidad.

Una imagen puede sintetizar Diciembre de 2001: una gigantesca multitud coreando por todos lados *que se vayan todos*. La frase es sencilla, pero ninguna consigna tan multiplicada se deja leer en un solo sentido. Forzando mucho la cosa –pero cómo no hacerlo– se puede decir que la alteración esencial es la dislocación que le impone al pensamiento haber gritado colectivamente –y seguir haciéndolo– *que se vayan todos*. No es sólo que se vayan ellos; todos es más amplio que ellos. Ningún término de la pantalla anterior pasa a la siguiente –*que se vayan todos, que no quede ni uno solo*–. Por eso Diciembre de 2001 es un umbral. La consigna se lleva cada vez más cosas. El vórtice lo arrastra también a uno –que no quede ni uno solo–; ¿por qué no iba a contarse uno entre todos? Es cierto que el agotamiento del Estado-nación viene de antes. Pero la declaración subjetiva de la consigna configura ese desfondamiento de otro modo. *Que se vayan todos* abre a la posibilidad, y luego a la necesidad, de pensar sin Estado.

Pensar sin Estado es una contingencia del pensamiento –y no del Estado–; nombra una condición de época como configuración posible de los mecanismos de pensamiento. *Pensar sin Estado* no refiere tanto a la cesación objetiva del Estado como al agotamiento de la subjetividad y el pensamiento estatales. Por eso podemos poner en duda que haya desaparecido el Estado; podemos verificar enormes organizaciones técnicas, militares, administrativas con un vasto poder de influencia. Pero influencia no es soberanía; y la subjetividad estatal no arraigaba en la mera existencia del Estado sino en su soberanía. El Estado ya no es un supuesto –y esto tanto para el pensamiento estatal oficial como para el pensamiento crítico antiestatal–. Incluso para el pensamiento que ahora piensa que el Estado es necesario, suponerlo resulta letal. El Estado no es una condición dada; si se necesitara contar con Estado no bastaría con suponerlo, más bien habría que inventarlo.

Tras el desfondamiento varía la condición del Estado. Ya no constituye el fondo fundante de las experiencias sino una sucesión contingente de procesos de configuración y disper-

sión. El Estado configura en la superficie de las situaciones y no predetermina desde el fondo. El Estado es un término importante entre otros términos de las situaciones, pero no es la condición fundante del pensamiento. El Estado no desaparece como cosa; se agota la capacidad que esa cosa tenía para instituir subjetividad y organizar pensamiento.

El pensamiento italiano, el pensamiento francés no gozan de los privilegios de los que gozan sólo por disponer de un buen aparato publicitario o un afinado sistema académico o un mercado consolidado o una masa crítica de talento. Diego Sztulwark observó que los intelectuales franceses e italianos ejercen el hábito soberano de considerar sus coyunturas como grandes temas de pensamiento. Cada coyuntura así tomada resulta objeto de múltiples análisis, que le proporcionan densidad y realidad de pensamiento. Constituyen también ocasiones para forjar de nuevo los modos de pensar. Nada limita los temas a tratar o formular –por insignificante que pueda ser la coyuntura–. Las coyunturas así tomadas adquieren valor universal en un sentido muy preciso: forjan el universo según esa coyuntura. Entre nosotros, 2001 abre una posibilidad semejante.

Entre nosotros, la cultura de los años del agotamiento estuvo poblada de mesas redondas: *fin de siglo, crisis política, malestar institucional, cambio del paradigma*. La correlación no es estricta, pero sugiere que paralelamente al desfondamiento de la clase política y de las disciplinas sociales, las mesas redondas intentaban sin claridad armar espacios de pensamiento. Como cualquier intento de pensar, la probabilidad de que una mesa redonda resulte superflua es muy elevada. Pero cuando acontece, organiza una modalidad de pensamiento y agrupamiento afín con la contingencia. La participación en una mesa redonda equidista de la lectura de una conferencia y la intervención en una asamblea. Dista de la asamblea porque la mesa redonda dispone oradores y receptores; la palabra circula, pero afectada de restricciones. Dista también de la conferencia que pone a consideración del público una idea ya elaborada. La mesa redonda depende esencialmente de la

contingencia del encuentro; no trabaja con palabras previamente preparadas: trabaja con las ideas que pasan por ahí. La intervención, desgrabada y corregida, es un texto de la situación. No es una cosa previa, corregida por la consideración de otros; es una cosa ulterior, originada a partir del encuentro.

Los artículos o capítulos de este libro proceden de distintas mesas redondas, que tuvieron lugar en los últimos diez años, desde el sintomático establecimiento de la nueva Constitución Argentina en 1994. Esta compilación de intervenciones expone el recorrido de pensamiento que va del agotamiento de la condición estatal para el pensamiento estructural al umbral del pensamiento en la fluidez. Los núcleos que aparecen en los distintos textos están tomados como cambios, mutaciones, alteraciones y emergencias que afectan la constitución posible de los procesos de pensamiento.*

El recorrido intenta pensar una crisis desde el interior de su proceso. Los artículos o capítulos no son los distintos momentos de un mismo pensamiento sino puntos de un recorrido que hace entrar en crisis el pensamiento que lo impulsa. *Modernidad tardía, agotamiento, destitución, catástrofe, desfondamiento, crisis, fluidez* no son solamente categorías que califican una alteración que se agudiza, sino nombres de la alteración

* Personalmente, este recorrido tuvo una serie de mojonos. *La historia desquiciada*, elaborado con el grupo Oxímoron, Buenos Aires, 1993, tomaba el agotamiento del Estado-nación como condición del fin de la problemática racionalista de la historia; *¿Se acabó la infancia?*, con Cristina Corea, tomaba el agotamiento del Estado-nación como condición de la destitución de las instituciones productoras de infancia; *La historia sin objeto*, con Marcelo Campagno, tomaba el agotamiento del Estado-nación como condición de disolución del objeto unificado de la historiografía y la emergencia de la problemática de las situaciones; *Del fragmento a la situación*, Altamira, 2003, con Mariana Cantarelli y grupo Doce, tomaba el agotamiento del Estado-nación como condición de posibilidad de una subjetividad situacional. *Sucesos Argentinos*, Paidós, 2002, veía en la experiencia del desfondamiento el último paso del agotamiento del Estado-nación según la experiencia de Diciembre de 2001. A su vez, el presente volumen también puede valer como recorrido preparatorio de un texto más formalizado –actualmente en proceso– sobre *la era de la fluidez*.

de una máquina de pensar que entra progresivamente en ocaso, extenuación, disolución, alteración. La secuencia de artículos testimonia cómo el intento de captar el progresivo agotamiento de esta lógica social extenuó el modo de pensar que intentaba captarlo.

La secuencia comienza con la pregunta –habitual en la historia de la subjetividad– por la historicidad de los modos de pensar. El historiador se pregunta cómo se puede tratar históricamente la correlación entre el cambio social y las formas de pensarlo. A poco de andar, el cambio somete al historiador a su propia historicidad; su figura se desdibuja –se amplía el campo de que se vayan todos–. La figura que resulta no es muy clara, tal vez porque no *resulta* ninguna; según las circunstancias se componen distintas configuraciones.

El recorrido intenta comprender de qué modos nuestros hábitos de pensamiento –esquemas lógicos, intuiciones topológicas, certezas subjetivas, atribuciones de pensamiento y sentido, tipos de sujeto supuestos– resultaban de los modos estatales de producción de realidad. Intenta comprender a la vez cómo nuestra intimidad pensante actualmente se desconfigura de modos inesperados y se configura de modo eminentemente contingente.

La secuencia va del agotamiento del Estado a la alteración de las formas de subjetividad; de ahí a las formas de pensamiento y de ahí a la contingencia del sujeto de pensamiento –y a la condición superflua sin pensamiento–. Tal vez el comienzo resulte excesivamente simple o banal; tal vez el final resulte excesivamente complicado o sofisticado. No pude evitarlo. Las formas de decir forman parte de un recorrido real y no resultan de una elección de estilo.

Al transcribir la experiencia de la mesa redonda intento conservar un modo de trabajo sin escrúpulos bibliográficos. En los encuentros, la remisión de las ideas circulantes a su supuesta procedencia textual opaca las potencias de la situación. Jorge Rulli observó que en las conversaciones con intelectuales, las discusiones reales actuales se convierten en ecos asordados de discusiones que acontecieron con valor de verdad

en otras circunstancias. Para conservar en lo posible el tono de los encuentros y para no fatigar al lector con llamadas y referencias, hemos preferido desplazar al final del libro una lista de las obras mencionadas, como así también las notas explicativas que contextualizan someramente algunos episodios aludidos en el texto. Por su parte, el estilo de las intervenciones intenta imitar los giros de las voces que incitan el pensamiento del que escucha: Borges, Castillo, Dolina.

Hace ya varios años Diego Zerba vaticinó que nuestra época no padecería carencia sino exceso de saber. Más tarde, Cristina Corea comprendió que el saber era consustancial con la carencia; el exceso lo convierte en *información*. La carencia ordenaba; el exceso desordena. La información fluye a velocidad real. En la información está todo dicho; todo y lo contrario de todo. No hay nada que agregar: es preciso configurar. La figura de pensamiento intrínseca a la información ya no es de autor; pensar es configurar los pensamientos que pasan por un punto. Sabemos cómo citar una autoría, pero no una configuración.

Nada de lo que yo tengo; nada de lo que soy; ni nada de lo que pienso es mío. Seguramente nada de lo que aquí se dice es realmente nuevo. Pero en fluidez, sobre el valor mercantil de lo nuevo prima el hacerse valer de lo actual. Por eso los capítulos de este libro, al modo de la mesa redonda, intentan pensar por composición con los lenguajes de la situación, con los nombres de los encuentros, con los enunciados y las palabras que ya se habían puesto a circular. Esas palabras y enunciados son nombres y categorías de la situación. No son directamente *sentido común* pero pueden entrar en la producción de sentido en común, si los pensamos conjuntamente. En esta línea, los conceptos y categorías de distintas filosofías o teorías no están tomados como elementos claros y distintos de sistemas de pensamiento sino, según una indicación de José L. Romero, como formas bastardas, fondo oscuro de flujos que pasan por el lugar, magma del pensamiento de la situación. El resto son referencias privadas, sustraídas a lo común, identidades.

Diciembre de 2001 es un nuevo comienzo. Argentina es un hervidero, un pensamiento en ciernes, focos dispersos de actividad configurante. Somos muchos los que estamos trabajando. El movimiento colectivo se realiza en malentendidos, cruces, choques, encuentros. Ningún centro configura todo; todos los centros configuran algo. El pensamiento de cada centro está influido (la palabra es justa) por los oleajes de los otros. No se sabe de dónde vienen, no hay corpus ni plano de la situación. Circulan, fluyen, *vienen*: nos encontramos con ellos. Cada uno diseña su universo; no es afán despectivo: es la forma que adopta el movimiento colectivo de pensamiento sin centro. Estamos siempre recomenzando. No nos une una corriente de opinión o de teoría sino un apremio en el movimiento de pensamiento actual, una corriente de problemas que podemos llamar, para simplificar, siglo XXI.

Las ideas están en movimiento; se dispersan, se pliegan, se cohesionan, se configuran, se vuelven a dispersar. Las ideas encuentran diversos modos de trabajar. Entre nosotros, encuentran un modo de cohesión que es un modo de producción. Hace tiempo integro y coordino grupos en los que el mismo campo de ideas está en proceso de trabajo. Ese trabajo en proceso constituye el fondo de ideas sobre el que opera este libro. Reconocer las circunstancias precisas de procedencia de cada una no sólo es imposible; ante todo es ridículo: no operan por procedencia.

Los que habitan ese fondo, se reconocerán y lo reconocerán fácilmente. Para tener una imagen genérica y precisa de la composición y la dinámica de ese fondo de ideas del que pasa a formar parte este volumen –así como de las personas que lo nutrimos y nos nutrimos en él– no imagino otra vía que visitar la página en que existe ese fondo: www.estudiokwz.com.ar. Se podrá ver que desde hace más de cinco años el grupo *Viernes* trabaja sobre las orientaciones del pensamiento contemporáneo; hace poco menos, el grupo *Doce* trabaja sobre las alteraciones de la subjetividad contemporánea; desde hace dos años el grupo *Cuatro* trabaja sobre las formas de pensamiento en la

fluidez. Recuerdo ahora algunas procedencias más precisas. La idea de *actividad configurante*, que originariamente había desarrollado Ricardo Gaspari, se sometió durante dos años a la actividad configurante del grupo *Cuatro*. La intuición de la fluidez como *relación contingente entre dos puntos*, postulada por Ernesto Kreplak en sucesivas reuniones del grupo *Sábado*, fue también procesada en el taller sobre *Lacan y la contingencia*. La noción de *umbral* procede de sucesivos diálogos con Diego Sztulwark. El diálogo en el Estudio LWZ con Mariana Cantarelli y Cristina Corea se encarga de configurar permanentemente el fondo de ideas según las contingencias

En este texto parece que transita sin control una ambigua persona llamada *nosotros*. Nunca es claro a quién refiere. Pero no sólo no es claro para usted; tampoco para mí –o para nosotros–. Como comprendió Diego Tatián para la idea de comunidad, *nosotros no es un lugar al que se pertenece; es un espacio al que se ingresa para construirlo*. En ese espacio no se sabe si nosotros somos los occidentales, los contemporáneos, los que hemos sido griegos demasiados siglos, los que venimos del marxismo, los que transitamos la larga agonía de la argentina peronista, los rioplatenses, los historiadores, los judíos, los que acabamos de romper el jarrón. Quizá nosotros no sea un conjunto de personas sino una configuración subjetiva de los pensamientos en una circunstancia. Imagino que nosotros es la forma de conjugar las acciones de ese fondo de ideas. Pero no es todo, pues *nosotros* también designa el conjunto de los reunidos en el entorno de una mesa redonda y a través de este volumen.

I.L.

Ushuaia, 21 de enero de 2004

Primera parte
Destitución y agotamiento:
pensar sin Estado

1. *Del ciudadano al consumidor*

*La migración del soberano**

Algo esencial está cambiando esencialmente. Eso es claro. Sin embargo, no es tan claro qué está cambiando. Y en qué planos transcurre el cambio. Y con qué estrategias de pensamiento podemos situar los cambios, aunque más no fuera para formular los problemas.

Seguramente no estamos lejos de los núcleos problemáticos si nos abocamos a dos transformaciones paralelas, y hasta consustanciales: la conversión de los Estados-nación en técnico-administrativos; la conversión simultánea de los ciudadanos en consumidores. O tal vez no la *conversión* sino la *emergencia* de la figura del consumidor como nuevo término fundante de nuestro oscuro contrato social, si queremos conservar la agradable fórmula.

En nuestras circunstancias varía esencialmente el estatuto de la ley. Uno de los movimientos de esa variación en curso se llama *La ley, entre la verdad y la ficción*. Intentamos sondear el fondo histórico social de esta figura inestable.

Para anclar la conjetura en una situación concreta, volvamos la mirada a la reciente Asamblea Constituyente,¹ que nos ha entregado un flamante texto constitucional. Pero antes de

* Intervención en la Fundación Catalina, San Martín de los Andes, el 9 de septiembre de 1994, durante el Encuentro Interdisciplinario “El padre, el silencio, la ley”, en el panel “La ley entre la verdad y la ficción”.

adentrarnos en el texto, detengámonos unos minutos en el contexto que rodeó el magno evento.

I

Algún observador podrá recordar que hace relativamente poco tiempo hubo una Convención Constituyente. Se la puede definir como eso que transcurrió entre el Mundial de los Estados Unidos y el atentado a la AMIA.² Eso que pasó por detrás es el establecimiento de una nueva Constitución. Y si realmente *es* eso que ocurrió ahí atrás no es porque ocultos poderes intentaron ocultar el hecho; más bien se veía que los poderes en danza se esforzaban en darle entidad pública a su encuentro. Pero no lo lograron: su Constituyente tuvo muy poca repercusión, un eco muy tibio; sólo fue un lejano rumor. Al pueblo, cuyos destinos aparentemente estaban en juego, no parecía jugarle realmente nada.

La Constituyente no armó el revuelo que se podría esperar. Eso puede indicar tanto un defecto de la Constituyente como un defecto de la esperanza que esperaba revuelo. ¿Qué es lo que se esperaba? ¿Y por qué se esperaba eso? ¿Y por qué no ocurrió lo esperado?

Se esperaba el acontecimiento más decisivo, encendido y polémico de la vida de un pueblo. Eso es la Constitución. O eso es lo que la Constitución supone de sí misma. Porque eso es lo esperable sólo en una coyuntura, en una situación histórica. Y en una situación histórica estructurada por la serie de supuestos que transforman en natural una institución, una significación o una ficción –como ustedes prefieran– que llamamos *Estado-nación*. En esta línea de los supuestos del Estado-nación, la Asamblea Constituyente sólo puede ser el acontecimiento fundamental de constitución, consumación y coronación de un pueblo-nación en un Estado que lo represente. Tiene que ser el episodio más glorioso, o más nefasto, o más algo –pero nunca el más intrascendente–, el momento absoluto de consumación de la realidad histórica de un pueblo, que pasa de su ser en potencia a su ser en acto.

En rigor, parecía que más que la consumación de un pueblo en un Estado que lo representa, era el acto de autoinversión de un Estado por fuera de un pueblo al que representar. El silencio colectivo que rodeaba la ruidosa Convención así lo sugiere. No asistimos entonces a la consumación sino a la desrealización, la volatilización de la sustancia *pueblo* en el fundamento supuesto del Estado representativo.

Inmediatamente apareció una serie de interpretaciones que intentaron postular la naturaleza ocasional, patológica, coyunturalmente desviada respecto de la buena norma, de este desfasaje atestiguable por cualquier par de ojos. Para estas coartadas, el desacople era un error, que no hallaba fundamento alguno en la historicidad actual de los lazos sociales.

Aparecieron por ejemplo interpretaciones que sostenían que la gente no sabía qué se votaba en las elecciones de constituyentes. Quisiera hacer dos observaciones al respecto.

La primera es que en esta coartada aparece sintomáticamente algo de lo que se quiere no ver con ella. En la fórmula según la cual *la gente no supo lo que se votaba*, desapareció el *pueblo* y fue sustituido por la *gente*. Se podrá alegar que son formas de decir. Pero en tal caso, todo son formas de decir. La sustancia de la decisión no es el *pueblo* sino la *gente*. Habrá que irse anoticiando de esta evidencia que hace ya tiempo que no vemos.

El segundo detalle es más serio. ¿Cómo que la gente no sabía qué se votaba? El desconocimiento no hace razón suficiente. Metodológicamente, habrá que suponer que se trataba de otro saber que el esperado, pero eso no es ignorancia. Asumamos que la gente –digamos, *nosotros*– sabía perfectamente. Pero lo que sabía perfectamente no era lo que *supuestamente* se votaba, sino que sabía –con un saber donde los argumentos huelgan– lo que *efectivamente* se estaba votando. Lo que no sabía era precisamente lo que ya no es saber pertinente sino retórica de coleccionista. No sabía que ese hecho era el acontecimiento fundamental en su historia. Y si despreciaba de hecho ese acontecimiento, su supuesto acontecimiento fundamental, entonces ya no era su acontecimiento

fundamental sino el ocurrir de otra cosa. En definitiva, sabía perfectamente qué se votaba, y lo sabía al desconocer radicalmente el sistema de coartadas en función de las cuales había que votar. Sabía el sentido del voto efectivo al ignorar activamente el significado jurídico: el significado jurídico no es el sentido situacional de aquel acto, sino lo contrario.

También hubo una interpretación más *progresista*. El pueblo no prestaba su atención a la Constituyente porque de hecho la clase política ya no representa a nadie. No se trataba de una Constituyente en regla sino de un acuerdo espurio de cúpulas. Así, la Constituyente perdía toda su realidad. Pero esta interpretación pasa por alto el hecho de que un acuerdo de cúpulas es cualquier cosa menos una entidad carente de realidad. Hoy, un acuerdo de cúpulas tiene valor de Constituyente. Eso es lo que vale la pena pensar, prescindiendo de los valores con que el progresismo se apresura a juzgar. No estamos ante una inadecuación respecto de la norma, sino ante la institución de su propia norma. La propia norma de esa cúpula, la propia norma de ese Estado sin pueblo al que representar. Para esta interpretación, la definición ideal es la verdad, y el acuerdo de cúpulas es una ficción.

Cuando empezamos a percibir este desacople, la Constituyente todavía era una propuesta y una elección. Lo que entonces nos sorprendía era una declaración unánime: la parte dogmática de la Constitución no iba a ser tocada; sólo se iba a modificar la parte instrumental. Esto había que entenderlo de algún modo sensato. Una interpretación tradicional sostiene que la parte dogmática es la esencial, y que la instrumental es puramente instrumental: no tiene otra positividad que realizar lo que la esencia dogmática establece. Así, la modificación era superficial en la medida en que lo único que variaba era la regla operatoria. A no ser que —y ésta era nuestra interpretación— no se tocara nada de la parte dogmática porque no se puede borrar el vacío. Si se insiste tanto en la parte instrumental es porque ya dejó de serlo para investirse como efectivamente dogmática. Y ésta es la mutación fuerte e imperceptible a la vez de nuestro estado de cosas.

La sustancia del Estado ya no es el dogma en función del cual se establecen las declaraciones, los derechos y las garantías de los habitantes y ciudadanos de la nación. La regla fundamental del Estado es, ahora, su autorreproducción, su regla operatoria, su práctica de renovación codificada, su puro funcionar. La legitimación ya no procede de los arcanos de la representación, sino del propio ejercicio de la periodicidad práctica de su renovación. Si ésta es la actual parte dogmática, ya tendríamos bastante.

Sin embargo, resultó que también en lo que se llamaba la parte dogmática hubo modificaciones. Quisiera llamar la atención sobre un artículo de la Constitución actual que no causó el menor revuelo. El artículo 42, que aparece en la sección de nuevos derechos y garantías.

Los consumidores y usuarios de bienes y servicios tienen derecho, en la relación de consumo, a la protección de su salud, seguridad e intereses económicos; a una información adecuada y veraz; a la libertad de elección y a condiciones de trato equitativo y digno.

Las autoridades proveerán a la protección de esos derechos, a la educación para el consumo, a la defensa de la competencia contra toda forma de distorsión de los mercados, al control de los monopolios naturales y legales, al de la calidad y eficiencia de los servicios públicos, y a la constitución de asociaciones de consumidores y de usuarios.

La legislación establecerá procedimientos eficaces para la prevención y solución de conflictos, y los marcos regulatorios de los servicios públicos de competencia nacional, previendo la necesaria participación de las asociaciones de consumidores y usuarios y de las provincias interesadas en los organismos de control.

Primera *gran* sorpresa. Ya hay una figura de rango constitucional —antes inexistente— que es la del consumidor. En el fundamento de nuestro contrato no hay sólo ciudadanos; también hay consumidores. El consumidor es también una sustancia primera, de rango constitucional. No se dice que todos los habitantes gozan de estos derechos y garantías. Tampoco se dice que los habitantes o ciudadanos son consumidores. Escuetamente se enuncia que estos derechos son de los consumidores. ¿Se trata de un estatuto de privilegio? ¿Se

trata de un subconjunto del conjunto de los ciudadanos de la nación? ¿Un subconjunto del conjunto de los habitantes? Nada se aclara al respecto. Quizá se trate de la nueva definición del ciudadano, o del habitante, o del soporte subjetivo pertinente para el funcionamiento del Estado que ya prescindiera de la nación para legitimarse en su propia regla operativa. Lo cierto es que el consumidor está ahí, sin lugar claro, demasiado presente.

Si bien en la Constitución esta aparición es una nimiedad –sólo un artículo, aparentemente nada malévolos–, cualitativamente revela una mutación decisiva. Es una aparición: pasaje repentino del no ser constitucional al ser constitucional. Y la aparición de un soporte subjetivo para el Estado, que aparece en competencia con el viejo pueblo compuesto de ciudadanos. La mirada historiadora está condicionada para percibir en estos pequeños detalles olvidados la condición para grandes mutaciones, largo tiempo imperceptibles. El ciudadano ya no dispone del monopolio de los derechos, ya no es el fundamento homogéneo de nuestro ser en común.

En un pequeño ensayo, “El pudor de la historia”, Borges compara los acontecimientos periodísticos con los acontecimientos históricos.

Han abundado las jornadas históricas y una de las tareas de los gobiernos [...] ha sido fabricarlas o simularlas, con acopio de previa propaganda y de persistente publicidad. Tales jornadas [...] tienen menos relación con la historia que con el periodismo; yo he sospechado que la historia, la verdadera historia, es más pudorosa y que sus fechas esenciales pueden ser, asimismo, durante largo tiempo, secretas.

Me atrevería a postular que la reelección del presidente es periodísticamente decisiva, pero que la sigilosa bienvenida del consumidor tiene los rasgos de pudor y de evidencia imperceptible propios de estas fechas esenciales y secretas de la historia. *El unicornio, en razón misma de lo anómalo que es, ha de pasar inadvertido. Los ojos ven lo que están habituados a ver.*

El único soporte subjetivo del Estado ya no es el ciudadano. Aparece el consumidor, y llegó para quedarse –quizá porque ya estaba, aunque sin rango constitucional–. Lo más notable es que no es notable. Es un buen artículo. Me pone contento como consumidor.

A las interpretaciones ahistóricas que sostienen que la gente no sabe lo que se vota, o que la clase política no representa –perdiendo así la Constituyente su realidad en ambos casos–, quisiéramos oponerle una interpretación histórica según la cual la Constituyente tiene realidad. Y tiene más que realidad: es real respecto de una ficción que se nos está agotando. *Esta Constituyente indica el trastocamiento general de la figura del soberano, del legislador. Estamos ante el agotamiento práctico de un modelo de lazo social.*

El consumidor aparece en un momento en la Constitución, pero no tiene lugar en el sistema lógico de la Constitución. ¿Es un cuerpo extraño? ¿Un suplemento? ¿Un sustituto? Será preciso insistir en la indeterminación abierta por esta ambigüedad. ¿El consumidor es también un integrante del *pueblo*? ¿Es el átomo de la gente? ¿La gente figura en la Constitución? ¿Coexisten en armonía o en tensión la gente y el pueblo? ¿Hay dos países heterólogos en el mismo territorio textual? Parece que no importa la Constitución lógica. Importa que funcione. El devenir producirá las formas efectivas.

II

¿Quién legisla en los sistemas sociales? El soberano. El soberano es el legítimo legislador, es la fuente de toda ley y de la legitimidad de toda ley. Ahora, ¿quién es el soberano? Depende del tipo de lazo social con el que tengamos que tratar. Los vínculos entre los miembros de una sociedad históricamente varían disolviendo cualquier continuidad que se quiera postular como sustancial. Hace un tiempo ya se suele hablar en nuestro campo de *ficciones*. No es un progreso epis-

temológico; es un síntoma social. En las ciencias sociales actuales se suele llamar *ficciones* a estas grandes entidades discursivas que organizan y dan consistencia al lazo social. Entonces, el medio en que transcurre la experiencia está hecho de ficciones. Pero no todo es lo mismo. Como confundimos profesionalmente lo real con lo simbólico y lo imaginario, preferimos llamar *verdaderas* en situación a las ficciones activas y *ficticias* en situación a las ficciones agotadas. Todo se juega en la temporalización interna de estas ficciones –y no en su supuesta adecuación o desacople con una realidad verdadera y considerada en sí–. Es lo que podríamos llamar carácter trágico de las ficciones y sus lazos sociales. No *son* ni verdaderas ni falsas, sino que *funcionan* como verdaderas o falsas. Y lo único que se sabe de lo activo es que en algún punto se agota. Lo único que se sabe de las ficciones verdaderas es que alguna vez se llamarán falsas de toda falsehood –sin saber cómo ni cuándo–.

Fernando Ulloa decía que una ficción es buena cuando opera en el régimen de la conjetura. La conjetura es la nobleza de la ficción cuando no es ficticia, cuando sin desconocer los hechos va más allá de ellos para llegar al punto en que es posible resignificarlos –o resingularizarlos–. En cambio, una ficción agotada ya es la vileza de la mentira, del desconocimiento deliberado: construcción fetichista sobre hechos cercenados que oculta a sabiendas su carácter ficticio.

Entonces, todo se juega en la victoria precaria de una ficción. Esto puede ser pura distinción conceptual, y hasta doctrinaria. Y lo sería si no se inscribiera en ningún campo práctico. Prefiero creer que arraiga en un campo operativo, y que el arraigo es fuerte. Más que fuerte, quiere ser el corazón del argumento. Porque en ausencia de sustancia capaz de hacer un pueblo de un pueblo, la única consistencia es discursiva. Y precisamente las ficciones son esta consistencia discursiva de un lazo precario, instituido, que sin embargo se habita como verdadero y hasta espontáneamente como sustancial cuando todavía no ha mostrado su hilacha –o, si prefieren, su real o su imposible–.

En este marco, la Constituyente es el acto de institución de una ley en el cual se desinvierte una ficción. La ficción del Estado-nación queda desinvertida en tanto que verdadera –o activa–, y se presenta como ficción agotada o falsa. Ese carácter agotado de la ficción nacional aflora en los enunciados que ya consideramos: la gente no sabe lo que se vota; la clase política nada representa.

Pero ahí está presentado como pura negatividad. ¿Y la positividad cuál es? ¿Qué es lo que sustituye al Estado-nación? Aquí es donde más quisiera cuidarme de la tentación de hablar de más. Si ya es una extralimitación de la posición tradicional del historiador andar haciendo diagnósticos del presente, lo sería aún más andar haciendo conjeturas alrededor del futuro. Se lo puede anticipar, pero ya no como historiador; uno tendría que situarse en el límite de la tendencia y leer desde allí, como si desde el futuro narrara históricamente algo que hoy está por ocurrir y aún es incertidumbre. Lo dejo ahí porque me resulta más productivo señalar el punto que hoy causa malestar. Y esta causa me parece que es la desinvertidura práctica del carácter verdadero de una ficción y la investidura de otra cosa que aún no es discernible y que entonces nos hace percibir el vaciamiento del carácter nacional del Estado como pura pérdida –y no como mutación en acto–.

III

El Estado representa el lazo social. ¿Desde dónde se instituye el lazo? Desde algún discurso. Ese discurso monta a la vez la ficción del lazo y la de la representación del lazo en el Estado. Un mismo gesto instaura el lazo y la instancia que lo representa. Aquí conviene partir de un hecho: en el fondo de lo social sólo hay inconsistencia. Hobbes lo planteaba como guerra de todos contra todos: la inconsistencia de la guerra es el punto de partida. Rousseau lo planteaba como el aislamiento feliz del buen salvaje, que la pasa muy bien pero no

arma lazo social. Por guerra o autosatisfacción, el lazo vendría en un segundo momento. Si en principio no suponemos ningún lazo sustancial que genere consistencia, entonces ¿qué es lo que hace que un conjunto de hombres sea un pueblo, sobre todo si no hay hombres fuera de sociedad? No podemos poner ni los miembros antes que la sociedad, ni la sociedad antes que sus miembros. El discurso instituye a la vez el conjunto y sus elementos. El conjunto es el lazo social. Los elementos son los individuos, pero no tal como son en general sino tal como son instituidos por ese lazo y para ese lazo. Son los soportes subjetivos de y para ese lazo que a la vez se representa en el Estado.

Retomemos sin mayor precisión historiográfica la secuencia escolar francesa: Ilustración, Revolución, Imperio, Santa Alianza. No importa que sea imprecisa, importa que así ha funcionado en nuestra comprensión. En el Antiguo Régimen —la tradición llama así al modo estatal previo a la Revolución Francesa—, ¿qué es lo que hacía que un pueblo fuera un pueblo y ese pueblo? La figura del monarca. El reino era su propiedad y los individuos estaban relacionados entre sí por la mediación del rey. El soberano —el monarca— es el lazo. El conjunto de los vinculados por el lazo no tienen ningún vínculo autónomo entre sí, sino mediado por la figura del monarca. El pueblo está definido como conjunto de los súbditos de ese monarca. El monarca funda su pueblo; el pueblo no le preexiste: es pueblo de tal rey.* La Revolución Francesa inte-

* Esta característica del lazo se reveló clara y dramáticamente en el Río de la Plata a los revolucionarios de 1810. En su comprensión de la situación, suponían que había vínculos entre las distintas regiones sometidas a Fernando. Caído el rey, el gobierno revolucionario podría heredar la consistencia de los territorios del Virreinato del Río de la Plata. Como Buenos Aires era la capital del virreinato, caído el virrey, Buenos Aires tenía que ser la capital del territorio liberado. Pero inmediatamente se reveló el carácter irreal de esta suposición. Caído el rey, las distintas intendencias no tenían ningún vínculo entre sí, precisamente por haber caído la figura que las vinculaba. Tuvieron que hacer la experiencia dolorosa de la ausencia de un lazo sustancial en estos territorios, pasible de ser heredado y gobernado con otros fines y según una nueva legitimidad.

rumpe este régimen. Instauro un principio totalmente distinto. Ya la soberanía no reside en el monarca sino que procede de la Revolución, que se legitima prácticamente a sí misma en función del postulado de los filósofos según el cual *la soberanía emana del pueblo*.

El efecto de esta lectura práctica revolucionaria es la hipótesis más bella: *el axioma de la soberanía popular*. Un axioma, una consigna que originó en estos dos siglos una multitud de efectos dislocadores de la consistencia estática del mundo, una multitud de creaciones políticas populares —y que me gustaría que siguiera vigente, vale decir, dando vida, engendrando *nuevos actos*—. Sin embargo, esta hipótesis, por hermosa que sea, no deja de ser una ficción.

El problema estalla casi inmediatamente. Una vez suprimido el monarca (*el ciudadano Luis Capeto, de profesión último rey de Francia*, como explicó Enrique Marí), ¿qué es lo que hace que un *pueblo* sea un pueblo? Pues la Revolución se había desarrollado en nombre de un pueblo universal, un pueblo que borrosamente coincidía con la humanidad en su conjunto.

Ese discurso establece un lazo basado en la soberanía del pueblo, y un soporte subjetivo para ese lazo que es el hombre concebido como ciudadano. Sin embargo, define —o asume— este lazo y su soporte subjetivo como universal. No hay *un* pueblo, sino una humanidad. Se puede comprender la tentativa napoleónica de conquista general de Europa —por fuera de sus aspectos caricaturizados por psiquiatras y cineastas— como intento de universalización del lazo revolucionario, universalización efectiva del *pueblo universal* que en París había derogado la división instituida por la usurpación monárquica. Es la universalización europea de la hipótesis o consigna de la soberanía popular. El intento napoleónico se interrumpe por la reacción, la Santa Alianza: el proyecto de universalización queda ahí coartado en sus fines. Afirmada ya la hipótesis de que la soberanía emana del pueblo, el pueblo no es universal.

Entonces estalla el problema. ¿Qué es lo que hace que un pueblo sea *un* pueblo —un pueblo francés, uno italiano,

etcétera—? ¿Qué es lo que hace que distintos elementos constituyan una nación? Ya no puede ser el universal *ser hombre* ni el particular efectivo *estar sometido a tal monarca*. Irrumpen los problemas básicos que aquejaron sistemáticamente a la sociología, y no a la historia: ¿cuál es la naturaleza del lazo social? ¿Qué es lo que hace vínculo para que se constituya una sociedad? No puede ser la comunidad de lengua, ni de religión, ni de raza, porque siempre nos encontramos con el mismo problema: dos pueblos nacionales distintos que comparten un rasgo; un pueblo nación que alberga dos de estos rasgos.

La respuesta es obvia y sorprendente. Lo que desde las prácticas de los Estados nacionales se instituye como soporte del lazo social que habría de dar fundamento a esos Estados, lo que hace que un pueblo sea un pueblo nación constituido es un intangible: su historia. A partir de ahí, la hegemonía secular de la historia como aparato ideológico de Estado. De ahí que la sociología no hallara el soporte sustancial del lazo social: era instituido. De ahí también que la historia no lo buscara: lo producía. Pero se despreocupó de la naturaleza del lazo sólo en la medida en que lo producía. Las historias del siglo XIX fueron masivamente historias nacionales, historias que producían la sustancia nacional. Lo más activo de esta definición histórica del lazo radica en que ningún rasgo constituía identidad. Más bien, todos los rasgos entran *—a su turno—* en la composición de esa identidad mayor, más abierta, más simbólica, menos despótica. La historia se constituye entonces en el discurso hegemónico de los Estados nacionales porque hace el ser nacional.

El soporte subjetivo de este tipo de lazo es el ciudadano. Se lo puede definir como sujeto de la conciencia: de la conciencia política, de la conciencia moral, de la conciencia jurídica, en definitiva, sujeto de la conciencia nacional. El ciudadano es el sujeto instituido por las prácticas propias de los Estados nacionales: escolares, electorales, de comunicación. Desde estas prácticas se constituye el elemento que constituye el lazo. El ciudadano, entonces, se establece como el soporte subjetivo de los Estados nacionales. El Estado se apoya sobre la na-

ción que se apoya sobre los ciudadanos. Pero todo esto se instituye —muy evidentemente en nuestra Argentina de la generación del '80 al Centenario— desde el Estado. Se trata de operaciones ideológicas, que instituyen ficciones verdaderas —verdaderas hasta que se agotan, hasta que el proceso práctico las desintegra—.

IV

El proceso práctico hoy está liquidando el arraigo del Estado en la nación. El Estado actual ya no se define prácticamente como nacional sino como técnico-administrativo, o técnico-burocrático. La legitimación hoy no proviene de su anclaje en la historia nacional sino de su eficacia en el momento en que efectivamente opera. Los Estados nacionales ya no pueden funcionar como marco natural o apropiado para el desenvolvimiento del capitalismo. Porque una nación era en principio la coincidencia de una identidad social más o menos laxa con una realidad de mercado interno, nacional. El mercado ya desbordó totalmente las fronteras nacionales. Se constituyen macroestados (Mercosur, NAFTA, CEE) en los que las decisiones económicas van mucho más allá de las naciones. La interioridad nacional ya no es el marco propio de la operación del capital. Su Estado-nación ya tiende a ser, bajo la supuesta sustancialidad de las fronteras nacionales, un obstáculo para la reproducción ampliada del capital.

Una prueba indirecta de este proceso es la actualidad del discurso histórico. La historia estuvo secularmente orientada a producir la sustancia nacional. Sin embargo, desde hace unos quince o veinte años, enuncia sistemáticamente que los Estados nacionales son invenciones y no sustancias. Y no sólo en estas comarcas. Notoriamente, el abandono del carácter sustancial de las naciones ocurre más o menos simultáneamente en todas las naciones. Las historias nacionales, que habían producido la sustancia nacional, hoy operan activamente en la liquidación del supuesto carácter

sustancial. Cuando se puede percibir el carácter inventado o instituido de lo que se vivía como natural, es que eso se está agotando, es que el proceso práctico mismo hace aparecer las condiciones que lo vuelven retroactivamente inteligible como instituido. Desde la interioridad activa de la ficción es imposible percibirlo como artefacto inventado.

Un paralelo puede aclarar un poco las cosas. En el siglo IV a.C. se agota la vitalidad de esa invención griega que es la *polis*, algo que no tenemos mejor modo de traducir que como *ciudad-estado*. Entonces, aparecen dos tendencias simultáneas. Ser ciudadano de la polis era ser *polítés*. Diógenes el Cínico, filósofo del siglo IV a.C., contestaba con un chiste cuando le preguntaban de qué polis era. *Soy cosmopolítés*, cosmopolita, ciudadano del cosmos, un oxímoron que indica que el proceso práctico ya había liquidado a la polis como ficción natural de la vida común y había hecho nacer otras prácticas. Es interesante ver que en la filosofía moral, que también nace en ese siglo en Grecia, se presentan dos tendencias contrapuestas pero complementarias. Arruinada la consistencia del marco particular de cada *polis*, por un lado se presenta una tendencia a la universalización del fenómeno hombre, tal como se lee en la broma de Diógenes. Por otro, una tendencia al individualismo exacerbado, ligado tanto al ideal hedonista como al ideal estoico. Desaparecida la instancia intermedia, que es la *polis*, se dan dos reacciones que se complementan, incluso en cada individuo. Un tendencia a la universalización, una tendencia a la individuación. El átomo y el todo; el individuo y el universo cara a cara, sin mediaciones.

Hoy, el ciudadano comienza a debilitarse como soporte subjetivo de los Estados actuales. Porque el ciudadano es ciudadano de una nación. Podemos percibir un proceso *formalmente* semejante al del siglo IV a.C. Así como entonces la *polis*, así hoy se desdibujan las naciones. El proceso práctico, por un lado, produce estos grandes Estados cuya única legitimidad¹ consiste en funcionar correctamente, en garantizar la eficacia según las operaciones que momentáneamente asume como tareas. Ya no representa a los ciudadanos y sus dere-

chos. Pasa a ser eficaz cuando satisface los requerimientos coyunturales de otra figura subjetiva, que es la que hace poco tiempo tiene *carta de ciudadanía* en nuestra Constitución. El Estado técnico-administrativo se apoya sobre el consumidor. Nuevamente, las tendencias complementarias a la universalización y al individualismo. El ciudadano cosmopolita ya es ciudadano sólo en una humorada, el consumidor realiza mejor el ajuste entre universal e individual.

La figura del consumidor como soporte subjetivo del Estado irónicamente refuta la hipótesis marxista de la determinación en *última* instancia por lo económico. Estamos ante la determinación en *primera* instancia por lo económico. La regulación operativa eficaz es la gestión económica que satisface los requerimientos instantáneos del consumidor –y no de todos los hombres–. De otro modo, si el consumidor no estuviera ya de hecho instalado en nosotros, difícil hubiera sido que la *estabilidad* fuera el mito fundante de nuestro ser en común durante seis largos años –y el proceso sigue vigente–. Porque es preciso recordar que el cambio apresurado de gobierno se dio en una coyuntura de *estallido social*.³ El estallido se originó en un proceso económico que violentamente dejó fuera del circuito a millones de ciudadanos. La estabilidad es consigna absoluta del Estado técnico, que no gestiona las demandas de todos los hombres sino los encargos de su soporte subjetivo: los consumidores.

Asistimos a una mutación del estatuto práctico del concepto de hombre –ahora determinado como consumidor–, una mutación del estatuto práctico del lazo social y del Estado. Habitamos también un trastocamiento general del concepto práctico de representación. ¿A qué llamamos concepto práctico? En nuestra perspectiva, una idea no es lo que significa en los libros sino en la red de prácticas en que se inscribe. ¿Qué es el hombre? Uno no podría dar una definición como historiador. Más pertinente es ver qué instituye una sociedad como su concepto de hombre. Cuáles son las prácticas a partir de las cuales se constituyen y significan los que para tales prácticas valen como hombres. Todo se juega en el

registro de las prácticas. No todos los biológicamente *homo sapiens* son socialmente hombres. El mayor grado de coincidencia conjuntista entre la especie biológica y la definición cultural del concepto de hombre es la definición moderna –que sin embargo excluía, por ejemplo, a niños y locos–. Hoy, todo parece conducir a una decisión práctica del hombre como consumidor. El resto de la especie biológica no queda albergado en la definición de hombre, queda fuera de las murallas, fuera de la humanidad.

Varía el concepto práctico del lazo. La relación social ya no se establece entre ciudadanos que comparten una historia, sino entre consumidores que intercambian productos. Lo que Marx denunciaba que operaba en la profundidad secreta de la sociedad burguesa, se confiesa hoy visiblemente en la superficie. Y parece no haber otra dimensión que la superficie. La representación estatal ya no es la representación sustancial sino la de una configuración instantánea del mapa de los encargos de los consumidores. La encuesta es el discurso, el discurso es el lazo social; y la encuesta es el reino de lo instantáneo. Incluso, según Adelina Dalessio, imagen estatal neoliberal de nuestros días neoliberales, *la elección es la encuesta de la encuesta*.

V

La mutación general –social y subjetiva– no podría dejar de ocasionar un trastorno muy grande en la configuración del mapa discursivo de la situación. El mentado *ajuste* no es sólo económico, sino también discursivo. El desplazamiento de la determinación económica, desde la secreta última instancia hacia la confesa y hasta obscena primera instancia, es correlativo de la caída del discurso histórico como hegemónico en el tratamiento de las realidades y de la emergencia victoriosa de una sociología degradada –hoy ya sociometría o encuestaología– como discurso dominante. (Ése es un buen sentido para el machacón fin de la historia: fin de la hegemonía de la

categoría *historia* como fundación de la racionalidad de los procesos.)

Las consecuencias no son lo que se dice un paraíso. Pero eso no las invalida como consecuencias vislumbrables, o posibles. Los pobres son extranjeros en este mundo de cosmopolitas. Y ser extranjero del mundo es caer fuera de la humanidad. Los no-consumidores pierden la condición humana. Estamos aprendiendo a sufrirlo y percibirlo. Quizá sea prudente leer en esta línea las dificultades con que tropieza el psicoanálisis en estas patologías del consumidor: anorexias, bulimias, adicciones. Otra consecuencia. La caída de los Estados-nación, la universalización abstracta de los mercados, induce un repliegue de las identidades sociales en guetos definidos por un rasgo: lógica de guerra entre guetos. Los poseedores del rasgo están en guerra virtual o efectiva con los que no lo poseen, sin un tercero que arbitre o componga el trabajo de las fuerzas antagónicas.

La descripción de las consecuencias puede aterrarnos con su infierno conjetural. La presencia del mal, desde el punto de vista historiográfico, explica bastante poco, y acarrea consecuencias negativas. La versión conspirativa, por un lado, olvida que todas las épocas son duras –y que éste es un dato de nuestra condición–. Pero también bloquea la percepción y la lectura activa de lo emergente. *En ciertas cosas, el diablo siempre es neutral*. Sin embargo, la forma espontánea de percibir esta transformación tiene la manera de la pérdida. La distancia historiográfica permite pensar que estamos viviendo el agotamiento de una ficción y la presentación sin claridad discursiva de otro orden de ficciones: el Estado técnico-administrativo y su soporte subjetivo consumidor. En este sentido se entiende la *pérdida* de resonancia popular –o mejor, la ausencia de la supuesta resonancia– de la reforma de la Constitución. Esa Constituyente es el acta de defunción del Estado-nación y la partida de nacimiento del Estado técnico-administrativo propio de nuestra modernidad tardía –o de nuestra post-hiperinflación, post-estallido social, último avatar de la capacidad del Estado argentino de incluir a todos los habitantes como ciudadanos de nuestra nación–.

El agotamiento de una ficción viene con su cortejo de desencantados y cínicos, en el sentido menos griego de la palabra. Habitamos esas consecuencias subjetivas. El agotamiento desaloja las certezas colectivas en las que hasta ahora, mal que mal, habíamos podido descansar. Los consultorios de analistas y demás asesores del alma están llenos de las consecuencias de estos procesos. La figura del consumidor sustituye a la del ciudadano. La ley fundamentada en un pueblo de ciudadanos soberanos ya es ficticia. Emerge una ley fundada en otra ficción naciente pero oscura, que retroactivamente vuelve ficticia la legitimidad nacional de la legalidad constitucional. En el agotamiento ficticio de la verdad del ciudadano, el consumidor aparece como nueva fuente de razón y justicia.

¿Adónde conduce esto? ¿Cuál es la tendencia? La pregunta es pertinente; lo que no es pertinente es el discurso que se dispone a responder. Porque ya no se podría conservar la posición de historiador y vaticinar un destino para los procesos. ¿Desde dónde se puede responder la pregunta? Pues desde un discurso que esté autorizado por sus propios procedimientos a prolongar las tendencias e investigar las configuraciones que pueden producirse en el límite de tal tendencia. Como futurólogo, entonces, se puede conjeturar una configuración posible. Pero no como historiador: allí, la única respuesta decente es *depende*; y ni siquiera a sabiendas del tipo de factores del que depende. Se responde con una indeterminación bien verdadera —que pese a su aspecto no es una evasiva sino un llamado, una provocación—. Depende de lo que hagamos prácticamente los contemporáneos, en la medida en que no hay ningún futuro escrito en ningún cielo secreto. Depende de nuestro hacer, sin un sentido determinado de antemano, pero que no es un libre hacer incondicionado. Depende de lo que se haga con las condiciones. Porque son condiciones y no determinaciones. Resulta imposible no tomarlas en cuenta. Pero resulta cobarde asumirlas como determinaciones. En definitiva: *depende*.

Pero como es cortés responder las preguntas que se plantean, nos es lícito el juego ligero de la conjetura —siempre que

se lo lea como un juego ligero—. Ligero pero serio, como cuando se jugaba en serio, es decir, de niño. Veamos. Las tendencias se dibujan en el papel. Un atalaya imaginario, un otero. Desde ahí espiamos un futuro potencial. Nos agrada imaginarnos que las tendencias desmedidas tienen freno en alguna sustancia humana que impide las consecuencias más desagradables. Nuestro sustancialismo se calma suponiendo que los expulsados en algún momento van a poner un límite eficaz. Nos resulta imposible imaginar la posible realidad de estas tendencias consumadas. Pero sigamos jugando. Supongamos que ninguna sustancia pone freno: sólo las acciones colectivas desvían, trazan nuevos recorridos. Para este humanismo un antídoto profesional, en la remota historia romana. Acotando el período al máximo, entre los siglos III a.C. y II d.C., tenemos que vérnoslas con cinco siglos de esclavismo. Pues bien, no podemos contar más que tres revueltas esclavas de alguna envergadura —y ninguna orientada a una anacrónica supresión de la esclavitud—. Tambalea nuestra suposición de que hay límites naturales. De persistir, uno puede entrar ya derrotado en la lógica de la derrota, de la piedad, de la victimización.

La soberanía no emana ya del pueblo sino de la gente. La gente ya no son los ciudadanos sino los consumidores. Si el consumidor se inviste como soberano, la ley será la ley de consumo. Tanto como decir que la ley de la oferta y la demanda pasará de fantasmagoría categorial de una disciplina a legislación explícita de la nueva ficción. Suena a parodia, pero no es lo esencial. Suena a parodia para nuestros supuestos de un humanismo sustancial. Los consumidores se definen como imágenes: ontología popular de mercado. Ser es ser una imagen, un sentido ya saturado. Ser, entonces, es ser signo. El que no es signo no es. Qué es el que no es signo. Feimann advirtió que la divisoria pasa entre famosos e ignotos. El signo, según planteó Ulloa, es arrogante: se dispone a ser visto por todos y no mira a nadie. Del otro lado —de la pantalla, se entiende, que ya funciona como muralla—, los que no son signo, los humillados, los avergonzados, que se esconden

para ver, pero que no pueden ser vistos –una mirada los atraviesa sin verlos, los anula–. Los que no son signos, entonces, son insignificantes. Y lo son en un doble sentido. Por un lado porque su ser está vaciado de significación. Por otro, porque si el otro es ya de por sí signo, el insignificante no tiene el lugar que la tradición dialéctica le atribuía al siervo en el comercio del reconocimiento mutuo: no tiene que significar al arrogante, al famoso, que se significa solo. No es significativo para otro significativo: uno es signo; el otro, resto.*

Ante tal visión, conviene dejar al futurólogo entretenido con sus tendencias, y regresar a la posición propia del historiador. Repasemos lo que ya tenemos. En estas condiciones, es decir, hoy –que es el lugar perpetuo en que ocurren las cosas– disponemos de estos términos. Una Constituyente sin repercusión que liquida nuestro maltrecho Estado-nación. Un nuevo habitante de la parte dogmática de la nueva Constitución: el consumidor, primera irrupción del nuevo soporte subjetivo. Un malestar que traduce el agotamiento histórico de lo que aprendimos a imaginar como sustancial. Una ficción que se nos agota ante los ojos, una ley todavía sin legitimidad y un espacio vacante para un nuevo principio soberano. Si no recaemos en el tiempo homogéneo supuesto por las tendencias, veremos que habitamos un tiempo de incertidumbre –en el

* El refugio-obstáculo humanista obstaculiza el pensamiento de la situación actual. Nietzsche decía que el amo que se representa el esclavo es sólo la imagen del esclavo victorioso. La figura del resentimiento determina que, como en la dialéctica del señor y el siervo, el señor resulte siervo de su siervo. Pero esta dialéctica poco sabe de los esclavos reales, de los esclavos antiguos. Aristóteles, en un soplo, suprime todas las dudas: *el señor es señor de su esclavo, pero no depende de él. El esclavo no sólo es esclavo de su señor, sino que enteramente depende de él* (Pol, 1254a). El imaginario del siglo IV a.C. no requería igualdad alguna ni mutuo reconocimiento. La exclusión del esclavo era radical. A comienzos del siglo XIX, nadie quedaba fuera, aunque los lugares fueran distintos. Quedamos mal acostumbrados: queremos suponer que en adelante para todos habrá lugar. ¿Cómo será la situación a comienzos del siglo XXI? La tendencia sugiere que se interrumpe la dialéctica del mutuo reconocimiento. Más no puedo imaginar. Por suerte.

conjunto de las condiciones agotadas no está dado lo que viene a sustituirlas–; un tiempo abierto entonces de creación –estos momentos de agotamiento son los momentos privilegiados de institución práctica de nuevas ficciones–. Un tiempo, en definitiva, de silencio –de oclusión o de epifanía, ya veremos–. Lo único que sabemos del futuro es que diferirá del presente.

2. *Institución sin nación**

I

En medio del torrente insensato de palabras superfluas, de pronto una nominación hace fortuna. Si bien es probable, no es seguro que se deba sólo a un malentendido. Pues puede darse el caso –en otros tiempos, menos infrecuente– de que unas palabras nominen algo decisivo de nuestra experiencia. Así, en nuestros días, el *malestar institucional* –o su variante enfática: *violencia institucional*– se ha instalado entre nosotros. Y al instalarse no sólo ha proporcionado una ocasión de reunión. También nos ha puesto cara a cara con un problema serio.

Como suele suceder con los problemas serios, la *violencia institucional* actual comporta un desafío para nuestros hábitos de pensamiento. Lo que sabemos o creemos saber sobre el asunto se agotará rápidamente en su productividad. No se nos impone solamente pensar otra cosa; sobre todo se nos impone pensar de otro modo. Estamos empezando.

Desde el sesgo de la violencia institucional se nos impone más una reflexión sobre lo institucional mismo, sobre la posibilidad actual de lo institucional, que una consideración

* Intervención en el Foro Concordia de Salud Mental (1993), en el panel “Violencia institucional”.

restringida sobre el eje de la violencia. Pues, como intentaré mostrar, lo que hoy llamamos violencia institucional no denuncia un disfuncionamiento específico, sino que más bien alerta acerca de una alteración drástica en el concepto mismo de *institución*.

Para dejarla caer rápidamente, quisiera mencionar una dimensión de la violencia que es ineliminable en las instituciones. Se la podría plantear en dos registros: se trata de dos formas de registrar o de enunciar la misma dimensión estructural de la violencia. El primero señala que hay una diferencia irreductible entre los cuerpos y los lugares institucionales ocupados por esos cuerpos. Estemos en la institución que estemos, el sistema de lugares no coincide ni puede coincidir con el conjunto de los cuerpos –o individuos, o sujetos, o como sus convenciones terminológicas lo determinen–. La distancia entre los lugares y lo que se emplaza en ellos es irreductible o por lo menos ineliminable. El segundo registro de la misma violencia estructural de las instituciones radica en el hecho de que el discurso preexiste a los ocupantes, a los miembros de la institución.

Estos dos hechos son estructurales. Tanto que hoy no tiene demasiado sentido catalogarlos bajo el rubro *violencia*: estas dificultades están alojadas en el ser mismo de las instituciones. Ninguna diferencia histórica puede jugarse en este plano estructural, ninguna diferencia histórica puede abolir esta dimensión de sufrimiento institucional. Aquí, nuestro saber es suficiente: saber estructural sobre problemas estructurales. El inconveniente es que sobreviven problemas de otra índole. Quizá convenga entonces reservar el nombre de violencia para otro tipo de prácticas, de efectos, de discursos, históricamente atestiguables, diferenciables.

II

Quisiera comparar, muy esquemáticamente, dos modelos institucionales, dos tipos ideales de instituciones, históricamen-

te diferenciables. Quizá de esta comparación resulte alguna luz sobre las peculiaridades actuales de nuestro funcionamiento. Aclaro que lo de *tipo ideal* no se refiere al carácter supuestamente deseable de un tipo de instituciones. No se refiere, como decía el adagio sobre lo *clásico*, a un modelo digno de ser imitado. Aquí, *tipo ideal* es un puro principio metodológico. Se dice ideal para nombrar la forma pura de un tipo, no contaminado por impurezas, y no para designar una realidad que satisface todos nuestros anhelos. *Ideal*, aquí, sólo significa que encarna una idea. Estos modelos jamás existieron tal cual en la faz de la civilización, pero a partir de estos tipos ideales se pueden volver inteligibles una serie de fenómenos institucionales. Su valor es éste: capacidad de interpretación de fenómenos y no de adecuación respecto de una realidad que supuestamente describirían.

En primer lugar, planteo un tipo ideal, un tipo de institución que, si la palabra no estuviera ya demasiado fatigada, habría que llamar *moderna*. Y que vamos a llamar moderna para abreviar, y para no entrar en tecnicismos. Su esquema se trama a partir de dos líneas. Por un lado –digamos, en su dimensión exterior–, se caracteriza por el hecho de que cualquier institución en la modernidad forma parte de un sistema de instituciones. Hay una coordinación estatal de las instituciones que opera de modo tal que los sujetos producidos por una, son necesitados por otra. Se trata de la función del Estado como garante de la puesta en cadena de las instituciones. Su efecto es el ideal de racionalidad moderna: el Estado-nación como megainstitución cuyo organigrama interno es el conjunto de todas las instituciones. La trama de la red resultante es coherente; la cadena puede ser recorrida como quien aborda un silogismo, o una cadena deductiva matemática. Nada queda fuera de la trama estatal-institucional. La violencia institucional se encuentra entonces diseminada en una red orgánica de instituciones.

Estamos ante un modelo funcionalista, en el que el conjunto de instituciones son solidarias, orgánicas, funcionales al sistema del que forman *parte*. El tipo ideal de institución moderna

es siempre *parte de un todo*. Se trata de un arquetipo, de una idea platónica. En la faz de la tierra, esto jamás existió, ni podría existir de este modo. Lo tomamos como ideal, sólo para designar una dimensión de nuestra experiencia, para nombrar el hecho fuerte de que las instituciones, en el funcionamiento efectivo de los Estados nacionales representativos, estaban medianamente coordinadas sobre todo por el Estado.

El segundo rasgo característico de estas instituciones –lo que podríamos llamar su dimensión interior–, concomitante con el primero, es que la confianza en la razón, la confianza en un orden del mundo y la confianza en el progreso engendraron un tipo muy peculiar de institución. Son las instituciones que, según los valores de cada uno, podemos llamar burocráticas o racionales. Su organización se basó en la suposición de que todo lo relacionado con la operatoria de la institución era racionalmente calculable de antemano. Estas instituciones suponían la calculabilidad integral del real con el que trataban.

¿Cuáles son estas instituciones? Las que, a su cabeza, tenían precisamente una cabeza: instituciones piramidales, deductivas, planeadas para durar eternamente, instituciones que suponían calculable de antemano el sistema en que se inscribían y el conjunto de los efectos sobre los que deberían intervenir. Los organigramas de estas instituciones montan circuitos descendentes, verticales, con terminales deducidas a partir de la cúspide de la pirámide. Estos organigramas son perfectamente calcables sobre el mapa de una deducción formal en regla, sobre el mapa de los teoremas deducidos a partir de un axioma básico que concentra la suma del saber. El reglamento, el estatuto, concentra en sí el saber institucional desde el cual deducir en cada instante qué debe hacer cada agente para afianzar la institución en su circunstancia. Organización vertical y privilegio de la deducción a partir de un saber previo son, entonces, términos correlativos.

Brevemente, entonces, se puede condensar el tipo institucional moderno sobre estos dos rasgos. Por un lado, inscripción en un conjunto orgánico de instituciones. Por otro,

organización vertical, racionalista, que supone un mundo calculable.

Esta construcción, que hoy puede parecer un monstruo delirante, fue eficaz. Fue sumamente exitosa mientras el mundo resultó calculable, o mejor, mientras resultó calculable el conjunto de sus efectos como organización. Funcionó efectivamente mientras el proceso no fue un puro mito ideológico, mientras no fue un señuelo descarnado, sino un señuelo creíble.

III

La caída de estos tópicos, el descrédito general que los impugnó como *valores* y los acreditó como *mitos* es lo que abre, en el campo del lazo social, eso que se suele llamar posmodernidad. Quizá sea conveniente rectificar un tanto la nominación. Parece que no ganamos mucho si sustituimos *posmodernidad* por *modernidad tardía*. Sin embargo, algo cambia. Los historiadores suelen llamar Antigüedad tardía al período que se abre en el Occidente Romano tras la crisis del siglo III, cuando se desarticulan los parámetros que estructuraron la experiencia antigua del mundo, sus ejes políticos, institucionales, religiosos, pero no aparecen nuevos parámetros que organicen una nueva experiencia del mundo y la sociedad. La Antigüedad tardía vive de los valores antiguos, la *descomposición* de los valores antiguos, pero no de la emergencia de nuevos valores.* Se suele llamar Antigüedad tardía, entonces, al período

* Una aclaración. En los últimos años, esta valoración de la Antigüedad tardía está cambiando rápidamente. Comienza a ser percibida ya no como una época de descomposición de viejos valores sino como estructurada por otro conjunto de caracteres socioculturales que la definen como época con entidad propia. Sin embargo, no queda afectado el sentido del nombre Antigüedad tardía. Porque si efectivamente tiene caracteres propios que la especifican como época autónoma –al menos tan autónoma como el resto de las épocas con entidad historiográfica–, pues entonces habrá que dejar de llamarla Antigüedad tardía. Notemos, al margen, que este sorprendente esfuerzo historiográfico por pensar la autonomía propia de una época que

do que media entre la desarticulación de la experiencia antigua y la estructuración de la experiencia cristiano-feudal.

En principio, a nadie apasionan estas disquisiciones, pero pueden agregar algo a la hora de preguntar por la entidad de esto que proponemos llamar Modernidad tardía. Preferimos esta denominación para indicar que se están descomponiendo los parámetros que estructuraron la experiencia moderna del mundo pero que aún no afloran los principios alternativos que organicen otra experiencia. Vivimos una modernidad decadente, o invertida. Aún no habitamos otro mundo. La alternativa modernidad-posmodernidad resulta, en principio, una oposición en el seno de lo mismo.

En esta Modernidad tardía, en el agotamiento del dispositivo institucional de la Modernidad, el mundo parece desordenarse. Ya no tiene el mismo sentido, ni mucho menos la misma eficacia, organizarse pensando en un orden del mundo duradero o estable. Aflora un tipo de pensamiento que deja de ser estructural, sistemático, sistematizante, para determinarse como estratégico, situacional, coyuntural, oportunista, o como quieran llamarlo. Un tipo de pensamiento estratégicamente determinado para pensar y operar en el instante, que no está destinado a durar sino a obtener la mayor eficacia en el instante actual.

Esto genera un efecto raro. Por un lado, si las instituciones modernas estaban inscriptas en una totalidad orgánica de instituciones, hoy, en la Modernidad tardía, cada institución es un mundo aparte. Esto lo sufrimos en carne propia. Cada institución se considera como productora exhaustiva de los sujetos que necesita en la situación en que los necesita. No los toma de ninguna otra ni los produce para ninguna otra. Es decir, las instituciones viven para sí. Si se quisiera una muestra suplementaria sobre el aspecto de *pequeño mundo aislado* que presentan las instituciones contemporáneas, se puede exhibir

siempre se entendió como decadencia de otra coincide con los esfuerzos por afirmar la autonomía de esta Modernidad tardía como época de una nueva experiencia de la sociedad y el mundo.

un efecto tenaz de estos parcelamientos. En distintas situaciones históricas, cuando caen las organizaciones centrales, en el plano de las lenguas avanza la diferenciación de los dialectos. Y un fenómeno atestiguable de nuestra cultura contemporánea es la babelización de los lenguajes.

Este aislamiento genera un doble efecto. Por un lado, una anarquía en la relación de la institución con su exterior. Por otro, una tiranía despótica en el interior de las instituciones. Porque ahora cada institución necesita producir exhaustivamente sus sujetos. Es como decir que cada institución se comporta, para sí misma y para cada individuo, como *institución total*, que no toma nada ni cede nada al exterior, que vive para sí.

Me gustaría, llegado a este punto, señalar algo que sucede en la comunidad de historiadores (lo de comunidad es por hablar de un modo suave): los historiadores perdimos el arraigo social. El historiador tiende a ser cada vez menos reconocido como término activo de la división social del trabajo. La institución historiadora funciona hoy despóticamente para confirmarle a los miembros de la institución que efectivamente siguen siendo historiadores a pesar del desarraigo social. La identidad de historiador ya no viene dada por el arraigo en las prácticas de otras instituciones, ya no se trata de una identidad simbólicamente construida en la relación con otros espacios de producción social. La identidad viene dada por la institución misma, por una especie de autoengendramiento, de autopoiesis, identidad imaginaria que sólo se sostiene en el interior de ese mundillo aislado.

Pero si cuento esto no es para injuriar una institución o para renegar de la formación que me permite estar aquí diciendo lo que estoy diciendo. Lo planteo como muestra de un fenómeno general, quizá confiando en aquello de pintar la aldea. Entonces, en general, cada institución, en medio del desorden, trabaja para producir el reconocimiento mutuo de los miembros de la institución y el reconocimiento de la institución por sus miembros. Las instituciones hoy tienen un reglamento interno, un tanto tiránico, de modo que todo aquel que

lo cumpla meticulosamente sea reconocido como miembro de la institución; luego, por ejemplo, como profesional. Pero todo esto transcurre independientemente de otro tipo de reconocimiento social. El único riesgo es caer fuera de la institución. Pero esto no equivale a caer en otro eslabón de la cadena de instituciones porque la cadena como tal se desarticuló. Caer fuera de la institución es caer en la noche del no ser, en la desaparición.* Pues en ausencia de reconocimiento social, es decir, en ausencia de un sistema de instituciones que lo reconozcan, la institución es única donadora del ser, única prologadora de identidad. De ahí su enorme poder. En este rasgo puede concentrarse la novedad de la violencia institucional contemporánea. En la medida en que la institución deviene única instancia de producción de identidad o de existencia, la violencia extorsiva se multiplica o adentro o afuera. Lo que equivale a decir en el lenguaje extorsivo del donador único: o existencia o tiniebla. Es en este sentido –decía al comienzo– que la violencia institucional habla más de la condición misma de lo institucional de nuestros días que de la figura estructural del componente violento de cualquier pertenencia.

Se podría leer esta situación ya no desde el punto de vista del funcionalismo, sino desde una especie de darwinismo social al que le falta una de las patas en que apoyarse. Si el darwinismo se basaba en los principios de evolución de las especies y selección natural, nuestro neodarwinismo parece haber sacrificado el primero, o haber consagrado la selección como principio supremo ante la disolución histórica del ideal de evolución o progreso indefinido. En el campo institucional, la violencia interna funciona sobre la base de la imposibilidad de evolución y de un principio despótico de selección institucional que se presenta como selección natural. Esta selección institucional es estrictamente interna, en la medida en

* En la Argentina, después de la dictadura, caer en la noche del no ser, desaparecer, están lejos de ser modos de hablar. Esos terrores son duraderos. La vigencia del despotismo institucional actual se asienta ciegamente sobre los efectos del terrorismo de Estado.

que el reconocimiento mutuo de los miembros es el único procedimiento para constituir una identidad que socialmente se va disolviendo en el aire.

IV

Señalo una consecuencia: las instituciones se abroquelan para desestimar la alteración esencial de su entorno. No digo que se trate de un hecho estructural –cada institución en esto es un mundo aparte, precisamente por lo que veíamos–. En estas instituciones que funcionan sin arraigo, el único efecto visible de su operatoria es el reconocimiento mutuo de los miembros. Pero si ése es el efecto, y el efecto se convierte en fin, la consecuencia es calamitosa para el pensamiento: el bloqueo del discurso. El discurso ya no piensa; se defiende. Ya no toma activamente un real; desestima ese real en favor de su consistencia interna.

Muchísimos efectos de discurso se podrían generar activamente, por ejemplo en la institución psicoanalítica o en la institución historiográfica; de hecho, no se producen, obturados precisamente por bloqueos institucionales. Cuando se producen estos enquistamientos, estos refugios en identidades imaginarias, la institución ya no trabaja como soporte material de la productividad de un discurso sino como obstáculo real a la producción del discurso para asegurar la consistencia imaginaria de la comunidad de pares. Como el discurso no tiene arraigo, los miembros de la comunidad no obtienen su identidad en la división social del trabajo por intervención en un campo, sino por transferencia de la identidad del discurso que sostienen. El lazo institucional no está tramado por un problema compartido sino por las rutinas establecidas. Impedir que el discurso prolifere es una necesidad de esta consistencia institucional imaginaria: cualquier proliferación engendra diferencias. Y en ausencia de un campo de intervención efectivo en el que componerse trabajando, estas diferencias en la representación se tornan absolutas. En estas configuraciones

institucionales la alteración del entorno queda excluida, o mejor, es expulsada hacia un campo indeterminado, difuso, impreciso en el que se confunden, a la vez, lo irrelevante y lo impensable.

Por un lado, es frecuente la estrategia institucional de negar el carácter alterador de esto que emerge. *Es lo mismo de siempre: no hay ninguna novedad. Lo que parece una diferencia no es más que una repetición.* Dardo Scavino, en *Barcos sobre la pampa*, nos supo mostrar cómo Sarmiento, cuando tenía que explicar en Europa, o para Europa, qué cosa era el gaucho, qué era esta singularidad que llamamos pampa, afirmaba que los gauchos eran los beduinos de la pampa. Si en la Argentina hubiera tenido que explicar qué eran aquellos beduinos, pues bien, habría dicho que eran los gauchos del desierto. Las dos singularidades quedan disueltas en la interpretación bajo la forma de la repetición. Estas instituciones actuales se comportan como el Sarmiento de Scavino, en el mejor de los casos: la diferencia sólo es más de lo mismo; la institución dispondrá de especialistas que así lo traduzcan.

Por otro lado, en el peor de los casos, la estrategia defensiva se reduce a percibir la alteración como diferencia y a tratar la diferencia, lisa y llanamente, como agresión externa al cuerpo común. Como el lazo es dogmático, como el discurso se estabiliza o se congela en un punto dado y es presentado como cúspide y verdad, nada hay más hostil que una diferencia, entendida como un cuerpo extraño que debe volver a su lugar: el exterior de la institución. Todo ocurre como si la institución pudiera definirse exclusivamente desde sí misma: en lugar de concebir la institución como un órgano, como una organización que media entre un discurso que interviene en una situación y la lógica de la situación en la que interviene, las instituciones en vías de enquistamiento prefieren definirse desde sí mismas con prescindencia de un entorno que sólo provee, al parecer, impedimentos, hostilidades, animadversiones.

La antigua mitología topológica que intentaba distinguir, con sencillez ramplona, interior y exterior, aquí es convocada de urgencia. El exterior no tiene que ser constitutivo. La

lógica puramente interior de una institución (que, dicho sea entre paréntesis, deja de serlo al dejar de intervenir sobre su entorno y definirse desde sí misma) prefiere abstenerse de cualquier contacto impuro con un exterior que, alterado, ya no es *su* exterior sino meramente *lo* exterior. La ramplonería se sofisticada. La institución tenía, *con la nación*, un exterior que era su exterior, un exterior amigablemente constitutivo, interno, una relación de hospitalidad. Ya *sin nación*, el exterior deviene exterior-exterior, un nuevo afuera, la zona incierta de la pura expulsión. Si la nación, si el tramado estatal de consistencia nacional, proporcionaba el espacio de exterioridad constitutiva de la institucionalidad, *sin nación* lo institucional mismo entra en franco proceso de interrogación o desagregación (elija cada uno lo que prefiera o lo que pueda).

En el fondo, la decisión que se nos impone nos confronta con la posibilidad de dos racionalidades distintas. Según el dialecto de nuestros días se expresa así: o maximizar beneficios o minimizar los costos. Minimizamos los costos si paulatinamente nos vamos restringiendo al espacio institucional que, a su vez, se va restringiendo. Afuera, la pura tiniebla exterior; adentro, el reconocimiento mutuo de un discurso compartido y sin salida. Nuestra violencia institucional podrá aquí definirse como un máximo de extorsión a cambio de un mínimo de existencia. La posibilidad de maximizar beneficios impone, naturalmente, otros costos. La identidad segura en un interior sumamente estabilizado perderá su garantía si la institución se enuncia como una organización capaz de pensar y operar sobre un entorno en alteración, como la posibilidad de armar una subjetividad en el pensamiento, cuando se disponga a sí misma como el espacio en que se alberga una experiencia y ya no el espacio en que se asegura una existencia identitaria. Veremos si afrontamos los costos o nos privamos de los beneficios; nuevamente: si afrontamos los costos de la identidad o nos privamos de los beneficios de la experiencia.

*3. Una imagen de nuestra violencia: el discurso del ajuste sin discurso**

I

Hubo un tiempo en el que la lengua funcionaba efectivamente como la institución que las teorías lingüísticas postulaban. Mas la lengua sólo podría operar institucionalmente en un concierto de instituciones. No es nuestro caso. Sin instituciones que anclen los poderes enunciativos, los modos de ejercicio de las virtualidades de la lengua están sometidos –estrictamente sometidos– a la contingencia de las situaciones. Nuestras palabras ya no operan en el seno de un sistema de oposiciones y diferencias; tampoco trabajan en una tipología discretamente prolija de situaciones comunicativas. Como nosotros, como cada uno de nosotros, las palabras hacen lo que pueden. Pero nunca es claro de antemano qué pueden efectivamente. La fortuna de las palabras formuladas no depende necesariamente de la precisión epistemológica de los términos involucrados; tampoco depende de la relevancia del referente. Quizá la fortuna de las formulaciones sólo depen-

* En este artículo confluyen dos intervenciones: “Otra imagen de nuestra violencia” (presentado en el Foro Concordia de Salud Mental, panel “Violencia social”, 1993) y “Violencia y caída de la ley” (Referencia Buenos Aires, 1998).

da de la fortuna. Sin embargo, para darle un cariz menos aleatorio, aceptemos vagamente que el poder de las palabras varía según el diagrama de fuerzas de la situación en que las hacemos trabajar.

De pronto, unos términos irrumpen. Si el diagrama de fuerzas los hace permanecer más tiempo que el instante al que parecen destinados, tampoco se estabilizan: se someten a un proceso babélico de múltiples significaciones fragmentadas. Sin institución de lo común, cada islote de experiencia vuelca sobre los términos en cuestión su conjunto de supuestos y estrategias. Los términos adquieren una creciente densidad de sentidos sin llegar jamás a la saturación total; parece que siempre admiten una estrategia más de apropiación. Resultado de tanta fluidez, el medio en el que hacemos trabajar las palabras se torna extremadamente viscoso; la multiplicidad de teorías, referencias y percepciones complejiza inmediatamente cada término. Parece que a veces, contra nuestra costumbre crítica mejor aprendida, tuviéramos que desaprender a problematizar los términos. A veces tenemos que confiar en las estrategias de simplificación. Pues cuando uno se encuentra con un campo extremadamente denso de razones, estrategias y argumentos, sólo se puede abrir senda a machetazos.

Así, por ejemplo, se ha instalado tenazmente entre nosotros la fórmula *violencia social*. Quisiera proceder simplificando a machetazos para presentar lo más nítidamente posible una dimensión del fenómeno. No es que considere unilateralmente la violencia social desde el sesgo privilegiado por una teoría. Sólo quiero que la dimensión que presento no naufrague inmediatamente en la viscosidad del medio. Pues la violencia social se ha instalado entre nosotros con una insistencia que amenaza como definitiva. ¿O es que nosotros nos hemos instalado definitivamente en medio de la violencia social, como si lo que se llama *violencia social* constituyera una condición esencial de nuestra experiencia actual? No puedo saber si la violencia constituye ya no un ingrediente sino el medio mismo en que se configura una experiencia; intento preguntar en qué condiciones es posible.

II

Quisiera plantear una serie de cambios que la mirada historiadora percibe en la actualidad y que permite pensar la violencia social al menos compuesta desde otras perspectivas. En rigor, quisiera destacar un cambio de naturaleza en las condiciones en que es posible vivir y pensar la violencia social. Lo decisivo es suspender, al menos por este lapso, la lectura de la violencia en clave de mal. Tomémosla como un hecho social neutro, o al menos como un hecho irreductiblemente existente en nuestra situación.

Desde el punto de vista de los sistemas sociales, no es ilícito considerar que el sentido de la violencia es cualitativamente distinto según dos tipos de situaciones radicalmente heterogéneas en que se ejerce esa violencia. En adelante, voy a suponer que me fue concedido que el uso de la palabra *violencia* se restrinja sólo a estos dos tipos de situaciones.

Por un lado, cuando un sistema social funciona, cuando se reproduce respetando su propia pauta —esto es, independientemente de la justicia de sus actos, de la satisfacción de las necesidades colectivas y otros floreos ideales—, la violencia se presenta precisamente en los puntos en que fracasa el lazo social. Lo que llamamos violencia emerge o irrumpe ahí donde queda suspendido o comprometido lo que hace vínculo entre las personas, el discurso y las prácticas que producen una comunidad, lo que hace que una sociedad sea una sociedad y esa sociedad. Y la violencia aparece ahí, en las orillas del discurso, porque precisamente por fuera del discurso no hay nada que decir. No hay nada que decir no porque no haya nada, sino porque de lo que puede decirse, ningún enunciado puede hacer sentido. Entonces, sólo la violencia puede volver a poner en su lugar los cuerpos que ese orden social necesita para restablecer su propia ley: la ocupación precisa de los lugares sociales. La podemos llamar *violencia normalizadora*.

Pero también hay un tipo de violencia que no está relacionado con lo que queda por fuera de un lazo social estructurado, sino que ocurre en los momentos en que cambia la

naturaleza del lazo, en que cambia el tipo de vínculo que organiza la convivencia social, en que cambian los fundamentos de la existencia social, en que cambia la entidad colectiva de los individuos. Y por hoy, podemos postular que el nuestro es un momento que participa de estas últimas características. La podemos llamar *violencia alteradora*.

Marx planteaba, en el capítulo XXIV del tomo I de *El capital*, que el proceso por el cual se instauran la legalidad y la legitimidad del sistema moderno burgués es un proceso ilegal, en el que el agente fundamental es la violencia. Y agrega que es siempre la violencia la partera de una sociedad nueva. Es decir, que en el pasaje de un orden social a otro, en el pasaje de un modo de vínculo social a otro, en el tránsito de una legitimidad social a otra, inevitablemente aflora la violencia. Y no sólo *aflora* la violencia: eso *es* la violencia. Porque el paso de una legitimidad a otra legitimidad es fatalmente ilegítimo; y sólo un acto ilegítimo, por fuera de los discursos establecidos, puede cambiar ese universo de discurso establecido –eso que llamamos un tanto ambiciosamente legitimidad–.

Una cuestión de definición, no por placer epistemológico de definir, sino sólo para que en la práctica hoy nos entendamos. Llamaré *lazo social* a la ficción eficaz de discurso que hace que un conjunto de individuos constituya una sociedad. Y a la vez, a la ficción social que instituye los individuos como miembros de esa sociedad. Porque no es la misma experiencia de sí mismo, de la sociedad, del mundo, si uno está instituido como *polités* ateniense, como *laborator* medieval, como burgués gentilhomme, como camarada soviético, como ciudadano, o como consumidor, o pariente en una red extendida de parentesco. Y no depende de la voluntad individual: es el lazo el que instituye en una situación sociocultural el modo de ser hombre. El lazo, entonces, es la institución de una sociedad para los individuos, pero es también la institución del tipo de individuos pertinentes para esa sociedad.

III

En buen uso –o buen abuso– de estos postulados recientemente concedidos, podemos leer nuestra contemporaneidad complicada bajo el signo del agotamiento de la ficción del lazo social moderno. Precisamente, ese agotamiento ficcional de la modernidad es lo que hace cambiar de naturaleza la violencia social. Hoy no asistimos, entonces, a variaciones de grado, a incrementos de los índices de violencia, sino a un cambio sustancia en la naturaleza misma de la violencia. Nuestra violencia no es la misma, un tanto exagerada por las posibilidades técnicas y sociales. Es otra: es la violencia de instauración de otro modo de ser conjuntamente individuo y sociedad. Vivimos –o padecemos– la imposición espontánea de otro tipo de lazo social. Un tipo que aún no podemos discernir con claridad, pero que de un modo u otro sentimos. Y tanto más lo sentimos cuanto menos lo comprendemos.

El lazo social moderno está basado en la ficción del *ciudadano*, en la ficción de las *naciones*, en la *historia* como donadora de la identidad, en la *representación* como dispositivo de funcionamiento, y fundamentalmente basado en la idea de *progreso*. Sobre todo, la consigna y la certeza del ensamble entre el progreso individual y el progreso colectivo. O por lo menos la compatibilidad posible entre ambos sentidos del progreso.

Tal vez ya sea el momento de aclarar por qué la insistencia en hablar de ficciones. Hablamos de ficciones como de realidades, porque no puede no ser ficticio el lazo social, en la medida en que no hay nada sustancial e invariante que haga que un pueblo sea un pueblo. El discurso organiza los esquemas y la trama de las ficciones. La ficción no se opone aquí a la realidad sino a la disgregación de todo lazo que se produciría por su ausencia. Así, una ficción no es sustituida en su agotamiento por una verdad, sino por otra ficción, o por la disgregación lisa y llana, si algo así fuera concebible.

IV

Nos vamos aproximando. Por un lado, la violencia acontece en las orillas del discurso: insensatamente algo opera como pura fuerza cuando el discurso no puede hacer sentido. Por otra parte, el agotamiento de una ficción convierte en inoperante al discurso. En suma, la zona de lo que opera como pura fuerza, cuando el discurso no hace sentido, se indetermina expansivamente. Con temor, podemos comprobar que no aumentan los índices de violencia, sino que violencia es lo que hay. No es un síntoma de nuestro medio; es nuestro medio.

Nos encontramos ahora con otra dificultad. Decíamos que el discurso hace lazo. Ahora vemos que puede hacer lazo, pero también puede deshacer. Por ejemplo, la hegemonía actual del discurso económico en su vertiente puramente econométrica –vale decir, neoliberal– prescribe privatización y ajuste. Ambos términos en su operatoria deshacen más lazo que el que hacen.

Sobre esa línea del ajuste me gustaría señalar cierto ajuste, pues el ajuste tiene dos aspectos. Uno que abusivamente llamamos *material*, bien visible. Pero tiene también un imperceptible aspecto discursivo. Imperceptible y mortífero. Y más mortífero aún por imperceptible. El ajuste es también ajuste discursivo: se está retirando imperceptiblemente toda una serie de discursos que hacían lazo. Sin ir más lejos, el hecho de que el ajuste se perciba en su aspecto puramente económico es precisamente un efecto del ajuste en lo discursivo. Porque este ajuste discursivo, al retirar de circulación toda una serie de discursos y al instalar en el centro como hegemónico –y hasta como único– el discurso económico, nos presenta una realidad unidimensional, recortadamente económica. Así, la imposibilidad de percibir el ajuste discursivo es efecto del ajuste discursivo. Menos discurso, menos lazo: nuestro medio es la violencia.

En este terreno, con las privatizaciones ocurre algo semejante. En la antigua ciudad de Roma, lo que los latinos llama-

ban *urbs*, la tierra estaba dividida según dos tipos de propiedad. Había dos tipos de campos: unos campos que eran comunales, constituían el *ager publicus*; otros, de uso exclusivo de las familias propietarias, se llamaban *ager privatus*. El sentido de *privatus* es hoy de lo más interesante. No significaba esencialmente privado de los individuos sino privado a la comunidad. Tierras de acceso prohibido para la comunidad; privado en el sentido de privación; privación de lo comunal.

El ajuste discursivo nos obliga a percibir las privatizaciones en su aspecto puramente económico: traspaso de la propiedad estatal a otras manos. Sin embargo, lo que hoy está ocurriendo puede leerse en aquel otro sentido, más latino. Desde el punto de vista de la violencia social, resultará productivo pensar esas privatizaciones como privaciones de los lazos comunales. Sobre todo si uno toma registro de que las privatizaciones constituyen el imperativo de los tiempos. Y éstas no son sólo económicas: somos testigos de un imperativo de privatización general de las vidas, bajo la hegemonía despótica del discurso económico. Las vidas pasan a ser cada vez más privadas, en el doble sentido que estamos viendo.*

* Un signo de la privatización general: no sólo nuestras vidas se vuelven privadas, sino que también se privatiza el pasado. Tradicionalmente, la historiografía se ocupó de los hechos públicos. Militar, política, social, económica o cultural, la historiografía era ante todo historia social, historia de la vida social. En busca del fundamento de nuestro ser en común, en busca de una garantía de nuestros lazos sociales, la historiografía habitaba las distintas facetas de este hacer social. Sin embargo, en los últimos tiempos, este mapa ha cambiado. Los historiadores –fundamentalmente franceses–, desalojados del lugar del fundamento del lazo social, inteligentes historiadores, hábiles estrategias del marketing, publicaron una colección enorme y muy interesante: *Historia de la vida privada*, gran éxito editorial. Ahora resulta históricamente interesante recuperar la dimensión privada de las vidas del pasado occidental. Las vidas se han vuelto privadas. Desde el fondo histórico no procede ya un fundamento de nuestra vida social, sino el fundamento para el carácter privado de nuestras vidas.

V

Llego a donde quería llegar. En la medida en que el ajuste discursivo es cada vez más eficaz, en la medida en que cada vez hay menos palabras haciendo sentido, en la medida en que el discurso hace lazo sólo económico, queda cada vez mayor parte de la población por fuera del discurso, excluida del lazo social, fuera de la realidad de la humanidad –del concepto práctico contemporáneo de humanidad. Los excluidos del plan de ajuste quedan también excluidos del universo de discurso. El efecto de ajuste se duplica invisiblemente: se multiplica. Y esto es aplastante porque no se puede organizar ninguna respuesta, ninguna resistencia distinta del acto descarnado, el acto puro, el acto sin discurso. El tipo de respuesta que origina este ajuste es sustancialmente violento. Es violencia precisamente porque no puede organizarse como o con discurso.

Las razones del carácter violento de la respuesta podemos hallarlas en la singularidad histórica de nuestros sordos mecanismos de exclusión. La sociedad moderna se había determinado situando en su base la ficción del sujeto de la razón, que desaloja a dios de ese lugar. La conciencia se dispone así en el fundamento de la experiencia humana. Desde el punto de vista de la relación entre salud mental y violencia social, resulta significativo que para fundar la experiencia en la razón fue preciso excluir de entrada la locura. No es que nuestra modernidad burguesa rechazara la locura, sino que trataba a los excluidos como locos. La institución de la locura, con sus manicomios y sus psiquiatras, sus peritajes y sus reglamentos, convertía a su vez lo excluido del discurso en lugar de discurso.

Vivimos un cambio de estatuto de la exclusión. El nombre de la exclusión ya no es la locura. Ninguna sociedad funciona sin algún principio de exclusión. Pero no queda muy claro cuál es. Si el fundamento está en la imagen y el consumo, los excluidos serán los que no consuman lo suficiente para constituirse en imágenes. No disponemos de un discurso de

exclusión tal como fue el de la locura para la modernidad. No hay un discurso claro que establezca quién, discursivamente hablando, es el excluido. Y sin embargo, lo que se sufre en estado práctico son las prácticas efectivas de exclusión.

Comprenderemos algo de nuestra violencia si comprendemos que lo que cambia es el estatuto de los excluidos: excluidos de la imagen y el consumo. Cambia el estatuto de los excluidos pero cambia también el mecanismo de la exclusión: no hay un discurso claro de la exclusión. La exclusión actual, eminentemente pragmática, procede sin discurso. Excluir sin discurso es la operación pura de la violencia.

VI

Recapitemos: ¿cómo trabajan juntas estas diversas condiciones? En la medida en que el ajuste discursivo es cada vez más eficaz, en la medida en que cada vez hay menos palabras circulando, en la medida en que el discurso hace lazo sólo económico, queda cada vez una mayor parte de la población por fuera del discurso, excluida del lazo social, fuera de la realidad de la humanidad –del concepto práctico contemporáneo de humanidad–. Los excluidos del plan de ajuste quedan también excluidos del universo del discurso. El efecto de ajuste se duplica invisiblemente: se multiplica. Y esto es aplastante porque no se puede organizar ninguna respuesta, ninguna resistencia que no sea el acto descarnado, el acto sin discurso. El tipo de respuesta que origina este ajuste es sustancialmente violenta. Es violencia precisamente porque no puede organizarse como discurso.

Pero esto no es todo. Pues no sólo varía el estatuto del excluido, no sólo varía el mecanismo de exclusión. También varían sustancialmente los diagramas formales de la exclusión. Si la modalidad nacional remitía al diagrama de la reclusión, la técnico-administrativa instala la expulsión. La reclusión es un lugar y un discurso; la expulsión funda un *afuera sin lugar*. Las matrices estructurales se quedan cortas a la hora de for-

malizar los diagramas de la expulsión. Por un lado, tenemos, entonces, la violencia instituyente de la imposición del universo discursivo técnico-administrativo; pero también tenemos, y de esto se nutre nuestra crónica mediática, la violencia de los actos mediante los cuales los expulsados subjetivan la nueva condición. Pero aquí también hay algunas mutaciones.

Nuestra mala conciencia progresista quiere imaginar que el ajuste ha empobrecido a enormes masas. Correlativamente, los actos delictivos se multiplican. Pero en esta explicación, siempre válida en la escala de su propio marco, se olvida la mutación cualitativa en el contenido específico de los actos delictivos. El tipo subjetivo implicado en el acto resulta irreconocible para nuestros hábitos teóricos y fácticos modernos. La ecuación parece numérica: más pobreza, más actos delictivos con el fin de apropiarse de los medios necesarios para la subsistencia. Los tipos humanos involucrados en esta explicación parecen los de siempre: el sujeto de necesidad y el sujeto de derecho. Pero en la era del consumo, la necesidad ya no tiene la potencia imaginaria que tenía en la era del ciudadano; los derechos tampoco son los mismos. Todos tenemos infinitos derechos. No es que *hay ley y*, como consecuencia, *tengo derechos*; la privatización ha llegado a la enunciación de los derechos: *tengo derechos*. Se parte de *yo*. Los derechos no proceden de una prohibición simbólica sino de una declaración imaginaria. Derechos sin ley son imaginarios: entre derechos iguales decide la fuerza, sostenía en su momento Karl Marx. Si la explicación cuantitativa falla, es porque se ciega a las mutaciones cualitativas. No hablamos de empobrecimiento sino de expulsión; no hablamos de la expulsión del cuerpo de ciudadanos sino de la expulsión del espejo de la imagen. El excluido ha perdido el acceso a la nueva humanidad. Las vías tradicionales de reingreso han caducado porque la humanidad es otra. Si se trata de violencia, la noción de delito ha devenido anacrónica.

Sin demasiada precisión, intento articular tres rasgos de lo que se nos suele presentar como novedad cualitativa en los episodios mediáticamente rotulados como violencia: intento

situar estos rasgos apresuradamente como predicados de otra subjetividad que la supuesta. Para mitigar la dispersión intento una comprensión un tanto esquemática, que sólo despliega las consecuencias de una conjetura sobre material empírico aleatorio. Veamos.

Brutalidad. Hay más encarnizamiento en los episodios que el necesario para obtener los fines. Ergo, los supuestos fines no eran más que supuestos. Hay algo de irracional que espanta a nuestras conciencias. Afirma la Superintendencia de Seguridad Federal: los delincuentes han perdido los códigos. La especie es otra si los fines son otros. Hipótesis salvaje: mediante ese encarnizamiento se logra el ingreso en la imagen, en el mundo mediático. La crueldad agrega lo necesario para ingresar en la imagen. No logra otro fin más específico que ése. ¿Qué nos impide imaginar que entonces ése también pudo haber sido un fin?

Torpeza. Se ha visto hace poco un asalto sistemáticamente planificado a la compañía cubana de aviación que había ignorado el hecho de que en el mismo edificio funcionaba la Secretaría de Prevención del Narcotráfico. Sin embargo, algo del cometido se logra: el largo episodio de la rendición mediática es transmitido en directo al país. Declara el comisario que negocia por teléfono y televisión: *no te vamos a hacer nada, con toda la gente que te está viendo; entregáte tranquilo*. Mensaje claro: si ha entrado en la imagen, un delincuente puede ser tratado como preso legal. Si no, su inexistencia será la misma que antes de intentar el golpe. Pero la torpeza habla de algo más. Hace un tiempo se ha visto en Buenos Aires *La carnada*, de Bertrand Tavernier. Individuos en los que la ley no se ha inscripto no pueden ser transgresores ni delincuentes: carecen de las estrategias básicas para enfrentar al poder policial. La ley para todos establecía astucias capaces de transgredirla; la ausencia de inscripción de la ley despoja al expulsado de los recursos estratégicos básicos para pensar su condición y su operación. La torpeza que embrutece los actos criminales es un ingrediente que se suma a la crueldad de la que hablamos antes.

Irracionalidad. Cuenta un grupo de psicólogos de áreas programáticas de los hospitales de la Ciudad de Buenos Aires que la gente ya no llega a los hospitales. La pauperización ha hecho que los hospitales estén dispuestos para la clase media y que más allá, en las zonas oficialmente inhóspitas, no haya conexión con el ex dispositivo nacional de salud. Se trata, entonces, de captar la demanda. Por ese motivo, se instala, en algunas villas –por ejemplo– una serie de salas. Relatan los psicólogos: *si antes el médico podía entrar seguro a la villa, hoy no pasa nada de eso.* Aparentemente, los riesgos en las zonas de exclusión son enormes. Pero lo más significativo es la destrucción de las salas, que inevitablemente –si se da– aparece en los medios como signo de un vandalismo irracional. Pensemos a la vez de modo lógico, puro e insensato. Si las salitas están puestas para captar la demanda y los expulsados las destruyen, bien puede tratarse de un éxito: la demanda ha sido captada. ¿Qué demanda se expresa en la destrucción del dispositivo de captación de la demanda? Si vemos la consecuencia, puede hacerse claro. Parece irracional: actúan contra sí mismos, dirá la conciencia progresista. Pero bien puede ser racional: ese acto aparece en los medios. Genera, nuevamente, existencia en el mundo de la imagen. No sólo se trata de una demanda realizada sino más aún: de una demanda satisfecha en el mismo acto de formular la demanda. Llamar irracional a esta conducta comporta, en este argumento, un abuso de ciudadanía.

VII

Así, esta serie de fenómenos llamados violentos adquiere una *espectacularidad* que los determina en su cualidad propia: el espectáculo comporta el ingreso instantáneo del expulsado en el mundo de la imagen. Pero, naturalmente, no es la única vía. Se ha visto –quizá ya estemos hartos– que la variación en el estatuto de la ley estaba en la causa de una *manifestación de la violencia* como la brutalidad y la torpeza. Sin inscripción de la ley, las estrategias para el delito –y la vida en sociedad

en general– carecen del fundamento de la lucidez que pueden adquirir para operar. La imaginación transgresora de la ley es inhallable en la necedad ignorante de la ley. Veamos un poco más en detalle.

Se ha leído y comentado *American Psycho*, de Bret Easton Ellis, como ilustración de casi todo: no hay ensayo sobre la posmodernidad –entidad sobre la que todo y su contrario es predicable– que no remita a tal o cual rasgo de las figuras que presenta: el mal sin malo. Se ha visto el desprecio sin saña que, en algunos casos policiales, el victimario dedica a la víctima. Se intuye, y algo más, que semejantes rasgos no son una excepción. El estatuto de la ley está variando. No se trata sólo de transgresiones de una ley vigente ni de una laxitud progresiva. Se trata de una consecuencia de variación en el estatuto social de la ley: ruina de la figura del semejante.

Hemos visto que el conjunto de individuos habitantes de un conjunto de hecho no podría soportar la heterogeneidad insensata de su reunión en una bolsa de gatos. La entidad destinada a vincularlos en tiempos estatales es la ley. Pero tenemos que considerar un detalle. Pues no se trata del caso archisabido de la necesidad de una ley que regule los intercambios evitando la guerra de todos contra todos. Se trata de una instancia –si se quiere– más íntima. ¿Qué tienen en común los habitantes de un Estado nacional? El hecho de estar sometidos a la misma legalidad. No es que la ley regule meramente los intercambios: las leyes específicas son el contenido específico de nuestro imaginario ser en común. Lo único que tenemos en común es el hecho de estar sometidos a las mismas leyes. Las leyes no sólo regulan desde afuera las relaciones entre los habitantes sino que marcan internamente las propiedades en común de los habitantes del conjunto. Somos semejantes por tener prohibido lo mismo que nuestros semejantes. Somos semejantes sólo por el hecho de compartir las prohibiciones. Fuera de esa condición, no hay semejanza capaz de fundar el lazo social nacional. La ley funda la semejanza. Cuando varía el estatuto de la ley, cae el único principio de semejanza entre todos los habitantes de una unidad territorial administrativa.

Lo cierto es que ha caído el lazo de semejanza entre ciudadanos por mediación de la ley. Sin ello, ¿cómo se podría reconocer subjetivamente un semejante en tal o cual ente humano? Aquí es inoperante reconocer por vía ideológica progresista la humanidad del otro en función de algunos argumentos. Lo que está en juego es la inscripción subjetiva radical de la semejanza o no entre semejantes. Sin esa inscripción no es posible percibir –la bibliografía, el periodismo, las inercias pueden seguir *opinando* sin eficacia lo contrario– en otro bicho sapiens un semejante. El desprecio sin saña ni salvajismo de nuestra violencia se comprende, sencillamente, en estos términos: el objeto de semejantes prácticas no es un semejante. Si la noción de *violencia* supone un principio de semejanza entre los polos de la relación, ¿cómo debería llamarse esta serie de prácticas en que la condición de semejante entre los intervinientes ha perdido el agente capaz de inscribirla subjetivamente? ¿Cómo llamar a esta relación de aplastamiento o eliminación de un ente por otro cuando se ha desvanecido el principio simbólico de equivalencia? ¿En qué consiste eso que mancha con sangre de otra cualidad las páginas de la crónica policial?

VIII

Llegados a este punto un tanto tenebroso, volvemos a preguntarnos por el estatuto de nuestra violencia actual. No es *despotismo estatal* –aunque algo hay de despotismo estatal; pero no es eso: más bien parece brutalidad policial–. No es *guerra civil* –aunque algo hay de guerra civil, algo así como todos contra todos; pero no es eso: más bien es cualquiera contra cualquiera–. Del mismo modo, nuestra violencia social tampoco se deja leer desde las categorías venerables de *resistencia* política o violencia *antiestatal*. Pues todas estas categorías, que preconfiguran nuestra comprensión de la violencia social, suponen actos capaces de instalarse en el seno de un discurso que les proporcione sentido, y al que a su vez pro-

porcionan sentido. Nuestra violencia se compone más bien de arrebatos sin discurso. Para el punto de vista tradicional, estos actos carecen de justificación, razón o sentido discursivo. No resultan de un programa sino que más bien testimonian la desagregación por agotamiento discursivo de una constelación ficcional. Sin dispositivo capaz de inscribir la condición de *semejante*, parece que opera la legendaria *ley del más fuerte*, aunque nunca resulte del todo claro por qué insistimos en proporcionarle estatuto de *ley*. Pues la idea misma de ley nos induce a suponer unas regularidades, unas previsibilidades que no constan en nuestras situaciones actuales. Quizá estos actos no carezcan de discurso; quizá estén funcionando en otro modo de producción de sentido, prescindiendo –y no *careciendo*– de discurso. Pero eso aún permanece en el campo de lo impensable.

Para destacar la dimensión que al comienzo anticipaba que quería señalar, y a riesgo de incurrir en énfasis, podríamos llamarla *violencia generalizada*. La conjetural *era de la violencia generalizada* podrá caracterizarse como una situación anómala para nuestras teorías, pero no anómala en sí: una situación sin lazo. Si volvemos una vez más sobre los términos tradicionales de *inclusión* y *exclusión*, la violencia generalizada podrá caracterizarse como una situación en que, por un lado, los mecanismos de inclusión no producen lazo entre los incluidos y en que, por otro, los mecanismos de exclusión tampoco generan lazo entre los excluidos. De más está decir que, sin estos átomos de vincularidad, tampoco se verifica lazo alguno entre excluidos e incluidos.

En estas condiciones de incertidumbre vincular se comprende la consigna que circula profusamente en los medios: *seguridad*. En este anhelo tan fuertemente anclado en nuestras demandas, sin embargo, se hace también audible el agotamiento de la figura del semejante. Pues una demanda tan inespecífica como seguridad –tan inespecífica que más que demanda específica a un poder específico parece la pura traducción de un anhelo íntimo en consigna– muestra cuán indeterminada es la amenaza, cuán *cualquiera* es el otro del que

procede la inseguridad. Ninguna zoología social mínimamente creíble puede circunscribir una especie de la que provenga específicamente el riesgo; tampoco puede circunscribir una especie de la que provenga la confianza. Ni guerra entre sectores sociales, ni guerra todos contra todos: ninguna forma de la guerra. Más bien contingencia absoluta del choque de cualquiera contra cualquiera. Eso es violencia generalizada.

Naturalmente, será imposible cualquier forma –incluso rudimentaria– de vida en un medio exclusivamente caracterizado por la violencia generalizada. No intento causar impresión sosteniendo que la violencia generalizada es lo único que cunde; seguramente hay otras dimensiones que organizan, en situaciones específicas, unas hebras de confiabilidad. Lo que intento postular es una característica que singulariza nuestra violencia contemporánea: su carácter de condición generalizada de experiencia. Quizá sea la primera época en que la violencia así cualificada se generaliza. Estamos comenzando a percibirlo; estamos comenzando a pensarlo. Como en casi todo últimamente, estamos comenzando.

4. Exclusión, explotación, expulsión*

I

Parece que el siglo XX –sus palabras y sus cosas– se nos viene acabando. Con seguridad y asombro asumimos que las palabras primaban sobre las cosas. Y ahora nos encontramos con que a las palabras les está costando demasiado encontrarse con las cosas, dar sentido a lo que pasa. Intuimos, incluso, que les está costando demasiado darse sentido a sí mismas. Sin embargo, todo parece indicar que la palabra *globalización* –cualquiera sea la entidad, realidad o entelequia que llamemos globalización– instala unas condiciones singulares para el pensamiento actual de la subjetividad política. Parece que esta condición es ineludible, pero también resulta un tanto oscura. ¿Qué es la globalización? Parece una pregunta en regla, una pregunta correcta. Sin embargo, la condición global nos pone en una situación sumamente incómoda para pensar la respuesta. El hecho mismo de la globalidad de la globalización nos impide postular, siquiera especulativamente, un punto exterior exceptuado de la transformación desde el cual leer como objeto la globalización.

* Participación en la CTA (Central de Trabajadores Argentinos), en Buenos Aires, el 4 de julio de 2000, en el seminario “Subjetividad y globalización”.

No contamos con otra forma de pensar la globalización que desde sus efectos, en los que estamos tomados en el momento y en el modo de pensar. Paradójicamente, no tenemos forma de pensar globalmente la globalización; pues para pensarla globalmente necesitaríamos ese punto exterior sustraído a sus efectos, lo cual es imposible. Paradójicamente, la globalización se consuma sólo como dispersión de situaciones locales. Paradójicamente, sólo podemos pensar la globalización bajo la forma de su consumación: las situaciones locales.

Así, pensar políticamente la globalización equivale a declararla globalmente impensable. Pensar la globalización nos sitúa en otra topología –o en otra cosa que una topología–. Todo esto es cierto; rigurosa, formalmente cierto. Pero al margen de esta percepción local de la globalización nos interesa acceder a una comprensión más general. Ahora bien, al intentar acercarnos de modo más general, parece que irremediablemente quedamos atrapados en polémicas insoportables, semejantes a las que, en su momento, enfrentaban a partidarios y detractores de modernidades y posmodernidades. La polémica de la globalización corre este riesgo, excepto que la situemos ya no como objeto de valoración sino como condición de pensamiento. Y aquí, condición de pensamiento equivale a decir condición de pensamiento político. En general, el pensamiento político se constituye pensando qué hacer con una realidad. Pero, al constituir esa realidad desde la pregunta política, varía el estatuto de esa realidad supuesta. Ya no valdrá en tanto que realidad sino como acervo de condiciones. En general, el pensamiento político se pregunta qué hacer en y con estas condiciones. En nuestras circunstancias, el problema del pensamiento político, el problema de la subjetivación política, se pregunta *qué hacer con la condición global*. En torno de esta pregunta formulamos y cuestionamos una serie de esquemas que intentan pero no alcanzan a intervenir activamente sobre la condición global.

II

Un problema –quizás previo, quizás paralelo– refiere al estatuto de la condición. ¿Cómo condiciona la condición?, ¿qué tipo de efectos produce? o, lo que es lo mismo, ¿qué tipo de situación es lo que llamamos *condicionamiento*? La condición: ¿meramente condiciona o también determina?, ¿instituye implacablemente una serie de consecuencias o libera una dispersión de efectos?, ¿constituye en sí misma la realización de un proyecto o dispone un escenario en el que, acaso, se organicen nuevos proyectos? Naturalmente el estatuto de la condición no depende sólo de la definición que demos de la palabra condición, sino, sobre todo, del argumento efectivo de las cualidades concretas de la condición cuyo condicionamiento intentamos pensar. Tanto como decir, nuevamente, *depende*. Declaremos nuevamente el sesgo que estamos suponiendo: nuestra aproximación, en principio, es política; no nos preocupa la globalización como condición general de la experiencia sino por su efecto de condicionamiento sobre las políticas posibles y su pensamiento. Ya no nos preguntamos qué es la globalización sino cómo condiciona la globalización el pensamiento político posible.

Esta vez el punto más obvio es también el más decisivo. El mundo no puede ya definirse como un concierto de naciones. La condición global desarticula la constelación de significaciones, prácticas, representaciones y subjetividades propias de los Estados nacionales. El hecho obvio y decisivo es que los Estados nacionales no ejercen ya la soberanía. La soberanía estatal, que tradicionalmente conocimos y teorizamos como condición esencial de la política, se desvanece. No cae definitivamente el campo de la política; se alteran esencialmente las condiciones en las que se constituye. Por eso nos preguntamos por las formas de hacer política. Si seguimos llamando política a la capacidad de transformar, de dotar de un sentido común a unos términos que se presentan como condiciones de la experiencia, necesitaremos una estrategia de subjetivación capaz de transformar, de alterar, de instaurar

algo común con lo que está puesto como nuestra condición: la dispersión global. Acaso, en el fondo, nuestro problema resida en determinar si se trata de nuevas *formas* de hacer política o en encontrar las formas de hacer nueva *política*. Es decir, si se trata de un cambio de técnica para afirmar un conjunto de significaciones, estrategias y esquemas políticos heredados, o se trata de encontrar un concepto o un nombre político eficaz para operar en esta alteración del tablero inducida por la globalización.

Profundicemos un tanto el argumento. No admitamos atenuantes de evidencia. Tratemos –siquiera el tiempo que dura nuestro encuentro– de pensar, como quería Marx, el fenómeno en su forma pura. Consideremos, por ahora, la desrealización de los Estados como absoluta. No necesita ser absolutamente absoluta. Basta con que quiebre el absoluto de la soberanía para alterar todo el campo. Pues si recordamos que la soberanía se definía en términos absolutos, la globalización se nos presentará como ruina del carácter absoluto de los espacios soberanos estatales. En este punto, absolutizar la globalización no equivale a eliminar inmediatamente cualquier otra condición, sino que equivale a relativizarla en relación con este término que aparece como absoluto.

Así, vemos poderes pero no espacios soberanos. Los Estados ya no se enuncian como capaces –y con voluntad– de determinar el curso del devenir. Esta pérdida de arraigo transforma los Estados soberanos en Estados administrativos. Si algo ha quedado establecido últimamente es que los Estados administran las consecuencias de un proceso que no gobiernan: el proceso de globalización. Incluso, se enuncian técnicamente como un ente administrador. La caída del Estado impone otro principio de articulación que no es simbólico sino real. En rigor, no tenemos una articulación en una totalidad, sino una conexión entre instancias diseminadas. El Estado como meta-institución coordinaba las instituciones en un todo. El mercado no es una meta-institución; conecta de otro modo: es un océano que vincula los islotes a los que separa. No es una organización simbólica que articula, dan-

do a cada término su lugar y su función, sino una separación que libra a cada uno de los términos a su propia iniciativa y a su propia capacidad de conexión con los otros.

Si se quiere un signo, lo propio de esta destitución del Estado es la transformación del átomo institución en el átomo empresa. Las instituciones se conectan según un parámetro estatal; las empresas, según un parámetro mercantil. La temporalidad es otra y el criterio de conexión también. Las instituciones se articulan en una red simbólica de sentido, se coordinan como partes de un todo cuyo sentido depende precisamente del lugar y la función que el todo les asigna. Las empresas se conectan según las contingencias del valor en los flujos de capital.

III

El proceso de globalización podría pensarse, en esta línea, como un mecanismo técnico que instaura la conexión virtual de la superficie integral del globo. Por vía de los flujos de información, de los flujos de capital, se arma esto que IBM, tal vez con demasiada razón, llama *un mundo pequeño*. Quieren y no quieren decir que sobra gente. Una red de conexión atraviesa las fronteras o, más que atravesarlas, las desrealiza. Porque *atravesar* las fronteras supone la existencia de una marca: se puede estar de un lado o del otro. Pero desrealizarlas significa destituir el carácter de límite de la frontera. Así, desaparece este espacio interior al que nos habíamos acostumbrado a llamar mercado interno, Estado-nación o espacio soberano. Entonces, el mundo se unifica a partir de estos flujos de capitales, de imágenes, de información que desrealizan, es decir, universalizan las fronteras.

Aquí conviene apresurarse para introducir una precisión: la unificación no significa, ni mucho menos, la homogeneización. Respecto de la globalización, cunden ideológicamente dos posiciones. La primera dice que como las realidades de los espacios ex nacionales son diversas, entonces, la globali-

zación no existe como tal: es falsa, es una mascarada. Como se constatan diversidades locales absolutamente acentuadas, la supuesta globalización no homogeneiza nada. La otra idea sostiene que en la medida en que el mismo flujo de capitales atraviesa la superficie del globo, entonces las diferencias regionales han caído.

Nos conviene situar el pensamiento a partir de un enunciado negociado: la globalización unifica el mundo desde el punto de vista del estímulo, pero las respuestas son diversificadas localmente. El mismo circuito provoca respuestas diversas. Pues las respuestas en cada uno de los puntos de este globo dependen de las condiciones locales. Así, *globalización* significa *unificación* general de los estímulos económicos y *diversidad* local de las respuestas político-sociales. En este punto clave se componen unificación y fragmentación.

IV

Ahora bien, que caigan los Estados nacionales no significa que haya caído una institución entre otras. Ha caído sobre todo la institución principal en la instauración de nuestra subjetividad, vale decir, de nuestros esquemas de pensamiento oficiales. Ahora bien, también en esas condiciones se habían forjado nuestros esquemas de pensamiento crítico. El marxismo, el psicoanálisis, el análisis institucional pudieron teorizar la eficacia instituyente del Estado, de la moral, de las instituciones a la vez que los procesos de subjetivación crítica nacidos de los síntomas del Estado, la moral, las instituciones. Marxismo, psicoanálisis y análisis institucional —la lista no es exhaustiva, pero es indicativa— proporcionaban un marco conceptual y estratégico en el que pensar simultáneamente los aspectos visibles e invisibles de la institución; los aspectos instituyentes y represivos de la instauración de un orden. Pero en nuestra circunstancia, el pensamiento transcurre, como decíamos, por andariveles separados. Por un lado, la apologética de la globalización neoliberal enfatiza

unilateralmente los aspectos instituyentes: el resto no existe, vale decir, no permanece siquiera en la sombra. Por otro lado, el discurso de denuncia colecciona sistemáticamente el catálogo de los desperdicios para arrojarlos contra el rostro feliz de la globalización neoliberal. No disponemos de esquemas de pensamiento que puedan tratar la articulación, la conexión o la interfaz de ambos rostros. No disponemos de equivalentes capaces de tomar el relevo histórico de los grandes dispositivos críticos de la era del Estado. Quizás por eso, conservando en gran parte el esquema formal de los dispositivos críticos de la era estatal, la historia de la subjetividad intenta —de modo balbuceante aún— el pensamiento conjunto de ambas vías. Como se verá, aún no hemos logrado nada semejante, pero al menos podemos mostrar la línea del problema.

En nuestra perspectiva, el tipo de subjetividad propio de cada situación se define por las prácticas y los discursos que organizan la consistencia de esa situación. Lo llamamos subjetividad instituida. Si se organiza un sujeto capaz de alterar las condiciones, ese sujeto va a tener que considerar inevitablemente las condiciones específicas de la subjetividad instituida de la que parte. Quizás sea un mero tecnicismo, pero en el campo de la historia de la subjetividad se puede distinguir entre subjetividad instituida y subjetivación. Llamamos *subjetividad* instituida al tipo de ser humano que resulta de las prácticas discursivas propias de una situación. Llamamos *subjetivación* a los procesos, por lo general colectivos, por los cuales se va más allá de la subjetividad instituida. A partir de un plus producido por la institución misma se organiza un recorrido más allá de las condiciones, que altera esas condiciones. Por haber instituido un tipo de humanidad específica se produce algo más; y ese algo más permite criticar o desarticular o ir más allá o destotalizar ese tipo de humanidad específica que se ha instituido en esa situación. La subjetividad instituida incluye tanto a los incluidos —los hombres varones mayores nacidos en Atenas, para el *demos* ateniense— como a los excluidos —las mujeres, los esclavos, los niños, los extranjeros—. Ahora bien, si la subjetividad instituye sus incluidos y

sus excluidos, el proceso de subjetivación, ese ir más allá de lo instituido, no respeta esa frontera entre incluidos y excluidos. Porque, en nuestras condiciones, la subjetividad instituida establece que hay un conjunto de incluidos; pero ese conjunto de incluidos no está integralmente incluido –pues para pertenecer es preciso sacrificar o perder o renunciar a diversas dimensiones de la vida individual y colectiva; por lo tanto, hay un punto de subjetivación posible–.

El tipo subjetivo que se destituye con el Estado-nación, es lo que somos –o éramos–: ciudadanos. El ciudadano es el tipo de sujeto forjado por un Estado que enuncia que la soberanía emana del pueblo; el tipo instituido resultante del principio revolucionario de igualdad ante la ley. El ciudadano se forja en torno de la ley. La escuela, en tándem con la familia, produce ciudadanos del mañana en los Estados nacionales. Un ciudadano es un tipo subjetivo organizado por la suposición básica de que, real o potencialmente, la ley es la misma para todos. El ciudadano, como subjetividad, es reactivo a la noción de privilegio o de ley privada. La ley es pareja; prohíbe por igual y permite por igual a todos. Por supuesto, para algunos, el aparato judicial será más ligero y para otros más severo. Pero eso habla del aparato judicial y no de la institución jurídica. El ciudadano es depositario de la soberanía: pero ante todo es depositario de una soberanía que no ejerce. La soberanía emana del pueblo, no reside en el pueblo. El ciudadano sabe delegar la soberanía. El acto ciudadano por excelencia es el acto de representación en el cual delega los poderes soberanos en el Estado constituido. Para poder delegar, el ciudadano tiene que estar *educado*. La consigna era clara: educar al soberano, educar las capacidades de delegación. Educar las capacidades de delegación es forjar conciencia nacional. El sujeto de la conciencia, que había sido instituido filosóficamente dos siglos antes, deviene sujeto de la conciencia nacional a partir del siglo XIX. El aparato jurídico exige que los ciudadanos se definan por su conciencia.

En el establecimiento de la condición *nacional*, la historia es una institución sumamente poderosa: en la medida en

que el pueblo se define por su pasado en común, en la historia va a estar el reservorio de las potencias. La elección política va a determinar cuál de las potencias contenidas en germen en el pasado nacional es llevada al acto. En general, si un pueblo se define por un pasado en común, si ahí está su identidad y sus posibilidades, la política no puede ser otra cosa que transformar en acto eso que era en potencia en el pasado nacional.

Ahora bien, hace mucho tiempo que ninguna discusión política –en el caso de que tal cosa aún exista– se salda en términos históricos. Ninguna referencia histórica ingresa en nuestra discusión política, que se salda técnicamente en un número: un número de votantes, un número de desocupados, números impositivos. La historia, el reservorio de las potencias para hacer política en los Estados nacionales, no está presente a la hora de la política en la era global. Podemos intuir aquí un indicio de que las políticas ya no se definen como pasaje al acto de lo que está en potencia en los Estados nacionales, sino que la política es el ajuste –dicho con toda ambigüedad– de las variables internas frente a los impactos globales.

V

¿Cómo se adoptan en términos administrativos los impactos globalizados que entran sin golpear la puerta? No lo sabemos. Nuestra conciencia política instituida, nuestra conciencia política ciudadana, se encuentra con dos modos de estar absolutamente incómodos. Para hablar de modo grave, los podemos llamar perplejidad y desolación. Con los cambios políticos actuales ocurre algo sorprendente. Para que una experiencia sea buena o mala es necesario que permanezcan a salvo los parámetros que la valoran. Una experiencia horrible es horrible para determinados parámetros. Pero el cambio político esencial induce también el cambio de los parámetros para pensar el cambio. Uno no podría situarse como exterioridad respecto de lo que cambia, y dispo-

niendo de alguna especie de barómetro, percibir el cambio que ocurre ahí afuera. Pues no es sólo allá afuera donde sucede; sucede también con los instrumentos para pensar el cambio. Un cambio de realidades, cuando deviene esencial, exige también un cambio de los instrumentos capaces de pensar. No tenemos teoría fija para pensar el cambio de las realidades, ni tenemos realidad fija para ajustar el cambio de las teorías. Tenemos las dos variables variando a la vez y sin una coordinación preestablecida. En rigor, no tenemos nada.

Si para valorar una experiencia necesitamos disponer de ciertos parámetros, cuando una experiencia destituye los parámetros, aparece una cuota de perturbación suplementaria. Llamémosla *perplejidad*. Uno queda sin parámetros para valorar lo que sucede, cuando queda sin organizadores simbólicos capaces de significar una situación. El otro término es *desolación*. Hace unos años, curiosamente, empezó a aparecer mucho en críticas de cine y artículos periodísticos. Un libro reciente de Dardo Scavino se llama precisamente *La era de la desolación*. La desolación habla de un tipo de situación políticamente nueva o sorprendente para nosotros. Una cosa es disponer de un Estado potente al cual formularle una serie de reclamos, o bien formular un plan de asalto, o bien culparlo de nuestras desdichas. Una cosa es disponer de un Estado potente que nos convierta en sus víctimas, beneficiarios, dueños. Ahora, ¿qué pasa cuando el Estado se enuncia a sí mismo como impotente, cuando ese objeto habitual de nuestras interpelaciones de entrada ya enuncia que no puede satisfacer los reclamos, que son todos justos, pero no está en él satisfacerlos? ¿Qué pasa cuando el Estado transfirió hacia el mercado toda la potencia soberana? ¿Qué destino tienen los reclamos? Si no se ponen tan belicosos como para inducir a una represión, los reclamos son siempre justos. Nunca escuchamos con tal insistencia estatal que los reclamos son siempre justos. La desolación aparece cuando se destituye el otro capaz de proporcionar solución o castigo. Es lo que aparece cuando no hay otro al que interpelar. Nuestra subjetividad política, cuando busca nuevos modos de hacer política, lo ha-

ce sobre este umbral de perplejidad y desolación. Cambio de los parámetros que todavía no se ha realizado: por eso la perplejidad. Caída del otro al que formularle reclamos: por eso la desolación.

VI

Volvamos sobre nuestros mecanismos de exclusión. Unos análisis ya clásicos habían planteado que en la medida en que el ciudadano se presenta como sujeto de la conciencia, su fundamento es la exclusión de la locura. El loco no vota, pues no está en condiciones de hacerse representar. No es plenamente hombre porque *hombre* se define por la posesión de la razón. También por eso el niño está excluido. Las distintas modalidades de exclusión propias de los Estados nacionales tienen en común el modo de organización que es la reclusión. A los excluidos se los recluye. Ahora bien, la modalidad específica de exclusión, en nuestras condiciones actuales, no es la reclusión sino la expulsión. No es el encierro, para que haya un espacio libre de la presencia de los hostiles; es la expulsión, si se quiere, hacia las zonas excluidas de la humanidad, hacia una tierra no simbólica. Es la expulsión por fuera de la humanidad instituida. ¿Qué funcionalidad puede tener la expulsión de individuos si se busca multiplicar los actos de consumo? La globalización logra multiplicar los actos de consumo restringiendo el número de consumidores. Basta con que se multipliquen los actos de consumo de cada consumidor para que esta multiplicación sustituya con creces al número de expulsados. Estamos viendo mercados que crecen en profundidad, pero —o porque— se restringen en extensión. Lo que queda por fuera del modelo a la larga deja de ser considerado *gente*, porque la práctica instituyente de gente es el consumo.

La *expulsión* es un tipo de realidad en la cual un término no queda incluido ni siquiera en los márgenes de una sociedad. El excluido del consumo carece aún de nombre que lo defina socialmente. Pues el nombre de *marginales* resulta ina-

decuado para la forma específica de exclusión que soportan: el margen cumple aún una función decisiva en el diseño de la página. Y los excluidos actuales no son desplazados hacia los márgenes. La pertenencia a la red parece carecer de márgenes; hay sólo adentro y afuera. Si el modo de exclusión de la locura era la reclusión, el modo de *exclusión* de los no consumidores es la *expulsión*. Del sitio de reclusión no se puede salir; los expulsados de la red no pueden entrar. La reclusión supone un sistema de tratamiento hacia el que la sociedad deriva la custodia y rehabilitación de los reclusos. La expulsión prescinde de semejantes sistemas de tratamiento, pues el carácter tajante de la demarcatoria determina *limpiamente* la imposibilidad de irrupción intempestiva de los expulsados en el mundo de la red. Están *entre nosotros*; pero en un mundo diferente del pequeño mundo virtual.

VII

Veamos algunos micromecanismos de expulsión: el mundo está interconectado. Las redes vinculan nodo con nodo de modo transversal, diagonal, en todas direcciones. Los flujos de información no transitan con velocidad infinita sólo por la restricción de Einstein. No será preciso describir la mirada de operaciones prácticas que cada individuo realiza dejando en memorias electrónicas el registro preciso de la hora, el sitio y la índole de la operación: telefónica, telemática, comercial, crediticia, de compra-venta, erótica, médica, bibliográfica, etcétera. Sabemos de qué hablamos.

Las condiciones en las que opera este *incremento cuantitativo* se suelen resumir en un término evidente: *globalización*; los efectos subjetivos, en otro: *control*. El fenómeno decisivo es que la virtualidad de las redes ha ocasionado la unificación de una enorme dispersión de bancos de datos. Los datos globalizados permiten un control ajustado. Los flujos de información constituyen una minuciosa policía silenciosa que anota cada acto de los habitantes de la red o del mundo. El

habitante no deja huellas para la tarea interpretativa del detective, sino registros explícitos para la recopilación de las bases. Una meticulosa biografía se va construyendo en distintos puntos de la red, dispuesta a reunirse en el punto en que fuera necesario. Lo que está en un punto de la red está en la red: es accesible, es recopilable. Esa biografía tediosa poco parece hablar de los aspectos cualitativos de una persona. La enumeración infinita de sus actos parece exterior a la interioridad psíquica, cultural o ideológica que los motiva. Sin embargo, será en función de esa biografía que la red le permitirá seguir habitándola, morar en nodos más y más ricos, disponer de más y más conexiones. O por el contrario, esa misma biografía cifrada determinará una serie sucesiva de rechazos, de interrupciones, de condenas. Por anodina que parezca, esa biografía será su precisa identidad en los circuitos de crédito y consumo, de empleos y premios, de becas y viajes.

Con los cambios del tipo subjetivo instituido tiene que cambiar conjuntamente el principio social de identidad, el principio que establece en función de qué parámetros un integrante de la sociedad será reconocido como *él mismo* por los demás; será identificado, convocado o rechazado; será valorado o despreciado. En los Estados nacionales un ciudadano se definía por la conciencia, su identidad estaba configurada por sus contenidos fundamentales: sobre todo por su conciencia política o —para hablar brevemente— por su ideología. En los Estados técnico-administrativos, las ideas inciden ya muy poco en la determinación social de una identidad. Quizá por eso se dice que hemos llegado al crepúsculo de las ideologías y hemos entrado en el mediodía de las opiniones. La absoluta libertad de opinión se corresponde con la estricta insignificancia social de las opiniones —mensurables ya en términos de encuesta como otros tantos índices de preferencias—. En los Estados técnico-administrativos, el consumidor se define no por sus ideas sino por sus actos. Será reconocido, identificado, valorado y convocado por esa serie exhaustiva de actos insignificantes. Si ésta es su identidad para otros, pronto lo será

para sí mismo. En función de esos parámetros conservará o no el *derecho de consumidor* de habitar el pequeño mundo.

Los distintos sistemas de exclusión se caracterizan no sólo por el principio que determina quiénes serán excluidos y cuáles serán las formas de exclusión: también se caracterizan por el tipo de pena que se impone a los excluidos. Estas penas son otros tantos medios eficaces en la constitución de la subjetividad. En un horizonte medieval los castigos corporales eran la base de la penalidad. En un horizonte moderno –característico de los Estados nacionales–, el tipo de castigos se concentraba en la rectificación de las conciencias: de ahí el pasaje del suplicio a la prisión. Pero ambos tenían en común la idea de castigo. Aquí la etimología puede ser una ayuda. *Castigar*, de *castigare*, es un compuesto de *castus* (*casto, puro*) y *agere* (*hacer*). Castigar a alguien consiste en volverlo puro, depurado, limpio. El castigo rehabilita: permite el reingreso del suspendido. Pero el expulsado no requiere castigos. El control sobre los actos determina un tipo de penalidad que no busca el reingreso sino la garantía que lo impida. La capacidad de punición del sistema es altamente eficaz. Es casi automática: no hay castigos sino eliminaciones. En principio, no es preciso eliminar su vida; basta con eliminar su pertenencia.

VIII

Vemos ahora hasta qué punto se complica la situación de nuestros esquemas de pensamiento crítico heredados de la era del Estado. Nos habíamos acostumbrado a una estrategia de pensamiento que postula que el fundamento de la acción reside en la conciencia. La subjetivación dependerá de la toma de conciencia. Ahora bien, la conciencia no asume como fundante cualquier dato contingente. La conciencia se afirma en su potencia eminente cuando asume las condiciones que la determinan. En este esquema de pensamiento, la subjetividad depende de lugares: lugares familiares, lugares en la conformación institucional, lugares en la estructura de clases. El ac-

to de subjetivación se origina en la conciencia de un lugar que determina opresivamente. Así, nuestro esquema requiere, para pensar la subjetivación, unos lugares institucionales, unas instituciones que encierren en esos lugares una conciencia que asuma la determinación por el lugar y la institución de encierro. Pero nuestro esquema heredado plantea todos estos requisitos porque le augura al que los satisfaga una enorme potencia. El lugar forma parte de un sistema de lugares, de una estructura; los perjuicios ocasionados por ocupar un lugar se traducen en otros tantos beneficios para los ocupantes de otros lugares. En el plano económico, moral, erótico, político, institucional, emocional, la relación básica es de explotación. Lo que un sistema de lugares produce, se le atribuye eminentemente a uno de los polos y se le resta sórdidamente a otro. El acto de conciencia al que le atribuimos la subjetivación no sólo asume en el pensamiento las determinaciones del lugar sino, sobre todo, las relaciones funcionales de explotación en las que el lugar está tramado. La conciencia de la explotación se vuelve incompatible con la ocupación del lugar; y ese lugar sin ocupante que se somete a sus determinaciones se desestabiliza de tal modo que desestabiliza revolucionariamente el sistema íntegro de lugares. La liberación y la revolución coinciden.

En nuestro esquema heredado, el sitio que hace posible la subjetivación forma parte de una estructura. La subjetivación postula un lugar sintomático o explotado que la hace posible. No podría devenir sujeto quien no tuviera lugar en una estructura. La forma de exclusión supuesta por estos caminos subjetivos es la reclusión, la explotación, la represión. Ahora bien, con los expulsados, este esquema pierde potencia, pierde vigencia. Un lugar en una estructura proporciona un nombre a partir del cual organizar la configuración de los intereses, la reivindicación de una dignidad, la afirmación de unas consignas, la formulación de un proyecto. El lugar determinado preconfigura el recorrido. El lugar sintomático es la potencia de los actos de emancipación por venir.

Pero ¿qué ocurre cuando la subjetivación se organiza a partir de la expulsión? ¿Qué potencia instituyente tiene un acto sin lugar? ¿Qué capacidad transformadora tiene un acto sin inscripción estructural?, ¿acaso se inscribe en el lazo?, ¿quizá produce efectos simbólicos?, ¿tal vez produce “sólo” efectos de pensamiento?, ¿o produce efectos de transformación en otro plano?, ¿acaso se reduce a generar un lazo singular en la experiencia?, ¿o se restringe al estallido, con todo lo que tiene de mortífero, con todo lo que tiene de improductivo? Se ve que tenemos un problema.

Nuestra tarea de pensamiento político parte de este problema. Pero, no se trata tanto de inventar los modos de subjetivar a partir de la expulsión cuanto de pensar los modos en que efectivamente unos movimientos de subjetivación proceden desde la expulsión. Aquí la función del pensamiento no consiste en especular ni en deducir, tampoco en imaginar. Habrá llegado el momento de despertar la función dormida de la percepción política. Los movimientos colectivos que ponen en circulación operaciones que se les escapan a nuestros esquemas constituyen otros tantos puntos de nacimiento de un pensamiento o de diversas formas de pensamiento cuyas figuras aún no intuimos. Quisiera señalar muy sucintamente, y sólo para ilustrar la mecánica de compromiso con lo que emerge en las situaciones, cuatro singularidades de nuestra experiencia de estos años: *marchas de silencio*, *cortes de ruta*, *asambleas generales* y *escraches*. Estos movimientos no forman parte de un conjunto; sólo el brutal proceso de abstracción que propongo para coleccionar modos de subjetivación en la expulsión puede forzar esta juntura. Sólo tienen en común diferir de los protocolos de subjetivación habituales en la ciudadanía.

Las singularidades que aquí pongo en serie se desentien-den de los hábitos subjetivos supuestos en la elección, la demanda, la corriente de opinión, la marcha con consignas, la reivindicación frente al Estado, la revolución, el partido, el gremio. Naturalmente, cortes de ruta, asambleas, escraches, marchas de silencio resuenan amablemente en cuerdas dispuestas de la subjetividad ciudadana. Algo de estas singulari-

dades nos pone contentos, aunque no sepamos a ciencia cierta por qué. Quizás porque tenga rasgos semejantes a nuestra espera. Prefiero pensar que nos alegran porque instauran condiciones para pensar en otro lenguaje, en otro registro, en otra distribución de nombres y categorías, con otros esquemas; pensar, vale decir, devenir otros.

IX

El corte de ruta pasó rápidamente de innovación a técnica. El corte de ruta opera en puntos sensibles del flujo de mercancías; no opera eficazmente sobre la red caminera argentina –rutas nacionales, rutas provinciales, caminos vecinales–; opera, ante todo, en las rutas de otra entidad postestatal llamada Mercosur, interrumpiendo su circulación esencial: la circulación de mercancías; no interrumpe los abastos sino que más bien bloquea el flujo de *containers* y turistas. Para un Estado desfondado las demandas son a la vez legítimas e irrelevantes. El corte de ruta vuelve significativo al grupo que la corta. Los cortes muestran una capacidad de intervención, ínfima pero directa, sobre la circulación de mercancías. Esa operación convierte al que corta la ruta, ya no en legítima víctima, sino en actor efectivo. A la vez, el corte de ruta, por su técnica misma de reclutamiento, coordinación y permanencia, induce una serie de vínculos sociales específicos. La ruta, puro espacio de tránsito, se convierte en lugar, si llamamos lugar al espacio que al habitarlo se determina como albergue de los habitantes y a la vez induce y alberga la subjetividad que lo habita. El corte de ruta, desde la expulsión, instala un lugar cuyas figuras habitantes se constituyen en el lugar mismo. No es posible avanzar más.

Por otra parte, las marchas de silencio se instalan como serie frente a una serie de problemas, en principio, particulares. Si uno no estuviera inundado por un mar de fantasías categoriales heredadas, podría sorprenderse de estas marchas sin consignas. Violaciones, crímenes sin resolución policial ni

judicial suscitan un movimiento que excede con creces el carácter de pura respuesta. Niñas y muchachas violadas y asesinadas constituyen el vector concreto –pero acaso no el sentido– de unos modos de organización que tampoco ejercen la demanda al Estado, pues la marcha de silencio organiza y ejerce una materialidad colectiva que prescinde de los argumentos y las escenas de la representación. Los cuerpos puestos a marchar por las calles no se dejan tomar por las encuestas, por los partidos, por las elecciones. Lo que equivale a decir que estos cuerpos así puestos en circulación transitan en otra escena que las de la ciudadanía. ¿Pero, en cuál? El silencio es la marca constitutiva de estos movimientos. Ningún discurso, ninguna consigna, ningún nombre del universo de discurso circulante permite nombrar lo que estos cuerpos hacen y son. ¿Pero qué son, qué hacen? Son *marchas de silencio* y eso hacen. Para nuestros hábitos de pensamiento heredados, no basta para producir sentido. Para estos movimientos, nuestros esquemas de pensamiento heredado no colaboran en el pensamiento inmanente. No puedo continuar.

Hace aún menos tiempo, asistimos, con una alegría que escondía mal signos de perplejidad, a la asamblea general de Cutral-Co. La empresa nacional de petróleo había desarrollado un ciclo muy largo de exploración y explotación en la Patagonia. En el entorno de pozos, destilerías, refinerías, nacieron pueblos que fueron conquistando palmo a palmo el desierto. La oleada privatizadora tomó como una de las primeras presas a YPF. Ya no sometidos al plan estratégico de la empresa estatal sino a la contingencia de mercado de la empresa privada, estos pueblos corrieron el albur de quedar desmantelados. Cutral-Co –probablemente el paradigma del pueblo petrolero patagónico– corre el serio riesgo de desaparecer, de despoblarse, de volver al desierto. Un corte de ruta intenta imponer otras condiciones. El corte de ruta ingresa en una negociación con gobiernos provinciales y nacionales, y, ya convertido en sujeto, convoca a una asamblea de todo el pueblo. Esa asamblea –que difiere notoriamente de las asambleas reconocidas– piensa qué hacer. No habla el intendente,

no habla el secretario general del sindicato, no habla el partido: habla cada uno como término indistinto ante un problema absoluto. Un problema de vida o muerte para un pueblo abandonado por YPF, por el Estado-nación y a punto de ser devorado por el desierto. En esta destitución todas las diferencias caen; en esta destitución todas las jerarquías se desdibujan; cada voz en la asamblea vale por lo que piensa y no por lo que representa. No puedo avanzar más en esta descripción de un movimiento colectivo que piensa qué hacer a partir de la expulsión.

Última singularidad de esta serie: los escraches. La inoperancia del aparato jurídico-político para castigar los delitos del poder parece que opera en todos los niveles. Tras el juicio a las Juntas que comandaron el proceso represivo de 1976 a 1983 y las progresivas concesiones de impunidad, se organizan distintos grupos que generan los escraches. Los edificios, las cuadras, los barrios en los que reside algún criminal represor impune se ven paulatina y progresivamente inundados de una actividad que los denuncia públicamente como comprometidos en delitos aberrantes. El escrache compromete al vecino: el anonimato en que lo mantenía la impunidad jurídica es quebrado por la organización de esta denuncia colectiva. Ya el escrachado sabe que los otros saben que ha estado comprometido en algo, ya no es cualquiera. La máquina del escrache confía en la sanción social, en la incomodidad permanente, en el hostigamiento que efectivamente castiga a los impunes de la justicia oficial. En esta línea, el escrache, más que pedir justicia, hace justicia; es el modo en que efectivamente tratamos a nuestros castigados. La capacidad popular de justicia no se transfiere en este punto a agencia oficial alguna. No puedo pensar más.

Estas situaciones heterogéneas sólo se reúnen porque difieren de los hábitos estatales. Cada una impone por sí sus condiciones al pensamiento político contemporáneo. Arnaldo Momigliano, historiador erudito y sensible de la Antigüedad clásica, notó que Heródoto –inventor del procedimiento que llamamos historia– ejerció un método muy particular: se

afanaba en registrar lo que no comprendía. El historiador anota lo que no comprende; pero no para conservarlo en esa especie de respeto religioso por los misterios de lo real, sino para acercar los puntos que se imponen como tarea de pensamiento. Consigno esta secuencia de cuatro términos. Por hoy, sólo por hoy, estimo que bastan para señalar que la subjetivación es posible prescindiendo de los esquemas que nos habituamos a considerar críticos. Mi oficio es de historiador; no puedo seguir.

Segunda parte
Después del encierro:
la expulsión

5. *La locura enloquecida**

I

De pronto, parece que todo enloquece, incluso la locura. La locura enloquece, se desquicia, desborda sus marcos, se disemina; de pronto, en el desquicio general, la locura nos asedia. Es cierto, la imagen de una locura que enloquece resulta un tanto ambigua: paradójica por un lado, redundante por otro. Entre la paradoja y la redundancia, un ligero desplazamiento. Los adjetivos que componen la imagen actual de la locura parecen los mismos adjetivos que tradicionalmente se consustanciaron con la locura: desquiciada, desbordada, diseminada. Sin embargo, la situación es otra, pues los adjetivos que definían la locura de los locos hoy describen el estado de las instituciones destinadas a tratarlos. Las instituciones que intentaremos considerar –en el centro, la locura misma; en su entorno, las instituciones de salud mental y psi-

* Este artículo es la confluencia de un trabajo ya publicado (“El asedio de la locura”, en Diego Zerba, comp., *El malestar del sistema carcelario*, Buenos Aires, Ed. El Otro, 1996), previamente presentado en el panel “Psicoanálisis (en) Institución. Incidencias de la social en la clínica” (UTPBA, Buenos Aires, diciembre de 1993), y de la charla “Psicosis sin institución” (Centro de Investigación en Salud Mental, Buenos Aires, 31 de agosto de 2002).

coanalíticas– trabajan en un medio que enloquece, desquicia, disemina, desborda los recursos de pensamiento destinados a fundarlas.

Puede resultar abusivo que atribuyamos valor de institución a la locura, principio excluido de cualquier institución. Pero no es gusto personal; es estrategia disciplinaria. Pues las distintas disciplinas establecen sus principios de realidad, y este principio disciplinario de realidad regula la admisión de existencias. La existencia absoluta es cosa de filósofos –ergo, tampoco es absoluta; es la existencia admitida por una disciplina–. En particular, nuestro principio historiador de admisión de existencias es laxo pero pródigo. No antepone requisitos de coherencia lógica ni de consistencia ontológica. Algo existe para el discurso histórico si se anota con su nombre en una red de prácticas. Si hay un nombre y una red de prácticas en que algo funciona, ese algo constituye una institución. Pues la existencia que consideramos es la existencia social; el sentido, el sentido social; es decir, la consistencia, la consistencia social. En estas condiciones intentamos reflexionar sobre la existencia de la locura, la consistencia de la institución locura y la destitución de las instituciones destinadas a tratarla.

Admitimos entonces la existencia de la locura como institución. Resulta que habitamos o padecemos un cambio radical en el estatuto práctico de la locura. Para percibirlo, será necesario recordar –aunque fuera de modo esquemático– el estatuto de la locura que heredamos de la institución estatal. Llamémosla *institución de lo excluido*. Veremos luego hasta qué punto difieren lo excluido instituido y lo excluido literalmente *a secas*.

II

En su momento, la palabra *modernidad* refería serenamente a un campo de problemas específico. Designaba una etapa particular de la historia de la filosofía, caracterizada por la

problemática del sujeto y las facultades de la conciencia. De pronto, pasó a designar un acervo de condiciones oscuras, variables y ubicuas, determinadas circunstancialmente por la confrontación con la específica posmodernidad que intentaba criticarla en la ocasión. En rigor, *moderno* es una categoría filosófica que no periodiza realidades sociales sino momentos de la historia interna de la filosofía. Si se considera que la filosofía constituye el fondo mismo de la experiencia, entonces –y sólo entonces– las épocas de la historia de la filosofía constituyen otras tantas épocas de la historia de la humanidad. Así, para designar las figuras de lazo social estatal, *moderno* es un nombre tan malo como cualquier otro. O no *tan* malo, pues pese a los equívocos puede resultar productivo designar el lazo social como *moderno*, por las resonancias que evoca.

Partimos de un hecho consagrado en la tradición crítica. En la fundamentación de los ordenes sociales instituidos mora un excluido específico que a su vez constituye el fundamento de la inclusión. El punto de detención de la inclusión es el excluido específico fundante de esa operación de inclusión. Un par de ejemplos puede ilustrar para nuestro caso la proposición. En el cuadro de la *polis* griega, el elemento del lazo social es el ciudadano, el *polítés*; detrás del fundamento tiene que haber una exclusión que le dé consistencia: el bárbaro, el extranjero, el *xenós*. Los excluidos –mujeres, niños, esclavos– se determinan por su grado de extranjería. Así, el más excluido de todos, el esclavo, se define como extranjero absoluto.

Según un libro demasiado hermoso de Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, el universo de sentido medieval transita trabajosamente en torno de una visión tripartita de la sociedad. Curiosamente, esta versión coherente e integral del mundo medieval aparece y se sistematiza en el siglo XII. Como Dios está en el fundamento de la experiencia cristiano-feudal del mundo y la sociedad, las divisiones en el mundo social se establecen –o se leen– como funciones de la arquitectura de la salvación. El pueblo del señor se divide en *laboratores, bellatores y oratores*. Los que laboran, los campesi-

nos, alimentan el cuerpo de la *Christianitas*; los que batallan, los nobles, la defienden de la amenaza de los infieles; los que oran, los clérigos, rezan y salvan las almas de ese cuerpo cristiano. Si Dios está en el fundamento, el hombre se define como criatura divina, como ser almado, cuya misión consiste en salvar precisamente su alma. De ahí que no quepan dudas en cuanto a la jerarquía de los tres términos puestos en juego: el clérigo, el caballero, el rústico. Este juego tripartito de funciones nace cuando irrumpen las primeras prácticas burguesas, sin lugar claro en el plan divino. Lo cierto es que este orden fundado en Dios y sus almas está más fundado aún en sus exclusiones: los-sin-Dios, los-sin-alma. Infieles, herejes, leprosos: toda una zoología de especies que no pertenecen al rebaño. El leproso y su leprosario, el abandonado por Dios, es expulsado radicalmente de la comunidad cristiana, encerrado como si hubiera muerto o, más aún, como si no existiera. Ese lugar abandonado de Dios es el fundante de los lugares internos, supuestamente instituidos y hasta habitados por Dios. Si no se hubiera dispuesto un lugar interior de exclusión de los-sin-Dios, no habría chance alguna de habitar prácticamente un mundo encantado por la presencia divina.

III

Una tradición filosófica bien asentada gusta situar el comienzo de la modernidad en un acto también filosófico. Tenemos a Descartes puesto a meditar frente a la estufa. Luego tenemos a Foucault y a Derrida leyendo las *Meditaciones metafísicas*, quizá frente a la misma estufa. Pero sobre todo los tenemos discutiendo sobre el sentido de las operaciones que conducen al *cogito* considerado fundante del sujeto y del lazo moderno.

¿Qué se lee? Según Foucault, en el acto mismo de fundar el sujeto de la conciencia –ese acto *que dotó al yo de una potencia inaudita*–, tiene que quedar radicalmente excluida la posibilidad de estar loco. En su oficio de dudar, Descartes ni

siquiera considera la posibilidad de estar loco. Derrida prefiere suponer que tan rechazada –o tan considerada– como la posibilidad de estar loco está la posibilidad de estar soñando: locura y sueño igualados en los rechazos de la razón. Pero la lectura detallada de Foucault en la versión latina del texto –y sutilezas estratégicas semejantes– se concentra en lo siguiente: ambas hipótesis no son rechazadas de la misma manera. Descartes rechaza la hipótesis del sueño tras haberla tomado en cuenta, haber considerado esa posibilidad, haberla argumentado, confiando en que la razón podrá demostrar que en el acto del cogito no sueña: conclusión práctica de un entimema. En cambio, la hipótesis de la locura, la de estar loco, es rechazada, sin más por Descartes. Como si intuyera que al postular esa hipótesis, siquiera como conjetura especulativa, se ha emprendido un viaje sin retorno.

¿Pues cómo había yo de negar que estas manos y este cuerpo son míos, a no ser que me comparara con esos *insensatos* cuyo cerebro está tan turbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que afirman constantemente que son reyes, cuando son pobres, que están vestidos de oro y púrpura, cuando van desnudos; o se figuran que son cántaros o que tienen un cuerpo de vidrio? *Pero éstos son locos, y no lo sería yo menos si me comparase con tales ejemplos.* Debo considerar, sin embargo, que soy hombre, y por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños cosas iguales, y menos verosímiles a veces, que las que se imaginan esos insensatos cuando están despiertos. [...] Me acuerdo de haber sido engañado al dormir por ilusiones semejantes, y *al detenerme en este pensamiento* veo con tal claridad que no hay indicios ciertos para distinguir la vigilia y el sueño de una manera terminante, que me lleno de asombro, y este asombro es tal, que casi es capaz de persuadirme que estoy dormido. Supongamos, pues, que estamos dormidos y que todas estas particularidades –abrir los ojos, mover la cabeza, extender las manos y cosas semejantes– no son más que ilusiones falsas. (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, I, 3-5)

La diferencia es clara: repudio inicial de la locura, consideración particular del sueño. O, según la bella glosa de Foucault:

¿Puedo dudar de mi propio cuerpo, puedo dudar de mi actualidad? A ello me invita el problema de los locos, de los *insani*. Mas compararme con ellos, ser como ellos, implica que yo también, como ellos, voy a quedar demente, incapaz y descalificado en mi empresa de meditación: no sería yo menos *demens* si siguiera sus ejemplos. Pero si, en cambio, pongo el ejemplo del sueño, si finjo soñar, entonces, por muy *dormiens* que yo sea, podré continuar meditando, razonando, viendo claramente. (Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, t. II, p. 353)

Si concentramos en esa escena la fundación de la condición moderna, nos encontramos con que se excluye –se repudia– la locura. Descartes heroicamente ha hecho una experiencia que vale para todos. Existimos por pensamiento, si repudiamos la locura. No es tanto que nuestro lazo excluya a los locos, sino sobre todo que excluye a los que excluye bajo el nombre –y las prácticas– de locura. Lo excluido inconsiderable –por el motivo que sea– se llamará locura. Así como bajo la categoría de extranjero se excluía a bárbaros y esclavos, y la categoría de sin alma se extendía en distintos grados y formas a infieles, herejes y leprosos, así bajo esta especie de *locura*, de sin razón, no sólo caen los locos sino también la sinrazón o lo con poca razón: indios, niños. La figura emblemática del excluido es la del loco. Y el estatuto de la locura, en esta institución moderna, es el de *forma privilegiada de la exclusión*, emblema de lo sin lugar.

El fundamento excluido es un fundamento práctico; es efectivo en su operación causante de las inclusiones, pero invisible como fundamento para un habitante de la situación –habitante de los efectos de esa fundación desde la exclusión–. El fundamento discursivo-ideológico es visible: el soberano, el ciudadano, la razón. El fundamento excluido es invisible. Intentemos mirarlo.

IV

Hemos visto cómo en la escena filosófica el repudio de la locura se consustancia con el fundamento *consciente* de la experiencia. Sin embargo, registrando la operación sólo en el fundamento, no comprendemos aún los mecanismos operatorios de producción de ciudadanos de la conciencia, ni vislumbramos el sentido que tiene la conciencia de los ciudadanos para la fundación del Estado. En perspectiva un poco menos filosófica y un poco –sólo un poco– más histórica, la locura como institución se piensa en la relación entre tres términos, entre tres instituciones: el Estado, la familia y el manicomio. Un espíritu irónico podrá preguntarse qué diferencia hay entre ellos. Supongamos que, al menos desde el punto de vista presupuestario, son tres cuentas distintas.

Concentrémonos primero en la necesidad estatal de expulsar la locura. El Estado moderno hace caer el criterio monárquico de soberanía, es decir, se constituye cuando el soberano es el pueblo. La idea de *pueblo* es una significación básica que la soberanía adopta para sí. Cuando dejan de manar las fuentes divinas, la soberanía empieza a emanar del pueblo. Entonces, lo que aúna a los grupos humanos es esa instancia, la soberanía, que emana del pueblo y se concentra en el Estado. La conciencia es la sustancia necesaria para hacer funcionar la soberanía del pueblo en el Estado, pues la soberanía que emana del pueblo adquiere una forma muy particular de funcionamiento: la representación. El pueblo, que *es* soberano, no *ejerce* la soberanía. Abelardo Castillo observó cuán poco delicado es nuestro texto fundacional: proscripivamente enuncia que el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes. No declara diplomáticamente, por ejemplo, que el pueblo delibera y gobierna a través de sus representantes. Pues deliberar y gobernar es ejercer directamente la soberanía; así que el pueblo no ejerce la soberanía sino a través de sus representantes o, más delicadamente, la ejerce a través de sus representantes. Para ser soberano, el pueblo se tiene que hacer representar. Pero no

cualquier masa humana puede intuir o aceptar los mecanismos para hacerse representar por otros. Así, el conjunto de la masa humana que constituye esa base de pueblo que se hace representar en el Estado tiene que ser producido de determinada manera. La conciencia es la sustancia de la que emana la capacidad absolutamente imprescindible de hacerse representar. Pues para hacerse representar, un ciudadano tiene que saber de sí, del conjunto, de los representantes. Tiene que estar educado, tiene que ser civilizado y no bárbaro. Tiene que ser, ante todo, *una* conciencia. El fundamento, por su condición misma de fundamento, no puede ser diverso, no puede devenir heterogéneo –cosa complicada cuando se trata de colectivos desmesurados–. El sujeto estatal, el ciudadano, tiene conciencia política, conciencia social, conciencia jurídica, conciencia ciudadana. Se es humano sólo en la medida en que se posee conciencia o razón. Es una cuestión de Estado; en ello va el ejercicio mismo de la soberanía.

Por eso para el Estado nacional es fundamental excluir la locura. Para la arquitectura lógica del Estado nacional somos sólo conciencia; al menos en el límite, debemos ser sólo eso. El resto tiene que ser rechazado; las otras dimensiones humanas quedan afuera de este juego. No forman parte del ser en conjunto sino de la anomalía individual. Disponer en el fondo de la soberanía un ser irracional, un ser que no es consciente, un ser que no sabe hacerse representar, equivaldría a desbaratar de antemano toda la alquimia política. Si en la base de la soberanía hay un soberano loco –rey o ciudadano, tanto da–, la constitución jurídica moderna se desmorona. Entonces es imperioso excluir la locura del reservorio de soberanía. Ése es el sentido estatal de una operación tan exorbitante.

Hace poco vimos un filme extraordinario: *La locura del rey Jorge*, de Nicholas Hytner. Estamos ya en tiempos modernos. Gran Bretaña acaba de perder su dominio sobre los estados de la Unión, pero el rey se niega a llamarlos de otro modo que *las colonias*. No por este motivo sino por otros, el rey enloquece. Razón por la cual no puede ejercer la soberanía. En

torno de su locura se organizan las conspiraciones necesarias para sacarlo de circulación definitivamente o hasta tanto entre en razón. Lo cierto es que en ese estado mental no puede ejercer la soberanía. Hasta aquí nuestro interés ilustrativo directo en la película, pero podemos ver algo más. La locura del rey es tratada exitosamente por un pastor protestante. El pastor observa, agudamente, que los lunáticos a los que suele tratar creen, en su delirio, que son reyes y no lo son. Cuando el rey enloquece, ¿quién cree que es? Precisamente, cree que *es* rey. Delira tanto el campesino lunático como el rey lunático que cree que es rey. Finalmente, ya curado, el rey Jorge comprende que sus funciones reales son protocolares o carismáticas: *para eso estamos, para sonreír*. Ya no es rey; *trabaja* como rey, tiene conciencia de la responsabilidad: puede ejercer la soberanía.

Así, la soberanía no puede estar mezclada con la locura; por eso si el pueblo es soberano, los locos tienen que estar afuera. La locura individual, el inconsciente, tiene que estar reprimido. Allí donde no puede estar reprimido, debe estar encerrado. La locura debe estar encerrada. Es una cuestión de soberanía. Por eso el manicomio es una institución básica del Estado, más básica que la escuela. Por eso el manicomio procede a la *primera* exclusión, a partir de la cual después son posibles algunas inclusiones.

V

Vimos recién el sentido estatal de esta fundación en la conciencia incontaminada de locura. Detengámonos ahora sucintamente en los mecanismos de producción de este efecto. Desde el punto de vista de la subjetividad, la instauración de la conciencia en el fundamento individual y masivo de la soberanía exige una serie de protocolos de normalización. Pues, en esencia, *conciencia* termina constituyendo un sinónimo estricto de conciencia *normal*.

Pero nuestra intuición de *normalidad* tiene sus bemoles. No quisiera aquí redundar en el correctísimo relativismo que

demuestra repetidamente que las normalidades supuestamente naturales constituyen otras tantas producciones sociales. Quisiera solamente señalar mediante un ejemplo aparentemente banal cómo procede espontáneamente la mirada normalizadora. Supimos tempranamente que una dificultad adicional en nuestro trabajoso aprendizaje de la lengua se escondía en los malditos verbos irregulares. ¿Por qué no habrán sido todos regulares? Pasamos entonces a preguntarnos por la causa conjetural del devenir irregulares algunos verbos. El veneno normalizador está en la pregunta, pues, ¿con qué base suponemos que hubo un día prístino en que todos los verbos eran regulares y que luego una serie de accidentes los fue desacomodando? *En el principio era la regla*, parece suponer nuestra gramática escolar. Escolar, no lo olvidemos. Mientras no se constituyan estructuras gramaticales, no existirá algo así como verbos irregulares. La irregularidad resulta de suponer o intentar imponer una regularidad en el flujo de la lengua. La lengua sólo produce modos de hablar, pero por sí misma no se subordina a reglas. Bastaría con no suponer regularidades sino modos de decir para que se esfume la problemática de la irregularidad. Pero aún no podemos pensar así. La intuición de la normalidad ha calado hondo en nosotros. El dispositivo normalizador está en la gramática misma.

La normalización de las poblaciones requiere dispositivos lógicos y tecnológicos específicos. Precisamente, la diferencia esencial entre una población y un pueblo reside en el proceso de normalización por el cual una población –que es mero objeto de un dominio soberano– se convierte en un pueblo soberano.

El dispositivo lógico esencial para la normalización es la ley. Ante la ley –y en los Estados soberanos la norma jurídica transfiere para sí los oropeles teológicos de la ley–, todos somos iguales. Ante la norma, todos somos normales. La ley impone una abstracción lógica sobre una enorme dispersión de situaciones diversas. La ley jurídica es la norma que opera en cada situación que integra una totalidad estatal. Pero para

operar, previamente tiene que haberse inscripto. La inscripción de la instancia lógica de la ley convoca la imaginación tecnológica de nuestra modernidad. Para que la ley se inscriba sobre las poblaciones es preciso proceder a encerrarlas. La tecnología de encierro permite inscribir la instancia de la ley. Así vistas, las distintas instituciones constituyen otros tantos espacios de encierro, otros tantos espacios de normalización. Para normalizar conciencias, el dispositivo lógico es la ley –concretada como norma jurídica–; el dispositivo tecnológico es el encierro.

El primer paso en la producción de ciudadanos –es decir, de normalidades subjetivas–, el Estado moderno se lo encarga a una de sus instituciones: la familia. La instancia de la ley ha de inscribirse tempranamente en los individuos. Ulteriormente, el Estado, sobre esa marca, podrá aplicar distintas reglamentaciones –escolares, fabriles, burocráticas o militares–, pero indudablemente recae sobre la familia la tarea de generar la primera marca. El padre es padre por delegación estatal; las obligaciones paternas, los derechos paternos y las limitaciones a los derechos paternos son todas atribuidas desde el Estado.

Encerrando la subjetividad en el entorno hogareño, las tecnologías clásicas de vigilancia y castigo inician su tarea.* La familia, con sus horarios, sus rutinas, su delimitación de lo interior y lo exterior, produce la primera forma del encierro normalizador. Quizás hayamos perdido de vista hasta qué punto la familia nuclear burguesa disciplinada difiere de otros modos de organización de la convivencia. Una figura ya tradicional de la madre en los procesos de disciplinamiento señala que su función higiénica y política consiste en constituir la interioridad del hogar como núcleo de pertenencia. Esta formulación, que puede sonar abstracta, se torna inmediatamente concreta. En colaboración con el discurso médi-

* Para una comprensión extremadamente fina de la operatoria íntima y general del disciplinamiento es imprescindible recurrir a la obra de José Pedro Barrán: *Historia de la sensibilidad en Uruguay*.

co que la asiste y la inviste, la madre-ama de casa debe sacar a su marido de la taberna y a sus hijos de la calle. Calle y taberna constituirán un exterior. Puertas para adentro, el interior, sumamente normalizado, vigilado y controlado.

Así, en función de la producción de conciencia, la familia no sólo instala la ley como condición de recepción de cualquier reglamentación ulterior, sino que también disciplina normalizando. Los horarios, las estrictas rutinas, caracterizan los hogares burgueses. Como además el hogar tiene que constituir su rutina compatibilizando sus ritmos con las regularidades disciplinarias de trabajos y escuelas de adultos y niños, resulta claro hasta qué punto la ingeniería de normalización tiene que complejizar sus operaciones. Dicho sea de paso, no es casual que el mismo espacio destinado a la normalización de los individuos produjera también neurosis. Los vínculos familiares se saturan de funciones. A la vez que se instala la normalidad, se siembra el germen de la patología.

Pero tenemos un problema, porque cada familia es un mundo, tanto como decir que la instancia encargada de la normalización también produce, irrevocablemente, a la vez una singularización de las conciencias que produce. Desde el punto de vista estatal, en el origen de la ciudadanía se instala una institución paradójica: por delegación estatal asume toda una serie de funciones y tareas, pero una vez que las asumió, lo hace a su manera y produce singularidades. La idea clásica de la división del sujeto aquí es –y se debe a– la división de la familia por constituir un lugar paradójico del Estado. Porque la familia *es* eso a lo que el Estado le delega la producción de la matriz del ciudadano. Por delegación estatal, pero el modo en que opera no se establece por rigurosa prescripción estatal sino por las rutinas –siempre un poco locas– de cada casa. La institución paradójica produce el tipo normalizado a la vez que produce el plus, es decir, algo más y algo menos que un ciudadano.

VI

Podemos entender entonces por qué suele decirse que el individuo mismo es un síntoma de la sociedad moderna. Pues, en primer lugar, el individuo resulta –en su supuesta individualidad– del residuo de una operación de puesta en serie. La individualidad, en principio, es la anomalía de la serie; linda con la patología o la enfermedad mental atribuidas a la disfunción familiar. Pero, en segundo lugar, ese residuo se institucionaliza a su vez bajo las nociones de personalidad, yo, individuo. Tanto que en nuestras sociedades modernas el individuo se convierte en el mito fundante del lazo. Si la familia es la célula básica de la sociedad es porque la sociedad se obtiene por colección de células semejantes. La significación primera es el individuo; la sociedad resulta una significación derivada. Son las robinsonadas tradicionales que Marx percibe en las estrategias habituales de la economía política burguesa. El individuo es átomo fundante de nuestra mitología y riesgo anómalo de patología. Es el término regular de una serie de singularidades. ¿Singularidades serializadas? ¿Series singularizadas? La figura del individuo es inestable, bifronte: un rostro orientado a la normalidad social; el otro, a la patología individual. La sociedad moderna decide correr el riesgo de disponer el residuo de su operación normalizadora como fundamento imaginario de su consistencia. Quizá estemos pagando ahora el precio de haber dispuesto en el fundamento un término, si no puramente anómalo, al menos también un poco anómalo –un tanto propenso a la locura. Quizá en esta institución paradójica del individuo moren a la vez el peligro y el cuidado modernos respecto de la locura tan temida.

La noción de individuo va perdiendo de a poco su transparencia. Un pasaje por la Antigüedad podrá mostrarnos algo más de su actual carácter sintomático. Marx sentenció que el individuo maduro es un producto del capitalismo. Lo cierto es que la noción de individuo es muy tardía en Occidente: es concomitante con la de ciudadano. En el mundo antiguo,

un *polités* es un fragmento de su comunidad. Si bien está algo individualizado, ante todo dirá a qué comunidad pertenece. Obtiene su ser a partir de la pertenencia comunitaria; será comunidad individuada, pero no individuo. Luego tendrá ciertos rasgos más propios. En *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*, Momigliano notó que en griego antiguo no hay ningún equivalente para la palabra *personalidad*. Si uno hubiera querido decir el equivalente de *personalidad* en el mundo antiguo habría necesitado diez o veinte renglones. En lenguaje moderno para decir *polis*, decimos: *ciudad-estado que se administra...* Pero no podemos decir *polis* porque no significa nada para nosotros. Una vez que tenemos separada la comunidad del Estado, *polis* no *significa*. De la misma manera, en una sociedad en la que no está instituido el individuo, la palabra *personalidad* no tendría cómo decirse en algo menos que un párrafo. Difícilmente, una sociedad con estas restricciones lingüísticas hubiera podido producir individuos. En la Antigüedad griega casi no hay biografías, y mucho menos autobiografías. Por ejemplo, en *Las vidas de Plutarco* —donde buscamos algo semejante a lo que nosotros llamamos biografías—, si comparamos la vida de cuatro o cinco generales veremos que son vidas de *general*; no de *ese* supuesto individuo particular. Si comparamos las vidas de cuatro o cinco legisladores, serán vidas típicas de legisladores, en las que cada uno es un tipo, no un individuo. Será el Legislador, el General, el Juez, el Conquistador.

Una diferencia tan acentuada en los modos de producir subjetividad se vuelve particularmente notoria en el estatuto de la educación. No me refiero a los contenidos particulares de la educación, sino a su valor —si se puede decir así— ontológico. En la Antigüedad sólo hallamos puntos de individuación de una comunidad. Entonces, cada punto es lo que la comunidad hizo en él: eso es la educación. En cambio, en el mundo moderno toda la educación está hecha para producir un individuo, es decir, un ciudadano. Entonces, ese ciudadano, ese individuo, debe mucho a su educación; pero ante todo su educación misma enuncia que la educación no es todo.

El *individuo* interpreta su educación; el *polités* es su educación. El individuo es lo que él hace con su educación, es lo que interpreta, lo que significa de su educación. El individuo consciente tiene que ser responsable de sí, es decir, tiene que ser causa de sí. Por eso, es más responsable de su educación que puro efecto.

Entonces, si la escuela produce una segunda puesta en serie, esta operación también se vuelve a singularizar por interpretación. Pues el proceso de singularización-normalización parece perpetuo. La tensión entre singularidad y normalidad, singularización y normalización, resingularización y renormalización produce permanentemente desgarros: individuo es un síntoma de lazo social moderno. Aún no tenemos locura: tenemos sufrimiento pero no locura; la locura es la institución que se instala cuando se captura o se encierra en un lugar todo el residuo incorregible de la operación de producción de ciudadanos: el manicomio. La locura es la reinstitucionalización de aquello que no cabe ni en la institución familiar ni en la institución escolar, pero sí en un lugar de la institución estatal que es el manicomio. Lamentablemente, en algunos casos, el proceso de normalización-singularización no puede continuar.

VII

Ahora bien, sabemos de todo esto porque nuestras teorías son producto de las formaciones patológicas, psicopatológicas, psiquiátricas, derivadas de esta institución estatal de la locura. Pero entre nosotros, los últimos veinte años han sido los años de la destitución del Estado, los años de la crisis de las instituciones. La locura como institución primordial de la nación también ha entrado en crisis. Esto no significa que haya menos locos, sino que entró en crisis como institución primordial de la nación, es decir, como espacio de determinación de la inclusión y exclusión, como espacio que delimita lo normal y lo patológico, como espacio que habilita o no a entrar en el lazo

social. Ha entrado en crisis el aparataje institucional, manicomial, psiquiátrico, social, televisivo, médico, jurídico. Para la soberanía del pueblo representado en el Estado, la conciencia limpia, cuerda, sin influjo de drogas ni emociones violentas, cabal en el reconocimiento de sus actos, era un discriminante fundamental. Para la actual soberanía de los flujos de capital, el hecho de que la gente sea cuerda o loca no es un problema primordial, acaso tampoco de segundo orden: si la soberanía transita por otro lado, la locura será problema de los locos, no cuestión de Estado.

Lo decisivo es comprender que en el lazo social actual, la locura ya no constituye al excluido específico. Con ese desfondamiento se disuelve incluso nuestro lazo acostumbrado con la locura. Ha perdido ese extraño privilegio de constituir la cúspide jerárquica de la exclusión. Percibimos tardíamente que con el excluido instituido teníamos un vínculo, pues de ahí podía proceder la palabra disruptiva. La perturbación del orden social discursivo ya no proviene de la voz del loco. El manicomio sólo era el monumento de la exclusión en la medida en que recluía en su interior el exterior propio de la conciencia fundante del lazo nacional.

En cuanto se establecen de modo práctico unos mecanismos estrictamente económicos de exclusión, el aparataje de exclusión de la locura se transforma socialmente en mera rémora. Según una leyenda antigua, las rémoras —unos peces horribles que se adosan a las maderas de muelles y barcos— impiden el avance de los navíos. La reclusión edilicia del loco ya no cumple esa función de fundamento del lazo, y hasta demora, como las rémoras, el avance de la privatización de todo, locura incluida. El capitalismo contemporáneo ya no niega sino que afirma sin ningún velo que su fundamento es el mercado. El discurso económico, o mejor, econométrico y economicista, lejos ya de constituir una denuncia marxista, constituye el fundamento explícito del lazo social. La exclusión se efectúa por la operación misma y conjunta de los flujos de capital y la imagen del consumidor. El que está excluido del lazo consumidor ya queda por fuera del lazo social y del universo de discursivo.

so. Y las distintas teorías psicológicas ya han hablado lo suficiente sobre los efectos subjetivos deletéreos de estas existencias *por fuera del discurso*.

Ahora, como la exclusión se opera por mecanismos y cursos centrados en lo económico mismo, el manicomio —institución primordial de la institución locura— se derrumba por pérdida de función práctica de exclusión. No es que se haya acabado la exclusión; se ha deslocalizado. No es que se haya desmoronado la lógica del encierro; se ha privatizado. La privatización general de las vidas ha terminado por constituir sobre cada consumidor una unidad sellada, que sólo pertenece al conjunto —como decía Marx sobre otras clases en otras circunstancias— como una papa pertenece a una bolsa de papas: sin el menor vínculo.

La locura sin institución que la albergue, recluya, trate, normalice o aquiete deja de ser tal locura. Sin reclusión, puede que haya locos sueltos; pero *locura* ya no hay. ¿Locos sin locura? Cosa de locos. Sin locura, no hay lugar para los locos. No existe *ese* lugar. En las sociedades contemporáneas, las sociedades neoliberales, lo no incluido no se recluye; se expulsa. Los excluidos quedan desamarrados.

En este punto insisto en la diferencia entre dos modos de exclusión: la exclusión que recluye y la exclusión que expulsa. En lógica estatal, la exclusión que recluye deja del lado de afuera de lo recluido el lazo social instituido. Del lado de adentro, con los reclusos se instaura otra figura de lazo: los excluidos están sometidos, por ejemplo, al lazo con su médico, o con su enfermero, o con la institución, o con la medicación, o con todo el saber que los hace ser el caso *x*. Lo excluido estaba instituido; ahora, excluido a secas. Esta insistencia no es obstinación; es que no puedo creerlo.

VIII

Tampoco parece ya que la familia constituya el organismo encargado de producir locura. Los mecanismos de produc-

ción de locura se diseminan tanto como la locura. La organización familiar se desquicia pero —o por eso— ya no enloquece. ¿Cuánto hace que no se escucha que la familia es la célula básica de la sociedad? Hace treinta años lo escuchábamos todos los días; hace menos de treinta años —en el gobierno militar de 1976-1983— era un discurso de temer. Pero la idea de célula básica de la sociedad cayó. ¿Qué es hoy la familia? Ya no es una institución primordial del Estado. Se admiten formas familiares muy diversas, lo cual no está nada mal. Sin embargo, al margen de la agradable diversidad, esto significa que el Estado dejó de atribuirle a la familia un valor constituyente. Si cualquier forma familiar es admisible, es porque ya no constituye la célula básica de la sociedad. Ningún organismo liberará a sus células para que adopten la forma que les plazca. El hecho de que no se prescriba una forma a la familia significa que perdió su función puntal para el Estado como espacio de producción de subjetividad, de producción de ciudadanos. La familia actual es, si se quiere, más libre; y si se quiere, más caótica. Va en gusto. Lo cierto es que transcurre ya por fuera de un andamiaje institucional-estatal.

Caída la función estatal quedan liberados los lazos de parentesco, las prácticas de cuidado, las prácticas cotidianas, las prácticas de crianza. Parece más una dispersión de vínculos cercanos que una organización de estructuras elementales de parentesco o células básicas. Ahora bien, esto no significa que no produzcan subjetividad, sino que no producen subjetividad *por transferencia estatal*. Es decir que siguen produciendo. ¿Pero qué y cómo? Sin los dispositivos de normalización, sin ser ella misma un dispositivo de normalización, ¿qué produce la familia? Puros individuos sin ciudadanía. Pero, ¿individuos? Tal cosa no sería posible sin una figura institucional llamada *individuo*, hoy en fragmentación. Produce lo que puede; resulta lo que sale: cada uno de nosotros.

Las figuras del ciudadano estaban producidas por una vinculación estructural, una vinculación por la ley y por sus instituciones. Pero en tanto consumidores no somos iguales en nada ante nadie. Y sin punto de equivalencia eso es la pura

desvinculación. Lo cual pone otro condimento a la locura. Porque si llamamos locura a lo excluido del lazo, y no a las estructuras psicopatológicas, entonces en condiciones de consumo la locura prolifera. El consumidor es un ente atómico desvinculado de otros. El mercado produce desvinculación. Si la familia era la célula básica de la sociedad, el consumidor no es célula de nada. Es él, en su mundo. Para hablar honestamente, *soy yo* en mi mundo. Pero una cosa es producir locura por dispositivos de normalización y otra es producir locura por dispositivos de atomización. Es *otra* locura.

Ahora bien, resulta sumamente complicado pensar en esta línea el hecho de que —si es como lo estamos planteando— la desvinculación sea la condición básica. El umbral de locura —si llamamos locura a la desvinculación— está siempre dado, es el zócalo del que partimos. Pero parece que algo de lazo queda. ¿Por qué pervive el ciudadano? ¿Por qué además del consumidor está el ciudadano? Seguramente habrá mil razones. Signo de que no tenemos una.

Podemos conjeturar que si hay ciudadanos es porque el mercado absoluto todavía no ha corroído la totalidad del Estado. Es un fenómeno reciente que todavía no ha producido sus últimas consecuencias. También podemos conjeturar que las *economías* de mercado no tienen modo generar *sociedades* de mercado: el problema legendario y nuevo de la gobernabilidad. De Gaulle preguntaba: ¿cómo es posible que persona alguna pueda gobernar seriamente un país que tiene doscientas cuarenta y seis clases de queso? Imaginémonos qué pasa con los consumidores. Entonces podemos conjeturar que si hay ciudadanía es porque no es eliminable —¿aún?— ese residuo estatal. Podemos seguir conjeturando. Lo que no podemos es saber.

IX

Improviseemos cierta coherencia para configurar el estatus actual de la locura. Primero, aumento de la potencia de exclusión del lazo; segundo, ajuste discursivo que retira de las

góndolas de los lenguajes disponibles aquellos que no son pura operatoria contable, reduplicación del efecto de exclusión sobre los insignificantes, afirmación radical de su condición de insignificantes e imposibilidad de ser tomados por otro discurso que el mismo que los excluye–; tercero, caída de la institución privilegiada de exclusión y de su discurso: la locura ni siquiera tiene acceso al manicomio. Entonces, también aumento relativo de la locura, por lo menos, en la medida en que tienden a desaparecer conjuntamente las instituciones de inclusión excluyente de la psicosis y los discursos de significación social de la locura. Pero además, aumento absoluto, si este *por fuera del lazo* tuviera capacidad de enloquecer expulsados. La posibilidad no es demasiado remota, los indicios empíricos le niegan cualquier carácter extravagante a esta conjetura.

Otra consecuencia. Cuando el manicomio desciende de institución constitutiva a rémora histórica, forzosamente se resitúa la consigna antipsiquiátrica de la *desmanicomialización*. Tomada en su dimensión puramente fáctica, puede ser esgrimida por los tecnócratas del ajuste. En esta línea, la consigna no se interpreta en el sentido más noble –intervención sobre los efectos de la lógica del encierro–; se lee en el sentido más bastardo –destrucción material de los odiados pero ante todo onerosos institutos de reclusión–. La desmanicomialización actual parece efecto mercantil de lo que en su momento fue intervención activa y crítica. Los locos ya no se someten a la lógica de la reclusión, sino que quedan entregados a un mundo privatizado, a un mundo de locuras privadas –en el sentido menos transgresor y más sórdido de la expresión–, o bien quedan expuestos a un mundo insensato de expulsados en el que su locura o su cordura resultan irrelevantes. Quedan entregados a una dinámica que –si se quiere hablar en términos estrictos– habrá que llamar de expulsión y aniquilación –en el sentido también estricto de *anihilación: transformación en nada*–; en cambio, si se quiere hablar de modo más cínico, habrá que llamarla lógica de selección natural. Los que sobreviven, no perturban. Los que

perturban, no sobreviven: fin de la reclusión. Se confía la locura a las capacidades de expulsión y aniquilación del consumo y la imagen.

El hecho de que haya más locos afuera de la reclusión no implica de por sí una mayor perturbación del lazo. Para nuestras costumbres estatales, lo que queda por fuera de un orden es inmediatamente por eso mismo perturbador del orden. Por esa intuición básica nuestros esquemas resultan anacrónicos. El lazo, históricamente, no fue siempre perturbado por la locura. Esa perturbación sólo es tal en la medida en que una situación funda su consistencia en la conciencia. Nuestro lazo contemporáneo parece no conmoverse en sus cimientos por la suelta econométrica de locos: nuestras exclusiones son precisamente econométricas. El resultado aún está lejos de ser exhaustivo, pero es evidente la tendencia a la destrucción material del aparataje estatal de reclusión de la locura.

X

El mandamiento número 25, de los *Fragments de un evangelio apócrifo*, impera: no jures, porque todo juramento es un énfasis. A riesgo de incurrir en énfasis, quisiera tomar ahora un índice –tal vez desesperante– de la desvinculación contemporánea. Sandino Núñez, filósofo uruguayo, en *¿Por qué me has abandonado?*, insiste en la progresiva hegemonía de la pornografía sobre el erotismo. A diferencia del erotismo vinculante, la pornografía ejerce la desesperación vincular. Se puede leer también en el pasaje del erotismo a la pornografía un índice del derrumbe de la lógica estatal. Si queremos, podemos seguir llamándolo *sexualidad*. Pero tendremos que abstenernos de nuestro saber histórico sobre el objeto perdido, las significaciones inconscientes, el velamiento, los tabúes, para pensar en términos de rendimiento en placeres, transparencia total, desvelamiento de todo aquello que opaca una plenitud que la cámara intenta –no tan en vano– mostrarnos como no sólo posible, sino también consumado. Pe-

ro quizá la sexualidad pornográfica se llame sexualidad sólo por un hábito lingüístico. El velamiento, la opacidad del objeto, índice sintomático de una relación con un semejante que es también un otro, tiende a desaparecer. El objeto es visible, transparente; todo se ve, todo luce, todo rinde. Ninguna opacidad, pero entonces ningún vínculo. Nuestra erótica retórica del vínculo por enigma, por misterio, por deseo, por opacidad, por alteridad, se disuelve en las ecuaciones técnicas aparentemente satisfactorias de la industria pornográfica. Sin embargo, la mecánica de la anatomía sólo dispone de conexiones físicas sin producir un ápice de conexión o interrogación simbólica. Más brutalmente: las imágenes de los cuerpos pueden estar en el ensamblaje más sofisticado, pero las almas de esos cuerpos están a distancia abismales entre sí. Tenemos así un punto de desesperación en la desvinculación contemporánea. Buscando la mayor intimidad con otro sólo se obtiene el rendimiento intenso de una soledad abismal. Respecto de la desvinculación contemporánea, el porno es tan sólo una imagen; pero es, al menos, una imagen. La desvinculación no ataca sólo a los expulsados.

En esta desvinculación, en este *desenlace* absoluto, la locura se suelta, anda un poco por todos lados. En los abismos de la expulsión, pero también en esa especie de intimidad del porno. La locura sin institución es la amenaza de la desvinculación universal. Las instituciones estatales de segregación, producción y encierro de la locura –de segregación de la locura, el Estado; de producción de la locura, la familia; de encierro de la locura, el manicomio– proponían un andamiaje para el vínculo. Nietzsche sigue sosteniendo que la crítica de un error no nos aproxima a la verdad, sólo amplía nuestro desierto. De modo semejante, sin encierro de la locura, nuestra experiencia no accede al reino de la libertad; se disuelve en el desierto de la desvinculación.

Anexo.

La institución psicoanalítica ante el desquicio de la locura

I

La descripción de las alteraciones contemporáneas nos induce a interrogarnos acerca de algunas evidencias. No se trata –no podría tratarse– de transformaciones que ocurren ahí afuera. ¿De qué modo la constelación estatal configuró nuestros respectivos campos de intervención? ¿Hasta qué punto los objetos a los que se abocaron nuestras teorías constituirían otros tantos objetos naturales y hasta qué punto dependen estrechamente de la maquinaria constructiva que los engendró y hoy se desvanece? ¿En qué formas, en qué proporciones, en qué métodos estas teorías se han consagrado al estudio y tratamiento de objetos históricamente producidos? Sin embargo, con ser grave esto no es todo, pues si sólo se ralea o desvanece el objeto, la alteración sigue ocurriendo ahí afuera –por más que involucre dramáticamente nuestros dominios de trabajo–. Pues aún no hemos podido preguntarnos hasta qué punto *nuestras* teorías –en la medida en que son nuestras, en que son *de nosotros* y no en la medida en que se refieren a un objeto– resultan de la operatoria estatal instalada en su momento en nosotros como máquina de pensamiento. Se nos abre así una investigación sumamente complicada, una investigación que sólo podemos experimentar en los límites de los discursos que nos constituyen. Se nos abre la investigación,

extremadamente concreta, que busca los puntos de compromiso de nuestras teorías y modos de pensar con el dispositivo estatal. Una investigación sobre nuestra constitución, para la cual naturalmente carecemos de recursos. La historicidad no corre sólo para las objetividades consideradas por unas teorías; también rige para las subjetividades profesionales específicas. ¿En que modos las instituciones encargadas de transmitir, administrar e inscribir las teorías en sus agentes nos han tallado según el modelo estatal de producción de subjetividad vigente en su momento? Naturalmente, se trata más de un énfasis que de dos problemas separados: no será la primera vez que para poder percibir una alteración drástica en un campo el habitante del campo –si quiere habitarlo– opera en sí una alteración igualmente drástica.

II

Partamos de un indicador. Las patologías con las que la modernidad nos enseñó a lidiar se deslocalizan. Es de notar que el grueso de los congresos, jornadas y eventos psicoanalíticos están determinados por la intimación acuciante de nuevas formas del sufrimiento: adicciones, anorexias y bulimias campean bajo el rubro verdadero y equívoco de *clínica de borde*. Una mirada historiadora podrá conjeturar –sin conocimiento de causa, como ejercicio especulativo en primer lugar– que si perturban los saberes establecidos sobre el sujeto y sus padeceres es porque en rigor constituyen patologías de otro tipo de sujeto. Podemos jugar a las correlaciones. Si el síntoma del sujeto de la conciencia se constituyó como sujeto del inconsciente, si la histeria constituyó la superficie de emergencia de ese sujeto del inconsciente, ¿por qué no suponer que la anorexia y las adicciones constituyen otras tantas superficies de emergencia de *eso* que hace síntoma en lo que la dinámica actual instituye como sujeto? A partir de ahí, podemos leer que estas patologías de borde, estas anorexias, bulimias, adicciones, se presentan como patologías del consumo

y como patologías de la imagen. Nos preguntamos qué figuras del sufrimiento se componen donde no es posible el consumo productor de imagen; es decir, donde se desacoplan las prácticas de consumo y la imagen que deberían confirmar.

Sin embargo, en el terreno de la locura la cosa varía un tanto. Anorexias y adicciones constituyen patologías nuevas –estadísticamente hablando–, pues la práctica analítica las trataba como formas secundarias, quizás irrelevantes, en la medida en que carecían de impacto estadístico o social. La psicosis, en cambio, está presente –estadísticamente hablando– desde los comienzos mismos de la experiencia analítica. De la institución analítica, en la medida en que también es una institución moderna, queda excluida la locura. En este sentido, la psicosis es también un excluido específico de la clínica analítica. Según tengo entendido, la doctrina de la institución psicoanalítica misma piensa que si es un excluido tiene que retornar. Y tiene que retornar porque estaba falsamente incluido. Podía parecer teóricamente incluido porque estaba prácticamente recluido en las instituciones estatales de segregación de la locura. El manicomio no era psicoanalítico sino estatal, pero en la práctica suturaba lo excluido por el dispositivo psicoanalítico. O quizás sea a la inversa. La reclusión estatal de la locura privó al psicoanálisis durante largo tiempo de un contacto posible con unas psicosis que –en caso de haber establecido contacto– podrían haber producido efectos teóricos y prácticos en el campo psicoanalítico. Pero esto es juego contrafáctico, considerado casi un delito por la institución historiadora. Tradicionalmente, la psicosis con la que trató el psicoanálisis no es la que se nos viene encima de forma masiva, sino la que se lee de forma exquisita en la literatura de Artaud o de Joyce. ¿Qué pasa cuando lo que pierde su contención son los locos de veras? Ya no se trata de la consistencia de unas teorías sino de saber vérselas con esa presencia inquietante. Lo cierto es que hoy se vienen los locos sin libros: ése es el excluido que retorna junto con las anorexias y adicciones.

¿Cómo asume el psicoanálisis estas provocaciones de lo real? Tengo una hipótesis, pero no tengo recursos para soste-

nerla, de modo que prefiero insinuarla tras una andanada de preguntas. Puedo constatar que se las acoge como problema, como clínica de borde, y que, bajo el título de *clínica de borde*, se juega un doble sentido. ¿Cuál es el estatuto teórico del borde? ¿Se determina según la lógica científica del progreso? ¿O según la lógica ya no tan paradójica de una acumulación de buenos problemas? O, dicho de otro modo, ¿el borde funciona como zona de conquista a partir de un territorio ya conquistado, pacificado, colonizado y cierto? ¿O es que acaso el borde vacía de consistencia el seguro saber de aquel territorio nuclear que por algo llegó hasta encontrar ese borde como *su* dificultad?

Las dos posibilidades, a derecha e izquierda, son efectivamente posibles, al menos en el plano del pensamiento especulativo. Pero ¿cuál de esas orientaciones posibles es la que realmente se efectúa? Ahí ya no hay lugar para la especulación: es el terreno ético de la decisión. Esta era la hipótesis, poco luminosa pero entusiasta. Mas para no imaginarla como decisión libre de un sujeto libre que, en su alma libre, libremente se encamina hacia donde su libertad lo convoca, será pertinente echar una ojeada sumaria sobre las dificultades que la institución analítica misma ofrece para la decisión en cuestión. O dicho en un castellano más decente, ¿cuáles son las condiciones institucionales que afectan el espacio de decisión en el terreno práctico?

No ignoro que lejos de constituir una entidad, la institución analítica es una compleja red de determinaciones, un complejo campo de fuerzas, un campo de batalla por la significación práctica del término *psicoanálisis*. La configuración de las condiciones varía en cada punto de la red. Simplemente, enumero una serie de dificultades. No puedo calibrar el peso relativo de estas condiciones generales –que no son, insisto, exhaustivas ni universales–. Las nombro sumariamente, aunque, como siempre, las simplificaciones tengan algo de ofensivo.

III

En primer lugar está el modo de relación de una institución analítica en particular –escuela, centro de atención y derivación, instituto de transmisión– con la teoría analítica. Independientemente de su organigrama específico y de sus lealtades teóricas a tal o cual maestro o intérprete del psicoanálisis, en esta comprensión lo decisivo es el modo de esa relación, la fidelidad que está en el origen de esa relación. ¿Se trata de una fidelidad al enunciado teórico o una fidelidad al acto singular de enunciación? ¿Se trata de una fidelidad a la *causa* clínica –con sus mutaciones sorprendidas– o de una fidelidad a la *consistencia* teórica, con sus exigencias epistemológicas y arquitectónicas? ¿Se trata de una fidelidad al dispositivo de escucha de las neurosis o de una apuesta a situar condiciones de escucha, en los puntos en que emerge una voz? ¿Se trata de una institución que se implica prácticamente en el campo de la salud mental o de una institución que se desliga de tal campo –por considerar que es terreno de ideales, que no deben pertenecer a la causa del psicoanálisis? Se trata, en definitiva, del tipo de fidelidad puesta en juego en la situación.

En segundo lugar está la determinación de lo inanalizable. La historia del psicoanálisis está plagada de inanalizables finalmente analizados. Pero esto no es garantía de una supuesta analizabilidad integral del sufrimiento psíquico, bajo cualquier institución histórica de la subjetividad, bajo cualquier institución de lo patológico. *Inanalizable* constituye más bien un síntoma. ¿De qué? Pues bien, de los obstáculos con que va tropezando la causa clínica del psicoanálisis según las constricciones situacionales con que se va topando. Constituye el nombre sedante de lo problemático –sedante en la medida en que viene a certificar que eso que se presenta como problema no es en rigor *nuestro* problema–. Y sin embargo, lo inanalizable sólo es tal para el psicoanálisis: ergo, es problema psicoanalítico. Cuentan que hubo un tiempo en que se sentenciaba que las psicosis eran radicalmente inanalizables. Pero parece que se trataba más de un dictamen institucional

que de una imposibilidad efectiva del discurso para intervenir sobre tales aspectos. ¿Cómo se sitúa hoy este imposible histórico en cada institución de psicoanálisis? En este sentido, más allá de su valor filosófico o epistemológico, se percibe desde lejos una eficacia institucional decisiva del estructuralismo —o mejor, de la recepción institucional del estructuralismo—. Desde el punto de vista histórico es más que sugestivo ver el casamiento —cuando se produce— entre el culto estructuralista de las invariantes y la urgencia de algunas jerarquías institucionales de ponerse a salvo de lo real de su borde. Frente a sus bordes, ¿las instituciones se refugian en el cómodo sostén de las invariantes estructurales? ¿O están atentas a lo que desafía prácticamente las invariantes? Dicho de otro modo, ¿el estatuto de la institución reduplica la potencia de exclusión de lo imposible estructural con el dictamen de lo prohibido institucional? Se trata del *valor conceptual* de lo puesto en juego en la trinchera.

En tercer lugar está el fenómeno —llamémoslo sociológico— de las jerarquías. Según la jerga del *management* sociológico, centrémonos en las *modalidades de liderazgo*. No hay institución sin jerarquías —reales o formales, tanto da—. Pero de ahí no se infiere un patrón único de legitimación y de actividad de las jerarquías. ¿Las jerarquías funcionan para dar vida a las instituciones? ¿O las instituciones laboran para reproducir las jerarquías? Los miembros jerarquizados por el saber, la experiencia, el prestigio, ¿cómo quedan situados respecto de los fronterizos terrenos problemáticos? ¿Es que sus jerarquías les permiten ponerse a salvo, como quien ha pagado ya su derecho de piso? ¿O precisamente su experiencia los autoriza y obliga a implicarse en los puntos en que el saber se desorienta ante lo no sabido —o tal vez de aquello imposible de saber—? Las instituciones profesionales están también *implicadas* en la lógica del mercado —sin que esto a su vez implique, al menos con el carácter compulsivo de la implicación formal, que estén *sometidas* sin resto a la lógica del mercado—. Los límites de lo sabido, ¿son terreno para quienes tienen **que aceptarlo por falta de ingresos en los terrenos seguros del**

saber? ¿O constituyen el lugar de riesgo para quienes ya asentados en la seguridad rentable de sus prestigios requieren otro tipo de aventuras profesionales? Se trata, en rigor, del *valor y la eficacia de las jerarquías* en las situaciones.

Hablando de mercado, hay una cuarta línea de demarcación. Una mirada ocasional a cualquier diario basta para advertir la proliferación desquiciada de terapias alternativas. Los competidores del diván, como Odiseo, son ricos en ardidés —y a juzgar por la potencia de crecimiento, ricos no sólo en ardidés—. La promesa de salvación más o menos instantánea parece reunir hoy —sin más crédito epistemológico que una especie de encantamiento salvaje— más adeptos —y hasta adictos— que nunca. Tambalean las bases económicas de sustentación de las pirámides psicoanalíticas —o, al menos, ésa es la amenaza más o menos velada—. ¿Cómo valora la institución esta presencia aparentemente amenazante? Gramsci recomendaba leer la historia de la Iglesia cristiana para instruirse en las artes institucionales de la hegemonía, de la combinación paciente y artesanal de exclusión, inclusión, renovación, conservación. Para leer esa historia, como otras tantas, antes habría que escribirla. Pero con los ejemplos que cada uno de nosotros tiene en mente es más que suficiente para caracterizar, en principio, tres tipos de reacciones frente a las amenazas de una alternativa. En primer lugar, ¿qué es ese otro que se presenta como *alter*? ¿Es realmente un otro, irreductible a lo mismo? En caso afirmativo, existen dos posibilidades. Si el otro es realmente otro, y un otro amenazante, entonces habrá que defenderse o atacarlo, según estrategias elementales de fuerzas. ¿La institución se enquistaba en su saber, en la defensa doctrinaria de sus fundamentos frente al ataque herético? ¿O se lanza a competir en el mercado, según las mismas artes, confiando en su superior capacidad de supervivencia, por ser la más apta? ¿Se enquista en su doctrina o se disuelve adaptativamente en el medio amorfo que hasta recién parecía amenazarla? Pero si no es un otro realmente otro, ¿qué es ese otro aparentemente otro? Quizás sea un síntoma de la propia institución psicoanalítica. Precisamente ésta es la tercera

chance, que estimo afín al mejor estilo psicoanalítico. Si ese supuesto *alter* constituye un síntoma de la institución, atacar o defender es perder tiempo, energía y dignidad. Se trata del valor propio del síntoma puesto en juego en el borde.

En quinto lugar, el problema de la identidad del psicoanalista. El mercado complicado, el exterior amenazante, los trastornos en la subjetividad colectiva, ponen en cuestión el carácter de analista de tal o cual individuo académicamente acreditado. Se topa con dificultades en el ejercicio: falta de pacientes, falta de dinero. Sin pacientes no es analista. ¿Quién derivará? Hará falta ser previamente reconocido como analista. ¿Reconocido por quién? La consigna según la cual se autoriza desde sí, complica más de lo que resuelve.

Lo cierto es que en estas condiciones, la institución puede constituirse en mera proveedora de reconocimiento, es decir, de identidad imaginaria. Puede darse el caso límite —como ocurre en la penosa actualidad de la institución historiadora— en que funcione como organización de la identidad entre colegas, como un círculo de reconocimiento mutuo, sin otra eficacia que el respeto estatutario de las reglas de convivencia y reconocimiento. Sin embargo, no es la única salida. La institución, ¿toma su consistencia de este juego de reconocimientos especulares? ¿O la toma de su intervención sobre lo real del borde? ¿Se constituye en puro lazo identitario entre analistas? ¿O en dispositivo de intervención sobre ese síntoma de borde, ni propio ni ajeno, que hoy la convoca? Se trata del carácter de analista puesto en juego en el borde: identidad imaginaria o identidad problemática.

En sexto lugar, la dictadura de 1976 a 1983. El terrorismo de Estado, en la Argentina, constituyó una *monstruosidad* inédita. Esa historia también está por escribirse. Sin embargo, algunos efectos son legibles. El espacio público quedó copado por la fuerza de salud del silencio militar. El refugio desesperado en lo privado constituyó nuestro modo ciego de ingreso en lo que paulatinamente los europeos —admitamos que sin demasiada imaginación— llamaron posmodernidad. El refugio en los consultorios constituyó el

modo psicoanalítico del refugio en lo privado, ante un exterior criminalmente mortífero. Las distintas agrupaciones de psicoanalistas sostuvieron el único tejido social posible. Del consultorio a la Escuela y de la Escuela al consultorio. Falta mencionar dos pilares más, que quizá no sean más que la reduplicación de los otros dos, pero que omito por no faltarle a la simetría de la frase: el grupo de estudios y la supervisión.

Volvamos al cristianismo recomendado por Gramsci. Una analogía puede mostrar una dimensión de las instituciones en tiempos peligrosos. Quizás recuerden algo de las persecuciones anticristianas del siglo III. Un trabajo reciente de García MacGaw, historiador de la Antigüedad Tardía, destaca el papel que estas persecuciones jugaron en la organización de la Iglesia. En la medida en que la Iglesia protege a sus miembros —y en ello iba tanto la vida de una como de otros—, se invierte la jerarquía de una organización que hasta allí había privilegiado la prédica. La figura principal de cada núcleo había sido el predicador iluminado y carismático, que llevaba en sí la buena nueva. El obispo era una figura muy menor: el tesorero de unas comunidades sin grandes tesoros. Cuando la tarea hegemónica de la Iglesia pasa de la predicación a la protección, se devalúa la figura del predicador y se privilegia la del obispo, capaz de proteger, negociar frente a autoridades y otras artes del cuidado institucional.

La analogía siempre es violenta y falsa, pero ilumina algo del lado oscuro de nuestras instituciones: los efectos desmesurados de la dictadura. Las instituciones se beneficiaron y perjudicaron —en síntesis, se complicaron sumamente— en esta tensión. Por un lado, el exterior mortífero las puso permanentemente en riesgo. Pero, por otro lado, el riesgo de los miembros colegiados las dispuso como detentadoras absolutas de la consistencia del psicoanálisis. Fuera de la institución, el exterior inconcebible. Luego de más de diez años de retirada la dictadura, ¿qué ha quedado de estos efectos?

Es claro que la mano militar se ha retirado del espacio público, pero no es claro que haya dejado algo así como un espacio público disponible. El exterior actual, si bien no es el

exterior mortal de la represión dictatorial, tampoco es el exterior de lo público enlazado. Sigue siendo un exterior amenazante, poblado de terapias alternativas, proyectos de-subjetivantes de consumo, aniquilación de insignificantes, aplastamiento de las instituciones estatales de contención-reclusión de la locura.

Este lazo de dependencia vital de los miembros respecto de la institución, ¿es percibido como beneficio o como perjuicio por las instituciones mismas? Habrá que leerlo en las prácticas. El exterior del dispositivo Escuela-consultorio, ¿sigue siendo percibido como amenaza, como *no-psicoanálisis*, es decir, como amenaza de excomunión? ¿La institución goza, se place o padece de esta situación? En las prácticas, ¿la institución trabaja para reproducir o para alterar esta relación? Se trata del valor de pertenencia o secuestro institucional que condiciona la puesta en juego de los bordes.

IV

Finalmente, está el estatuto institucional de la psicosis –creo recordar que era el punto al que quería llegar–. El carácter supuestamente inanalizable de la psicosis no implica para nada que no se haya hablado o no se haya operado analíticamente todo este tiempo en su terreno. ¿Pero cómo se habla? ¿Cómo se opera? ¿Se la instituye como lugar de tratamiento teórico de un tema conceptual por demás complicado? ¿O se la instituye como campo de intervención donde se ponen a prueba la eficacia del dispositivo analítico y el arte del analista? ¿Es terreno de ilustración de las teorías sobre el funcionamiento del aparato psíquico? ¿O es terreno de interrogación práctica sobre la plenitud y las lagunas de tales teorías? Dicho con algo más de maldad, ¿la psicosis es eso que se lee en las proezas literarias de Joyce? ¿O es ese naufragio, a menudo horroroso, de los locos verdaderos, de esa locura real, la *ausencia de obra*?

En los ochenta, quizás a causa de su dudosa reputación, una publicación solicitó a Abelardo Castillo un artículo sobre

el alcohol. En un país que tenía unos dos millones de alcohólicos, Castillo se abstiene de referir a Jack London, Esteban Expósito o William Faulkner: prefiere a aludir a *ese doble millón, cuyo número abruma como la cifra de un campo de concentración*. Ignoramos los números de nuestra locura, aunque intuyamos que su escala no deja de crecer. En esa zona la locura *adquiere su exacta dimensión de infierno porque –concluye Castillo– ya se sabe que el infierno es colectivo*.

6. *Los prisioneros de la expulsión: de la normalización al depósito**

Utilizaban el matadero como prisión porque la cárcel se había convertido en un matadero.

ERIC AMBLER, *La máscara de Dimitrios*

I

Las prisiones están en los medios. La primera plana, como es sabido, no resulta del todo un buen lugar para pensar las situaciones que expone a la mirada masiva. Cada tanto una denuncia, un motín, reinstalan los muros y las rejas en el comentario social. En rigor, no son los muros y rejas de las cárceles los que están en los comentarios sino su doble mediático: el *tema carcelario*. El comentario circula sin rozar la superficie de lo comentado; agrupa y disuelve conjuntos fácilmente encuestables.

El *tema carcelario* se ofrece a los discursos, instituciones y personalidades socialmente autorizados para administrar su

* Este trabajo se basa en dos artículos anteriormente publicados: "La situación carcelaria" (en Diego Zerba y María Massa [comps.], *El malestar del sistema carcelario*, Buenos Aires, Ed. El Otro, 1996) y "¿El estado contraataca? El estado ataca" (en Diego Zerba y María Massa [comps.], *Síntomas carcelarios*, Buenos Aires, Letra Viva, 1998).

tratamiento. El primer invitado, naturalmente, son los medios. Y cuando se invitan, despliegan su estrategia habitual de tratamiento: puesta en serie. Nada de lo que ocurre cae fuera de la serie de sus antecedentes. La grilla está tendida; la cámara hará caer lo real en el casillero que corresponda; lo que ocurre es de por sí *un caso más de*, un nuevo caso, un término más de la serie. El caso nuevo ilustra la serie, la actualiza y completa; proporciona imágenes más vívidas. Caso ilustra regla. Así, no hallaremos singularidad alguna.

Entre los que están a favor, además de la autoconvocatoria mediática oficial, se presenta también la opinión alternativa de progresistas de viejo y nuevo cuño. Los de viejo cuño, progresistas *stricto sensu*, señalan el doble carácter de víctimas de quienes padecen el sistema carcelario. Víctimas, por un lado, de una sociedad injusta que, al no ofrecer posibilidades de sustento, los empuja a delinquir. Víctimas, luego, de un sistema penitenciario que, lejos de rehabilitar al reo, lo somete a un conjunto de prácticas humillantes que lo empujarán nuevamente a la senda del resentimiento y el delito espiralados hasta que la muerte lo sorprenda. Los de nuevo cuño, admiradores de la trasgresión en cualquiera de sus variantes, quizá lejanamente inspirados en una equívoca imagen foucaultiana, iniciarán una apología de la cualidad heterogénea de quienes han quedado al margen del sistema de premios y estímulos de una sociedad disciplinada. Asimilan sin mediaciones los puntos de alteridad respecto de una lógica social con la serie de prohibiciones explícitamente establecidas por dicha lógica. El populismo blanco de los progresistas tradicionales se superpone con el populismo negro de los actuales vindicadores de las víctimas; su gris combinación abunda en los debates. Las encuestas traducen el estado actual del mercado del tedio.

¿De dónde procede la cohesión de la operación mediática con las posiciones progresistas antiguas y contemporáneas? No procede de los contenidos mismos sino del procedimiento mismo de la *opinión*. Es sabido que la diferencia entre un *pensamiento* y una *opinión* no depende de los contenidos si-

no del procedimiento de enunciación. Y el procedimiento se debe mirar en relación con la forma en que se lo invoca. Las opiniones no se convocan a partir de un problema sino a propósito de un tema. Como en la escuela secundaria, el enunciado de un tema es ocasión para desplegar lo que se sabe sobre ese tema. Por lo que se ve, no es mucho sino demasiado lo que se sabe sobre las cárceles. La unanimidad de las denuncias es más que sospechosa. La línea de coherencia —que parece anudar sin más control que la buena disposición la imágenes infantiles del Conde de Montecristo, las inquietantes filmaciones de cárceles de mujeres, las crispadas denuncias del periodista arriesgado y la operación de pensamiento de Michel Foucault— es demasiado unánime como para no levantar algunas sospechas.

II

Nuestras cárceles nunca fueron gran cosa; pero ahora son otra cosa. Es obvio que las cárceles han empeorado. Pero lo que importa aquí no es que hayan empeorado, sino que se hayan alterado. Son otra cosa. Requieren otro concepto. Escucho un reportaje televisivo a un conocido dirigente, recientemente liberado, del movimiento de presos. La idea tiene el aspecto de un exabrupto. Pero se trata de una definición en regla y no de una chicana, una denuncia o una retorización de posiciones ideológicas. Pregunta: ¿Qué son las cárceles? Respuesta: *Depósitos de pobres*. Habrá que pensar, entonces, en qué condiciones es posible que este aparente exabrupto constituya efectivamente la descripción pensada de una realidad tangible. ¿En qué condiciones es posible que las cárceles se instituyan específicamente como depósitos de pobres? Ya tenemos un buen problema.

Las cárceles son depósitos de pobres. No se trata de la decadencia de una institución sino de la alteración estructural de su función. Tras los mismos muros, con el mismo edificio y el mismo personal, se ha dibujado de hecho una nueva *ins-*

titución: el depósito. Ahora es preciso circunscribir conceptualmente esta transformación. Las alteraciones cualitativas pueden permanecer largo tiempo encubiertas como variaciones cuantitativas. Las representaciones permanecen, aunque las prácticas se alteren: eso es un obstáculo para la comprensión de la situación. La operación historiadora intenta señalar los puntos de impertinencia en la inercia de las representaciones. El sentido situacional de una institución es la red de prácticas en que circula. La red en que hoy se inscribe la prisión se acopla con la fórmula *depósito de presos*.

III

Veamos un índice de esta alteración en el estatuto efectivo de las cárceles. En los recientes motines ha llamado la atención una consigna un tanto extraña. Los prisioneros, además de las consignas habituales, pusieron en primer plano una consigna evidente y sorprendente. Las consignas habituales reclaman *dos por uno* —que se contabilicen dos años de prisión por cada año detenido sin sentencia—; mejoras en las condiciones de hacinamiento y promiscuidad; una apertura en el régimen de visita; mayor justicia en el sistema de concesiones y castigos en la vida interna de la cárcel. Pero esta vez agregan otro reclamo: disminución de las fianzas judicialmente exigibles para obtener el beneficio de la excarcelación. Se trata ya no de una rebaja de las penas sino de los montos de dinero que habrá de pagar quien esté en condiciones legales de ser excarcelado. Explícitamente, entonces, nuestro sistema penal declara que en condiciones jurídicamente semejantes, podrán circular por fuera de las penitenciarías quienes reúnan el dinero necesario para pagar su excarcelación. Permanecerán en el interior de las cárceles quienes, estando en todo lo demás en las mismas condiciones de ser excarcelados, no reúnan el dinero necesario para abonar el peaje. Más claramente: hay presos que siguen presos porque no tienen plata. La ley así lo establece.

Es posible que la ley burguesa en su historia haya alcanzado formas estrafalarias de *fictio juris*. Pero no creo que haya llegado a extremos tan transparentes de *veritas juris*, es decir, confesión explícita. Y si esto es así, es que algo ha dejado de funcionar en la ley burguesa. Admitamos de entrada que la ficción jurídica es la salsa misma de la legalidad capitalista. La igualdad ante la ley solía ser su ficción predilecta. El espacio político transcurre entre la ficción de la igualdad jurídica y la desigualdad económica y social. Pero esa distancia es constitutiva de su eficacia *simbólica*. La declaración explícita de que permanecerán en prisión quienes no reúnan los fondos para ser excarcelados excede los marcos razonables de esta ficción legal. La desigualdad tenía que ser sólo de hecho, nunca de derecho, para que permaneciera el espacio ficcional, siempre cuestionado en su realidad pero consistente en su ficción. Y así como hemos tenido que acostumbrarnos a la lamentable desaparición de las mentiras electorales en función de las imágenes, así también habremos de lamentar la pérdida de la ficción jurídica en nombre de la consagración jurídica de las desigualdades de hecho.

La igualdad jurídica era el corazón mismo de la condición del ciudadano. Tradicionalmente, el soporte subjetivo de nuestras constituciones era el pueblo compuesto de ciudadanos electoralmente representables. Pero, últimamente presentados y aceptados como un capítulo progresista del texto constitucional, han aparecido los derechos del consumidor. Nuestra constitución hace lugar a un grupo especial, con derechos especiales. Se dirá que no es tan especial, que todos pertenecemos, que somos 33 millones de consumidores. Pero la objeción no prospera. La hiperinflación, el estallido social de 1989,⁵ la reorganización menemista han dado lugar a un tipo particular de organización social, estrictamente mercantil, en el que han quedado suspendidas en la representación las agradables ficciones burguesas que supimos combatir —por ficciones y no por agradables—.

¿Cómo no vincular esta aparición constitucional del consumidor, como figura superpuesta y competitiva del ciudada-

no, con los prisioneros que permanecen reclusos por falta de dinero? Un hecho es el aumento de la población carcelaria; un hecho es la incapacidad del sistema penitenciario para albergar la nueva población en las viejas prisiones; un hecho es el mantenimiento de la aumentada población en las deterioradas prisiones. Es lícito imaginar que la masiva expulsión de individuos del mercado puede estar, si no en la *causa eficiente* por lo menos en la *causa estadística* del aumento de la población carcelaria. Es lícito imaginar que la misma imposibilidad de acceso al consumo por la que los expulsados caen en la cárcel es la que impide a su vez que salgan cuando son jurídicamente excarcelables, pero comercialmente insolventes para afrontar la operación.

IV

La mutación que permite comprender la institución de la cárcel-depósito, previsiblemente, es el agotamiento del Estado nacional. La ficción nacional ha cesado de constituir el mito fundante de nuestro Estado. El pueblo ha sido sustituido por la evidencia contable de *la gente*; la historia ha sido sustituida por las configuraciones instantáneas estadísticamente constatables. A su vez, el soporte subjetivo no es ya el ciudadano sino el consumidor. Por esto, por más que las fronteras sean las mismas, convendrá llamar Estados técnico-administrativos a los Estados que gestionan el espacio vacante de los Estados nacionales soberanos. El hecho de que se definan como técnico-administrativos no sólo determina su naturaleza real sino que define la ficción en que se fundan. Así como el Estado-nación se definía por la ficción nacional en que fundaba su representación, el Estado técnico-administrativo se define por la ficción contable y técnica en la que funda su estrategia operativa actual. Por algo Sylvain Lazarus anota que el Estado abandona su estrategia *fictional* para consagrarse a su determinación *funcional*. Las cárceles del Estado técnico-administrativo argentino no

son establecimientos de rehabilitación sino depósitos de pobres.

Sin embargo, esto no ocurre en la clandestinidad dictatorial. El Estado técnico-administrativo es un Estado de derecho, como lo fue en un principio el Estado-nación. Pero es un Estado de derecho en un sentido distinto de la palabra *derecho*. Si el Estado no es lo que era, la cárcel no es lo que era y el derecho no es lo que era. Llamemos moderno al estatuto de los derechos en los Estados nacionales; llamemos posmoderno al estatuto de los derechos en los Estados técnico-administrativos. Los derechos modernos del individuo difieren de los posmodernos. El mecanismo de producción del sujeto con derechos es efectivamente diferente si el sujeto en cuestión es el ciudadano o el consumidor. El universo de los derechos del ciudadano se produce a partir de la instancia decisiva de la ley que prohíbe y obliga. Los derechos modernos resultan de esas prohibiciones y obligaciones: constituyen la necesaria contracara del deber. Los derechos son todo aquello que no se sustrae a algún deber. El deber legal es la instancia primera; los derechos son una instancia derivada. El enunciado fundante es: *hay ley*. El enunciado derivado es: *ergo, tengo derechos*. La clave está en el *ergo*. En los Estados técnico-administrativos, los derechos no son el subproducto de una ley que prohíbe sino que resultan de la afirmación directa de unas series casi ilimitadas de derechos, las más de las veces universales, declarados por convenciones. El enunciado fundante no es que haya ley sino: *tengo derechos*. El centro no es la ley sino el individuo que posee esos derechos. El *ergo* ha desaparecido. El *efecto-derecho* permanece sin la causa legal que lo había engendrado. El atomismo del consumidor prescinde, en sus derechos, de una fundación en la ley común.

Según una sencilla convención lacaniana, llamamos derechos simbólicamente producidos a los que derivan de una prohibición; llamemos derechos imaginariamente establecidos a los que derivan de una autoproclamación ilimitada. Cada consumidor y cada agrupamiento dispone inmediatamente de un

festival de derechos imaginarios por el solo hecho de proclamarlos. Ahora bien, cuando un consumidor invoca enardecido un derecho, cuando de hecho lo nombra, seguramente sea porque no puede ejercerlo. La reivindicación *tengo derecho a* indica una imposibilidad real para ejercer ese supuesto derecho sustancial, conquistado por el mero hecho de haber sido alguna vez proclamado. Caso contrario ¿por qué enunciarlo? El límite de los derechos modernos es la *prohibición* legal simbólica; el tope de los derechos posmodernos es la *imposibilidad* real revelada. Entre derechos iguales, decide la fuerza: la imposibilidad real se revela en el cuerpo a cuerpo de quienes, en ausencia de ley estructurante, poseen derechos imaginariamente equivalentes pero coyunturalmente antagónicos. Ahí aparece con impotencia el enunciado reivindicativo: *tengo derecho*; pero no de hecho.

El ordenador de los derechos modernos es la instancia de la ley, el código del Estado. El código rige, en principio, para todos los ciudadanos y para todo momento; regula de modo estable los destinos de los derechos y deberes estables. Pero el ordenador que compone los derechos individuales de los consumidores positivamente declarados no es la ley del código sino el poder efectivo de cada uno de ellos. Si los derechos no dimanar de una ley sino que tienen centro en cada portador, la relación se dirime como correlación de fuerzas entre centros cualitativamente equivalentes y cuantitativamente dispares.

Los limitados poderes y las limitadas fuerzas con que los consumidores se enfrentan en el conflicto real de sus ilimitados derechos imaginarios no derivan de la naturaleza de los individuos sino de una potencia de otro orden. Los derechos se apoyan sobre los poderes derivados de la fortuna en el mercado. Si quisiéramos conservar el paralelo con la ley del código, tendríamos que llamar a esta potencia o fuerza *ley del mercado*. Pero por su forma específica de operar y enunciar-se, ella presenta características que la alejan de la imagen habitual de lo que es una ley formal. Como ley real, está más cerca de las leyes de la naturaleza que de las leyes de la socie-

dad. Pero eso no es todo: en la naturaleza hay comportamientos regulares, que suelen llamarse *leyes físicas*, y comportamientos sorprendentes o desreglados, como los de los fenómenos meteorológicos. Lo que llamamos *ley del mercado* se aproxima más a las potencias sorprendentes del clima que a las regularidades astronómicas.

Con las leyes del mercado no disponemos de ningún establecimiento permanente de las pautas que determinan lo correcto y lo incorrecto. Si el código aseguraba la permanencia de unas proscripciones siempre conocidas, con el mercado estamos ante condiciones que varían de coyuntura en coyuntura sin explicitar jamás a priori las prescripciones que aquí y ahora están rigiendo. El agente de mercado siempre está sometido a los veredictos de un tribunal secreto que a posteriori determina la operación correcta y la que debía fracasar. Pero no sólo no rige para todo momento, no sólo carece de explicitación: la ley de mercado no rige igual para cada agente en cada coyuntura sino que sus prescripciones secretas dependen de la posición específica del agente en una coyuntura de mercado específica. Nunca me es dable saber *qué me es dable esperar*. Todo es posible para un agente hasta que ha dejado de serlo y se torna imposible, bajo el modo de la maldita revelación. Sólo mañana se sabrá si lo que hasta ayer era correcto hoy sigue siéndolo –por eso tanto gurú–.

Si la humanidad se define por la capacidad de consumo en el mercado, los cuerpos que no consumen según la pauta de mercado quedan por fuera del lazo. La humanidad instituida no los reconoce como miembros. Si asaltan los muros de la ciudadela, las prisiones serán buen lugar donde acumular esos cuerpos.

Cuando la exclusión fundante era la de la locura, el preso era un ciudadano en la cárcel. Los habitantes de la cárcel eran ante todo ciudadanos y precisamente había caído sobre ellos el peso de la prohibición en sus dos dimensiones de castigo y habilitación. No se había inscripto la instancia de la ley; por eso han transgredido. El castigo ha de inscribirla; por eso ha de quedar habilitado el preso tras el castigo. En tanto ciuda-

danos, cuando cumplían su pena, quedaban rehabilitados, resocializados o corregidos por el dispositivo disciplinario. Se trataba de instrumentos de resubjetivación, de interiorización de las normas para devolver a las calles de la ciudad a un ciudadano mejor constituido que el que había entrado en el establecimiento penal. Se decía que ya había saldado su deuda con la sociedad. Al menos, tal era su función ficcional solidaria con la ficción del lazo. Hacer de un reo un ciudadano: he ahí todo el oficio imaginario de las colonias penitenciarias. La ficción, para reproducirse, ha de mantenerse a distancia de su imposibilidad. El sentido común no debía resultar del todo ajeno a esta función imaginaria. Pero hoy las prisiones se ven sumamente cuestionadas. Nada parece quedar de las antiguas funciones que las legitimaban. En un mismo movimiento, la igualdad jurídica se desvanece como ficción a la vez que las prisiones mutan su constitucional función de resocialización de los reos.

Y sin embargo, las cárceles se reproducen como realidad material dura, más dura aún sin un discurso que las signifique siquiera medianamente. Hacer de un reo un ciudadano —si uno quisiera recordar la fórmula originaria— comporta un absurdo carcelario. El sistema es demasiado duro, más cercano a las formas supuestamente evitadas de la venganza que a las formas de integración de quien está pagando sus deudas con la sociedad. El sistema es también ineficaz, habida cuenta de los notorios índices de reincidencia. Y sin embargo, se reproduce de manera ampliada. Si es tan notorio que ya no sirve a los fines que se le habían consagrado, si es tan notorio que su reproducción multiplica su población, es que la función de otrora ya no es tal, pero que alguna cumple en una lógica ya mutada.

Las prisiones están cambiando su función intrínseca en la lógica global. Si la humanidad se define por su pertenencia consumidora al mercado, si tal pertenencia no es automática ni mucho menos para los miembros de la especie biológica, habrá algún exceso de *homo sapiens* sobre los consumidores-hombres. Ese número excedentario existe, e insiste en las defensas de la humanidad consumidora. Los que no quedan

dispersos a sus expensas, los que no quedan inscriptos en las viejas instituciones de la piedad ciudadana, tendrán en las prisiones un lugar. Ya no será un lugar de rehabilitación, sino de exclusión vitalicia: el reo no egresará como ciudadano —mucho menos como consumidor— sino como futuro reincidente; sus delitos menores, excarcelables, serán costosamente custodiados por elevadas cauciones: no serán excarcelados. Los límites de la humanidad instituida no serán sitios de rehabilitación sino de mera segregación. No tendrán un lugar sino un depósito. En el *precio* de las excarcelaciones se juega mucho más que una mera disposición penal. Se juega el sentido de la mutación general del sistema de las prisiones. En estas condiciones se comprende amargamente la emergencia de la consigna sobre cauciones razonables, o mejor, acordes al presupuesto del reo.

VI

El depósito es una disposición decisiva en la estrategia de expulsión de no hombres. No se trata de institutos *correccionales*, pues no se trata de corregir disciplinariamente sino de expulsar radicalmente. Cuando los no hombres presionan sobre las ciudadelas de la humanidad consumidora, el dispositivo cárcel —heredado de un pasado nacional— se recicla como depósito de intrusos expulsados. La ley estatal requería unos espacios de reclusión para disciplinar; el mercado, espacios de expulsión para eliminar ese plus de individuos de la especie biológica *homo sapiens* que se ha filtrado. De este requerimiento neomercantil resultan, entonces, un espacio abierto de expulsión general para no hombres y un espacio cerrado específico para la eliminación de quienes han invadido el territorio.

Los pobres que no acceden al consumo pero intentan acceder sin posibilidades quedan depositados en los antiguos establecimientos. No se castiga en ellos la transgresión de una prohibición sino que se consuma una imposibilidad. Las

cárceles nacionales se poblaban de ciudadanos desviados; los depósitos posmodernos, de escoria insignificante. De ahí la consigna penitencial canónica: que se pudran en la cárcel. En los depósitos no están los transgresores sino los impotentes. *Que se pudran* es distinto de *que aprendan*. La cárcel nacional duramente resocializaba y subjetivaba con temibles dispositivos de normalización. La cárcel administrativa desubjetiva duramente la carne inerte que va a pudrirse en sus depósitos. Así, los depósitos están más cerca de la perrera que de los establecimientos correccionales. Declara sin ir más lejos el director general de seguridad de la Policía Bonaerense: la pelea entre bandas *forma parte de un control ecológico de la fauna delictiva*.

Las palabras, de todos modos, siguen resultando imprecisas: *control ecológico*, *eliminación* parecen por ahora términos más enfáticos que descriptivos. Estamos circunscribiendo el entorno de un punto, pero no logramos nominar el punto. Quizá dos términos de la ficción aproximen algo más de materia nominal para nuestro punto sin nombre. En el subtítulo de *Blade Runner*, de Ridley Scott, que entre nosotros vale como texto efectivo del film, se usa un término específico para designar la operación mediante la cual se elimina a los replicantes que se han rebelado contra su destino. No se los puede matar, pues lo suyo oficialmente no es vida: el *blade runner* debe *retirarlos*. En el subtítulo diario de la serie *La femme Nikita**, se usa un término específico para designar la operación mediante la cual se elimina a los agentes de Sección. No se los puede matar, pues oficialmente están muertos hace tiempo y sólo permanecen en la medida en que operan en el universo clandestino de Sección 1: al que no satisface los requerimientos, Sección 1 lo *cancela*. Ignoro aún si *retirar* y *cancelar* constituyen eufemismos o tecnicismos. Lo cierto es

* En la comprensión de la subjetividad contemporánea la serie *Nikita* desempeña un papel equivalente al que fijó *Hamlet* para la subjetividad moderna. Resultan especialmente significativos los episodios guionados por Michael Loceff.

que designan operaciones de supresión de una materia que no se puede considerar viva en el sentido social –vale decir, *humano*– de la palabra *vida*. En este sentido, ambos términos circunscriben un poco mejor el punto sin nombre encarnado en los actuales depósitos de pobres.

VII

Las consignas sobre los montos de las fianzas son sólo el índice evidente de una lógica general. El que puede pagar, sale; el que no, queda. En las cárceles aparecen quienes han transgredido alguna norma del código, pero permanecen quienes no cuentan con el poder suficiente para evitarla. Las posibilidades de pagar fianzas, abogados, acceder a la prensa, determinan que si bien el cliente no se reserva el derecho de admisión, sí se reserva el derecho de permanencia.

Hacia fines del siglo II d.C. comienza a tomar fuerza jurídica una distinción social romana. Los *honestiores* disponen de una serie de privilegios procesales de los que carecen los *humiliores*. Difiere el valor de verdad acordado a su juramento; difiere el criterio de prueba al que han de someterse unos y otros para establecer un hecho y una pena. De modo semejante, nuestro sistema penal admite de hecho la existencia de dos categorías distintas, sin nominación jurídica, pero con precisión operatoria.

Las cárceles depósito son dispositivos en los que se retira de circulación a los individuos que no pueden circular. Es preciso eliminarlos. La acumulación mecánica de nuevos cuerpos sobre los ya depositados es un indicio de la operación. En los depósitos, no se castiga a los presos como sujetos: el castigo paga una culpa y es cosa humana. El palo que aniquila la subjetividad no disciplina ni castiga: produce el retiro de una materia sin sentido.

Debemos notar, sin embargo, que en nuestro sistema hay otro tipo de cárcel. Además de la cárcel depósito contamos con la cárcel VIP. Si un buen consumidor no logra en una de-

terminada circunstancia evitar la permanencia carcelaria, será alojado en un pabellón de otro tipo. Es otra cárcel. No es sólo que los pabellones VIP *-very important preso-* carezcan de dispositivos de humillación. Sobre todo, es que su función remite en algo a la antigua función carcelaria: establecimiento de corrección que permite el reingreso en el mercado del que se ha sido meramente suspendido, más no expulsado. Para unos, los depósitos definitivos de retiro o cancelación; para otros, los establecimientos de suspensión temporaria. El sistema jurídico determina sólo suspensiones; la expulsiones del mercado son capacidades privativas del mercado. En los depósitos de pobres, la mugre, la enfermedad, la promiscuidad, el hacinamiento, el hambre y la degradación consumarán a su debido tiempo la obra de cancelación.

Anexo. Humanidad en el depósito

I

Para el pensamiento críticamente correcto, lo más *top* en cárceles es Foucault, incluso hoy que las cárceles ya no son foucaultianas. Sin embargo, o por eso, la posición foucaultiana sigue vigente, quizás más vigente aún que cuando las cárceles ejercían su normalización. ¿A qué llamamos aquí *posición foucaultiana*?

Son conocidas las oposiciones del pensamiento progresista tradicional a la estrategia conceptual con que Foucault trató las cárceles: *su diagnóstico no induce más que parálisis*. Según su comprensión del panoptismo normalizador, el dispositivo es de por sí un atributo del poder, una máquina de disciplinamiento y aplastamiento. No es sólo un poco excesivo en sus rigores; es esos rigores. Es por naturaleza una red de prácticas de desobjetivación normalizadora. Esta descripción deja poca esperanza a las mejoras que se puedan introducir en el sistema; paraliza las iniciativas bienintencionadas de asistencia y atenuación de las prácticas represivas. No deja lugar a acción progresista alguna en un sitio tan siniestro. Como las objeciones no cejaban, en un debate con un conjunto de historiadores, Foucault se vio obligado a aclarar su posición:

Y luego os voy a anunciar una gran novedad: el problema de las prisiones no es para mí el de los trabajadores sociales sino el de los prisioneros. (Foucault, "Debate con los historiadores")

La posición foucaultiana sostiene que el problema de las prisiones es el problema de los prisioneros. Así de simple. Pero después no es tan simple. Porque entonces el problema de las cárceles tiene dos versiones. La primera versión es una pregunta moral exterior: ¿qué hacer con las cárceles?; la segunda intenta singularizar pregunta: ¿qué hacer en las cárceles? La diferencia no es menor. Marca el pasaje del problema de los representantes autorizados al de los actores sin autorización.

La cárcel es el lugar en que las *condiciones* de existencia más se aproximan a la amenaza siniestra de las *determinaciones*. En las prisiones parece que nada se puede hacer, sino solicitar –con mayor o menor grado de exigencia, mayor o menor poder de presión– que desde fuera se haga algo. Nada se puede hacer con eso, más que pedir, exigir o implorar que cese. Esa solicitud apunta a pasar de un grado intolerable a uno tolerable de maltrato. Los prisioneros siempre en posición de objeto: objeto de políticas benefactoras, objeto de políticas aniquilantes. Así, la estrategia carcelaria de desubjetivación ha triunfado incluso en quienes pretenden –en ambos sentidos del verbo *pretender*– oponérsele. Los presos, para la buena conciencia, son irremediamente objetos.

Y sin embargo algo se hace. Algo se hace en las cárceles. Algo hacen los prisioneros, sin delegar el problema de la situación singular que los constituye en ningún poder de intervención exterior. La última versión del problema decía *¿qué hacer en las cárceles?* Formulada en estos términos, la pregunta dura poco. Se radicaliza rápidamente. Ya no se trata de preguntar en el vacío *qué hacer*, sino de leer en concreto *qué se está haciendo*. Si el que formula la pregunta es un prisionero, la pregunta tiene el mérito de ser indelegable. Hay que estar ahí para decidirlo. Una formulación indelegable es ya de por sí un signo de salud, un signo de actividad subjetiva.

La formulación se vuelve indelegable apenas el problema se plantea en sus condiciones reales. Las condiciones son éstas, y no las condiciones generales del tema de las cárceles. ¿Qué hacer en estas prisiones?, pregunta el prisionero, y el saber de la representación se detiene.

II

En 1985, en la temible cárcel de Devoto, en Buenos Aires, un movimiento interno de presos logró crear el Centro Universitario de Devoto. En el interior de la prisión –si esta topología conserva algún sentido–, los prisioneros organizaron un sitio en el que podían dictar y tomar clases; estudiar y pensar. En ningún momento fue claro el estatuto oficial del CUD.* Lo cierto es que permitió un modo activo de habitar la prisión. Constituyó un núcleo de experiencia en un espacio por lo menos incapaz de proveer sentido para que se constituya experiencia de algún tipo. La experiencia del CUD aquí no será tratada desde sí; sólo la convocamos como ilustración de la variación del estatuto de las cárceles. Pues los caminos de subjetivación de los prisioneros en las cárceles normalizadoras difieren esencialmente de los caminos subjetivos de los prisioneros en los depósitos actuales.

Las rutinas universitarias se superpusieron con las rutinas carcelarias. Diariamente entraban y salían de las prisiones docentes universitarios, que establecían vínculos con estudiantes que moraban en las cárceles. Diariamente circulaba entre los detenidos la posibilidad de otros vínculos que los propuestos por la aglomeración carcelaria. La condición de estudiante, inconcebible en el espacio panóptico, generada por los prisioneros mismos, les proporcionaba una humanidad que el depósito en general tiende a cancelar. Ulterior-

* Para esta presentación esquematizada de una dimensión de la experiencia del CUD, parto del pensamiento de uno de sus fundadores, Guillermo Costa Vidán, en "Reflexiones sobre el CUD y el CINAP".

mente, las autoridades carcelarias disolvieron el CUD y trasladaron a sus organizadores hacia otras cárceles. En la cárcel de Caseros, los internos fundaron en 1991 el CINAP –Centro de Informática Aplicada–, con inspiración semejante al CUD, pero con tecnologías y estrategias distintas, que a su vez también resultó disuelto. Son procesos abiertos, cuyo detalle, políticamente decisivo, resulta irrelevante en este espacio al que los convocamos como indicio de una transformación en el estatuto de las prisiones: la variación en los procedimientos de subjetivación indica también –aunque no es su sentido propio ni mucho menos– una variación en las condiciones en las que esos procedimientos realizan su tarea.

III

La construcción del Centro Universitario de Devoto fue una experiencia que se centró en la convicción absoluta de que el estudio era –es– un alternativa válida para cualquier persona que quisiera sentirse útil y libre dentro de la cárcel.

G. COSTA VIDÁN

Escuchamos un enunciado sin estridencias. Cada palabra vale. El núcleo no es el CUD sino la *construcción* del CUD. Lo decisivo no es una salida sino una *experiencia*. Por lo demás, *persona, útil y libre* no son términos que vengan habitualmente asociados con la condición *dentro de la cárcel*. La situación carcelaria está tomada ya de por sí como condición. No se trata de estudiar para –rehabilitado– ingresar en el circuito social al salir de la prisión. Se trata de intervenir en la condición de los prisioneros allí donde son prisioneros: dentro de la cárcel. El acontecimiento carcelario irrumpe en cuanto estas prácticas de estudio no forjan, según la previa función, unos futuros rehabilitados sino en cuanto instalan por prepotencia subjetiva un actual espacio de libertad en el

depósito. La inmanencia de la situación carcelaria queda integralmente asumida como condición de pensamiento de los prisioneros. Los integrantes del CUD no piensan en función de una posterior liberación, sino a partir de la invención actual de una humanidad hasta aquí inconcebible.

Tomar la situación carcelaria como núcleo de pensamiento no significa buscar causas penitenciarias para males penitenciarios. Pero si bien se comprende que las causas de la condición del prisionero exceden los marcos de la prisión, no por eso se infiere que la intervención tenga que darse precisamente sobre las causas. La intervención eficaz no consiste en eliminar las causas sino en habilitar un punto humanamente habitable en la red aniquilante de los efectos. La intervención en los efectos actuales de las remotas causas, lejos de ser inútil o paliativa, instituye un lugar alternativo, una cualidad subjetiva irreductible a la posibilidad interna del dispositivo carcelario. Habilita un inconcebible espacio de libertad en la prisión. *De hecho* ahí está.

El CUD se diferencia de un conjunto de actividades tradicionalmente propuestas por el sistema carcelario para rehabilitar a sus reos. Conforme a la normativa constitucional, en algunos islotes de respetabilidad ciudadana, el sistema penitenciario ha dispuesto talleres y tareas para que los presos adquieran destreza en un oficio que, una vez vueltos a la libertad ciudadana, les permita no reincidir en la senda del mal. La prisión, en estos casos escasos, se comporta como su función determina: conversión del reo en ciudadano. Sin embargo, hemos visto que fuera de los muros la condición ciudadana tiende a escasear. La capacitación carcelaria, si existe, está históricamente desfasada. El entorno no espera ciudadanos: espera consumidores o expulsados. El CUD no ha sido dispuesto como una posibilidad por el sistema penitenciario. Es una construcción de los prisioneros, derivada de una convicción absoluta –hay una forma de libertad en la prisión: el estudio– y una lucha por la implantación de este espacio. No está organizado para vivir decentemente una libertad ulterior sino para habitar dignamente en un sitio co-

mo el presidio, donde la humanidad se torna imposible en cada instante.

Los días en la prisión empiezan a tener sentido; los vínculos que trabajosamente se entablan y defienden dan valor constitutivo de subjetividad a las distintas acciones. La dimensión de tiempo habilitada por los procesos de pensamiento instala en la vida de los prisioneros otra temporalidad que la espera o la clausura.

IV

No es nuevo que los presos estudien. No es nuevo que la universidad brinde un servicio de capacitación fuera de sus marcos regulares. El CUD es raro para nuestra situación carcelaria. La primera novedad que presenta el relato de Costa Vidán es que los presos deciden hacer de la cárcel el lugar real de su experiencia. Deciden tomar por el pensamiento práctico esa condición efectiva. La segunda consiste en considerarla de otro modo que el que la prisión muestra de sí misma: el lugar de las determinaciones inquebrantables, en que sólo hay lugar para objetos residuales del mercado. La prisión efectiva, en su aplastamiento efectivo, no queda representada para el movimiento CUD como una red inamovible de determinaciones, sino que queda pensada como la red de condiciones con las que el sujeto preso ha de tramarse su *existencia* carcelaria. Todo depende de poder tomar esas condiciones como tales, es decir, de poder excederlas, aprovecharlas, anexarlas, desviarlas o suspenderlas en el recorrido del acto libre. Lo que se llama hacer una experiencia, dimensión subjetiva esencial de la autohumanización de los aniquilados.

Entre las condiciones ofrecidas por la situación penitenciaria, no existe el estudiante. No sólo no existe sino que, según la operatoria de sus propios principios, semejante ente-lequia no podría existir; quien con ello sueña sería un necio o incluso algo peor. ¿Un preso-estudiante? La situación

se instituye instituyendo sus elementos. Y los elementos de la situación carcelaria son los presos, los privados de libertad, destinados al eclipse o el ocaso. ¿Cómo podría contarse entre ellos un conjunto definido por el acto libre de investirse como estudiantes? ¿Cómo podría contar un lugar que ha sido privado de la privación de la libertad? ¿Cómo podría contarse un conjunto de individuos que no esperan estar libres para ser libres en el acto de la lucha y el sostén de la experiencia?

La prisión sólo cuenta presos. Son eso. Las prácticas de disciplinamiento o humillación carcelaria harán lo pertinente para que los cuerpos se conviertan efectivamente en eso que conceptualmente son. La prisión sólo conoce presos y, por tanto, sólo quiere hacer presos. Los detenidos son los medios de producción de los presos, sujetos pertinentes del sistema carcelario. El sistema clasificatorio los ordena según las edades, los sexos, los delitos, las penas, las conductas, las peligrosidades. El sistema real los clasifica según poderes, liderazgos, servicios sexuales, distribución de sustancias, posibilidades de negocios, beneficios extras para el personal. El sistema carcelario no tiene abierta una cuadrícula clasificatoria para el estudio; menos aún para los actos de creación en su interior.

El cambio de estatuto de las prisiones posmodernas impide aún más ver en esta práctica de estudio una forma de rehabilitación. Nada en el exterior social de la prisión espera nuevos ciudadanos. De ahí que ni por el sistema clasificatorio interno de los penales ni por la expectativa social exterior, la figura del preso-estudiante pueda ser asimilada sin resto ni exceso como término posible de la situación carcelaria. El preso-estudiante se resiste a ser tomado como preso en la prisión; no puede ser capturado integralmente como preso en la prisión en la que está apresado. El preso-estudiante, si bien *está* preso, no *es* preso –voluntad única del actual sistema carcelario– sino estudiante. El preso-estudiante no es universitario –es decir, futuro profesional–, sino *estudiante* actual.

El estatuto de las prisiones ha variado sustancialmente; los procedimientos de subjetivación, también. La prisión estatal rehabilitaba ciudadanos para una posterior vida en sociedad; el depósito inhabilita expulsados consumando la clausura de una posibilidad de vida social; el preso-estudiante se habilita para una actual vida en prisión.

Tercera parte
Después del desfondamiento:
declaración de naufragio

7. *Catástrofe: experiencia de una nominación**

I

La palabra *catástrofe* hace un tiempo que circula cuantiosamente entre nosotros. Parece un mero intensificador, del tipo de *la peor crisis de nuestra historia* –como si uno anduviera simultáneamente con un catálogo de nuestras crisis y un preciso crisómetro destinado a compararlas–. Sin embargo, su persistencia pretende algo más que ese valor cuantitativo; intenta referir otra cualidad.

En su momento Bachelard recomendaba trazar un perfil epistemológico de los conceptos con los que se estaba trabajando. Entre el inicio más rudimentario –el realismo ingenuo– y la consumación más sutil –el racionalismo discursivo–, en las distintas nociones cohabitaban comprensiones metafísicas de distinto tipo. Al trazar el perfil se revelaban los diversos com-

* El texto que aquí presentamos difiere esencialmente del resto de los textos. Puede valer como intermedio, o como punto de inflexión, o como pausa reflexiva en medio de un movimiento. La procedencia también es distinta. No proviene de una presentación sino de muchas situaciones distintas, posiblemente demasiadas; signo equívoco, pero signo al fin, de que no han sido suficientes. Intento aquí una secuencia de alusiones a la noción, frecuentemente invocada, de *catástrofe*. Bien podría tratarse de una serie de operaciones sobre el mismo obstáculo. También, de la experiencia de un nombre.

promisos en los que la noción estaba tomada oficial o clandestinamente. La variedad de usos y alusiones del término *catástrofe* nos impone a esta altura una clarificación de ese tipo. Pero no dispongo, ni mucho menos, de un abanico tan preciso de los estadios de la noción como el que formulaba Bachelard. Prefiero, entonces, exhibir la serie de tentativas en las que la palabra *catástrofe* estuvo implicada a la hora de comprender la transformación en la que estamos metidos –y en la que ella también está involucrada–.

En primer lugar trabajamos con el concepto de catástrofe precisamente de modo conceptual. Hubo fenómenos históricos para los cuales resultaba pertinente. La esclavitud en masa durante la Antigüedad Clásica, la experiencia de los campos de concentración nazis, la antropología de la esclavitud africana, proporcionaban material empírico y conceptual para situar las catástrofes como un tipo diferente de los que podíamos llamar traumatismos y acontecimientos.* La tipología resultaba armónica y agradable; pero suele suceder con las tipologías que, al habitarlas, nuestra experiencia las desequilibra.

Avanzamos conceptualmente hasta el concepto de catástrofe; se nos presenta un límite. Parece entonces que catástrofe no es un concepto que pueda determinarse conceptualmente sino que induce una subjetividad de otra índole. Nos enteramos

* Bibliográficamente, aquí conviene mencionar los momentos teóricos del asunto. Finley, *Esclavitud antigua e ideología moderna*; Dockés, *La liberación medieval*; Bonnassie, *¿Qué es un esclavo?*; Meillassoux, *Antropología de la esclavitud*; Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*; Wachtel, *La visión de los vencidos. El traumatismo de la conquista*; De Certeau, *La toma de la palabra*. El texto de Wachtel proporciona una comprensión historiográfica del concepto de *traumatismo*. Los textos de Finley, Dockés, Bonnassie, Meillassoux y Agamben proveen indicaciones esenciales para la comprensión de la catástrofe. El texto de De Certeau nos presta la comprensión necesaria para el pensamiento inmanente del *acontecimiento*. La serie Cartago siglo II a.C., Auschwitz 1940-1945, París 1968, Perú siglo XVI es ostensiblemente arbitraria; se ve que aquí tomamos las situaciones históricas sólo como proveedoras de recursos de pensamiento. No ignoro que esto constituye si no un tabú, por lo menos un delito en el campo historiador. Espero que las circunstancias operen como atenuantes.

nuevamente de que hay nociones, conceptos, categorías –para la diferencia que aquí planteamos, esa diferencia es indiferente– que requieren una experimentación para determinarse en la experiencia que inician. Por eso quisiera llamar *palabras-umbral* a estas categorías, conceptos o nociones; quisiera designar con este nombre a las palabras que inician un pasaje. La palabra-umbral inicia un pasaje hacia espacios no categoriales, hacia otras dimensiones de experiencia –o mejor, el pasaje de la dimensión conocimiento a la dimensión experiencia–. Si catástrofe es una palabra-umbral es porque induce también su propia ruina categorial. Comprendemos que la catástrofe incluye también, intrínsecamente, la catástrofe de las categorías de su comprensión.

Las varias entradas que siguen de la noción de catástrofe, tal vez un tanto redundantes, no buscan afinar una comprensión sino mostrar una experiencia. Quizás la experiencia de la catástrofe nos haga variar no sólo los conceptos convocados para pensar sino también el estatuto mismo de los conceptos. Quizás, pero sólo quizás, resulten convertidos ahora en nombres operatorios en el seno de una experiencia.

II

Veamos en distintas circunstancias cómo se nos ha ido perfilando la palabra *catástrofe*, las problematizaciones que le han quedado adheridas, conforme se afirmaba el proceso mismo de la catástrofe.

Si se trata de repensar el estatus de la noción –incluso su pertinencia–, tal vez sea adecuado partir de otras dos categorías más o menos familiares entre nosotros: trauma y acontecimiento. Los tres términos pueden caracterizarse mediante su diferencia específica porque tienen en común una pertenencia genérica: modos diversos de relación de una organización, estructura o sistema con lo nuevo. Para evitar las complejidades ya inaccesibles de la noción psicoanalítica de trauma, sus dos o tres tiempos, sus resignificaciones y re-

troacciones, prefiero aquí sustituir la palabra *trauma* por el término, menos técnico, de *traumatismo*. Por las dudas aclaro: si aparece la palabra *trauma*, aquí es sólo un nombre familiar de *traumatismo*.

Detengámonos en la relación que cada una de estas nociones organiza con lo real en una estructura. En cada una de las tres configuraciones, el punto de partida es el *impasse*: algo ocurre que no tiene lugar en esa lógica; algo irrumpe y desestabiliza su consistencia. Si bien el punto de partida es el mismo –un *impasse* en una estructura–, traumatismo, acontecimiento y catástrofe organizan con ese punto de partida relaciones diversas.

Por su lado, el trauma refiere a la suspensión del funcionamiento de una lógica por la irrupción de un término que le resulta intratable con sus recursos. Irrumpe un estímulo excesivo que no puede ser captado por los recursos previos. Por eso mismo, ese estímulo tiene masividad y evidencia suficientes para imponer un tope al funcionamiento de la lógica en cuestión. Quizá la metáfora de la inundación permita ilustrar la noción del traumatismo –que deja sin respuesta por su intensidad descomunal–, siempre que la inundación finalmente retroceda sin alterar definitivamente la geografía. Esa intensidad paulatinamente va cediendo, todo parece regresar a su lugar. Pueden pasar minutos o siglos –en el esquema, el tiempo no cuenta–. Trabajosamente, los lugares logran asimilar lo inundado. *Asimilar*, en sentido estricto, es la operación efectiva: transformar algo en semejante a uno. Las cantidades excesivas quedan asimiladas a las cualidades preestablecidas. Si *lo que no me mata me fortalece*, esa estructura habrá salido fortalecida del traumatismo. En este esquema, finalmente todo encuentra su lugar. Naturalmente, no es el caso de la catástrofe.

Pensemos en la situación que Wachtel llama el *traumatismo de la conquista*. La experiencia tiene lugar en el Perú hacia el siglo XVI: un nuevo tipo de dominación colonial. Lo traumático no resulta esencialmente del aumento de las tasas de explotación sino de la desestructuración de las prácticas que producían un sentido, un lugar, un destino para la población local. Los dioses

también han dejado de hablar; han callado frente a las alteraciones del mundo social. Ni dioses ni hombres pueden con tanta perplejidad. Sin embargo, paulatinamente, el silencio se va poblando de rumores. Los dioses les recuerdan a los hombres que son dueños de la tierra. El estímulo traumático ya no produce lo que producía. La rebelión de 1780 –conducida en su primera fase por Tupac Amaru– muestra una vitalidad recuperada. Ante todo se trata de la recuperación de lo perdido. ¿Cómo se piensa el silencio en esta perspectiva? Como un *impasse* donde la recomposición se trama finalmente significando el término extraño como *invasor*. No se trata de asumir la transformación que ha operado la presencia colonial; se trata de eliminar el cuerpo extraño del mundo incaico. Trabajosamente, los lugares existentes asimilan la invasión sin alterar la estructura previa.

La intuición de un *exceso* nos arrastra demasiado fácilmente hacia consideraciones cuantitativas. Sobre una estructura irrumpe un término excedentario. Puede que no baste la escala que disponen los lugares para albergarlo. La cantidad excedentaria desborda cuantitativamente las cualidades destinadas a incluirla. Pero bien puede ocurrir que sobrevenga un término que, independientemente de su cantidad, acaso ínfima, induzca una cualidad heterogénea. El problema ya no es que no hay lugar suficiente; no hay lugar alguno. El término presentado resulta incompatible con la lógica estructural. El inasimilable exceso cualitativo indica el sitio del acontecimiento. Todas las fuerzas de la estructura se conjugan y conjuran para negar la existencia de una cualidad cuya afirmación les resulta estructuralmente *imposible*. El acontecimiento es la posibilidad efectiva de ese imposible estructural. Por ausencia de categoría capaz de comprenderlo, el acontecimiento se afirma como nombre. Ese nombre, incompatible con la estructura, la desquicia. Se inicia un proceso paralelo: afirmación de la cualidad heterogénea y desarticulación estructural. No retornan las voces acalladas; hablan voces inauditas.

El malestar político cunde en París en 1968. El ejemplo aquí es más frecuente en nuestras referencias –podemos casi suponerlo,

pero no del todo—. Distintos conjuntos sociales puján en busca de una representación política adecuada. Marchas, actos, protestas. De pronto, la fiesta. O mejor, un acontecimiento: *la toma de la palabra*. Anota Michel de Certeau: *En mayo último se tomó la palabra como la Bastilla se tomó en 1789*. Todo el mundo obtuvo el derecho de hablar, pero este derecho se reconocía solamente a quien hablara en su propio nombre: hablar no es ser el *speaker* de un grupo de presión. Esas voces de nombre propio jamás escuchadas nos transformaron. Se produjo algo inaudito: nos pusimos a hablar. Parecía que se trataba de la primera vez. De todas partes brotaban tesoros, experiencias nunca dichas. Una vez abandonado el caparazón metálico del auto y roto el encanto de la televisión a domicilio, con la circulación desquiciada, los medios de comunicación de masas cortados, el consumo amenazado, en un París deshecho y reunido en sus calles, bárbaro y estupefacto de descubrirse un rostro despojado de sus afeites, surgía una vida insospechada. Ni recomposición estructural ni colapso general: invención de un recorrido heterogéneo, en otra dimensión que la estructura.

Ahora bien, ¿qué sucede con la catástrofe? Si el trauma es el *impasse* en una lógica que trabajosamente repone en funcionamiento los esquemas previos, y el acontecimiento es la invención de otros esquemas frente a ese *impasse*, la catástrofe induce una resta pura de ser, una especie de disolución en el no ser. En este sentido, la catástrofe es una dinámica que produce desmantelamiento sin armar otra lógica equivalente en su función articuladora. La causa que desmantela no se retira; esa permanencia le hace tope irremediamente a la recomposición traumática y a la invención acontecimental. Esta vez la inundación llega para quedarse. Por eso mismo, no hay esquemas previos ni esquemas nuevos capaces de iniciar o reiniciar el juego. No hay juego sino sustracción, mutilación, devastación. Se ha producido una catástrofe. Las marcas que ordenaban simbólicamente la experiencia ya no ordenan nada; tal vez ni siquiera marquen.

Nos imaginamos de buen grado la esclavitud como un horror. Imaginamos desde la perspectiva moderna un grado superlativo de ex-

plotación, humanamente intolerable. Imaginamos que el esclavo es un hombre que ha sido terriblemente privado de sus derechos. Pero la condición es de otro orden: catastrófica. Pensemos en la caída en esclavitud en el mundo antiguo clásico. Un pueblo ha sido derrotado; un hombre es prisionero. Recién comienza el proceso de su esclavitud. Detengámonos sobre todo en las operaciones que transforman a un derrotado en el campo militar en esclavo. Para una subjetividad clásica, el esclavo es un muerto en vida. Por derecho de guerra, el prisionero muere pero el esclavo vive. El prisionero muere en tanto que miembro de su comunidad; la vida del caído en esclavitud pertenece al amo. No es su antigua vida, que ahora cambia de dueño: esa vida ha muerto. Arrancado de su soporte comunitario la existencia del sujeto se desvanece. Desanclado de su comunidad, el prisionero deviene muerto, esclavo. La caída en esclavitud implica la pérdida de una serie de atributos definidos como humanos en esa situación histórica —nombre, parentesco, lengua, ciudad, sexualidad—. Sin esos atributos, su humanidad se desintegra. Sin esos atributos, el esclavo se transforma en objeto de cualquier práctica y en sujeto de ninguna. Así definida la esclavitud, la desmantelación de la subjetividad previa deviene definitiva. No sucede nada parecido a la recomposición traumática o a la composición acontecimental. Las marcas, sin las prácticas en que se inscribían, enloquecen o desaparecen: catástrofe.

Así definidas, más allá de las diferencias, las nociones de trauma, acontecimiento y catástrofe se apoyan en un suelo común. Constituyen afecciones diversas —momentáneas o no, subjetivas o no, alteradoras o no— sobre una lógica consistente. Son avatares que sobrevienen a una estructura.

Pero esa estructura supuesta no es una invariante histórica sino el efecto del modo estatal de producción de realidad. En tiempos de Estado-nación, la existencia es existencia estructural. Ahora bien, si la dinámica social y la subjetividad ya no son estatales, nuestro esquema se desestabiliza.

III

Hay crisis y crisis. Las que adquieren la forma de un devenir caótico pertenecen al segundo tipo. Porque al primero pertenecen las crisis de pasaje entre una configuración estructural y otra: es lo que solemos llamar *transición* –de un modo de producción a otro, de un sistema a otro, de una forma a otra–. La crisis de devenir caótico reseña unas condiciones en las que se descompone una totalidad, sin que nada obligue a que esté seguida de una recomposición general en otros términos. La crisis actual muy probablemente sea de ese segundo tipo.

La crisis actual consiste en la destitución del Estado-nación como práctica dominante. Esta destitución no describe un mal funcionamiento, sino la descomposición del Estado como ordenador de todas y cada una de las situaciones. Ahora bien, sin Estado capaz de articular simbólicamente el conjunto de las situaciones, las fuerzas del mercado también alteran su estatuto, y en esa alteración devienen determinantes. Que el mercado determine no significa que sustituya al viejo Estado-nación en sus funciones de articulador simbólico. El mercado desarrolla otra operatoria. Si el Estado proveía un sentido para lo que allí sucediera, el mercado es una dinámica que conecta y desconecta lugares, mercancías, personas, capitales, sin que esa conexión-desconexión proponga un sentido.

La ruina del Estado como práctica dominante induce la ruina general de la noción de práctica dominante. La práctica estatal se libera del lugar de la dominante, el lugar de la dominante se libera de la práctica estatal. El lugar de la dominante, sin alguien que lo ocupe, no queda vacante: se desvanece como lugar. Podemos comprender ahora el juego de las prácticas sin lugares. Sin la postulación de una práctica dominante ya no tenemos un esquema a priori –ni siquiera un esquema mayoritario– capaz de preordenar el curso de las prácticas. Hay *libre juego entre prácticas*; eso es la fluidez. La noción de *práctica dominante* resultaba decisiva en la organi-

zación de cualquier situación. Actualmente estamos en un proceso de actualización de esa comprensión.

Así, la crisis actual no remite al pasaje de una totalidad a otra –del Estado-nación al mercado neoliberal–. Tampoco remite al *impasse* entre dos configuraciones. No pasamos de una configuración a otra sino de una totalidad articulada a un devenir no reglado. Espantados, la llamamos catástrofe. La crisis actual no traduce un *impasse*; exhibe un funcionamiento determinado. No es funcionamiento de estructura, sino de otra cosa que estructura. La comprensión de la crisis como interrupción complica la posibilidad de pensar la actualidad. Porque hoy la crisis es funcionamiento efectivo.

José Luis Romero tenía un interés aparentemente ilimitado por los distintos aspectos de la vida histórica. Sin embargo, esos múltiples intereses convergían sobre un mismo problema que se asemeja –sólo se asemeja– al nuestro: un nacimiento en el seno de una crisis. En sus análisis, un punto particularmente rico es siempre *la percepción del cambio*. Pues, dicho sin sutileza, la percepción de la crisis para los habitantes de la crisis es un término de la crisis. Lo cierto es que hoy la serie de cambios que constituyen esa experiencia llamada crisis convierten en obsoletos los parámetros disponibles para pensar la crisis; se altera la capacidad de comprensión de las transformaciones; entran en crisis los recursos que la lógica que entra en crisis había dispuesto para procesar sus crisis. La crisis es un *maëlstrom*, un agujero negro, una gravedad desmesurada en la que colapsa incluso su nombre.

Si el Estado ya no es capaz de producir articulación simbólica, tampoco opera como condición simbólica de pensamiento. Se altera su ontología. El actual Estado técnico-administrativo es incapaz de producir un ordenamiento simbólico para la heterogeneidad de las situaciones. En las condiciones actuales, el Estado es una fuerza entre otras fuerzas tratando de hacer palanca; no es un vector del pensamiento. En esta lógica, las fuerzas del mercado son capaces de imponer una serie de funciones a ese Estado que ha dejado ser programático y ha devenido administrativo. Pero el mercado tampoco orga-

niza simbólicamente las situaciones. Su procedimiento no es la articulación simbólica sino la conexión real. Los flujos del mercado conectan situaciones sin generar en el proceso un ordenamiento simbólico para tal conexión.

Pero ¿cuál es la novedad que introduce esta crisis en nuestra venerable noción de crisis? No basta con agravarla como catástrofe. La serie de alteraciones remite a un tipo de cambio muy particular. No se trata del pasaje de la situación A a la situación B —esto es, de una configuración totalizadora a otra configuración totalizadora—. Se trata del pasaje de A a un devenir aleatorio, a un devenir sin reglas. El cambio no media entre dos órdenes; el cambio es la naturaleza misma de lo que sucede a un orden. La flecha C del cambio no une A —orden precedente— con B —orden resultante—. La flecha une A con C. Nuestra noción de crisis no puede con eso: crisis de la noción de crisis.

Si esto es así, *crisis* ya no es un modo de transitar hacia otros modos de organización o desorganización de la experiencia. *Crisis* hoy es un modo de ser. En rigor, es el modo de ser actual. Llamar crisis a la serie de transformaciones actuales nos impide pensarlas en su radicalidad; también impide habitar este nuevo modo de ser. Llamémoslo *catástrofe*; veamos si así lo podemos habitar.

IV

El movimiento ya ha ocurrido. Se instala entre nosotros la catástrofe. Tendremos que lidiar con un movimiento que ya está consumado sin que eso signifique que haya dado lugar a un *orden*. Como movimiento está efectivamente realizado, pero su plena realización no es un nuevo ordenamiento: su plena realidad no es realidad de un orden. Su plena realización nos hace vacilar la intuición de la realidad. Esta realidad no comparte el tiempo de lo que llamamos realidad. Es una catástrofe ya acontecida, y sin embargo por eso mismo aconteciendo, que se ha habituado en su acontecer entre nosotros.

Hubo un tiempo de armonía en el que pensábamos desde una estructura. Esa estructura sufría impactos. Si permanecía la misma cantidad de articulaciones, se llamaba trauma; si sobrevinía una articulación heterogénea, acontecimiento; y si se desvanecían las articulaciones dadas en una destrucción, a eso lo llamábamos catástrofe. Pero todo esto era pensar desde la estructura previa. No imaginábamos, no podíamos imaginar, qué sucedería con la catástrofe una vez ocurrida. No podíamos imaginar que sólo ocurriría si permanecía ocurriendo. No podíamos imaginar que tendríamos que pensar sin remisión a una estructura.

Llega al fin un momento en que uno se declara náufrago; pierde importancia la estructura que se ha desarticulado; cobra importancia la inmanencia de lo que hay. A ese *después* intentamos referirnos. Una cosa es pensar la situación actual en nombre de lo que se ha desvanecido y otra es pensar la situación actual en sus posibilidades o dificultades internas. La catástrofe antes de la catástrofe era puro fenómeno de ruptura, de desligadura, y nada más que eso. La catástrofe después de la catástrofe —o si se quiere, la catástrofe en la inmanencia de su ocurrir— es esta cosa.

En este punto, como aún no nos ha sido revelado el orden conceptual, seguimos buscando rigor en las imágenes. Pensando desde el Estado, ha sobrevenido la inundación. Pensando desde la inundación, lo que ha sobrevenido ya no es la inundación sino un medio, un cambio esencial del medio en el que transcurre la experiencia. La experiencia transcurría en el medio sólido de las estructuras; transcurre en medios fluidos. Pensar en la catástrofe es pensar en medio de ese medio.

Definimos el medio fluido con una propiedad bastante evidente: la contingencia perpetua. En un medio fluido, dos términos, dos puntos o dos partículas vecinas permanecen vecinas sólo si hacen lo pertinente para seguir juntas. El medio mismo, sin que medie ningún corte, tiende a disolver cualquier consistencia. Ésta es la evidente desventaja del medio fluido. Pero también hay una ventaja. Pues es cierto que

la relación entre dos puntos es contingente, es decir, que la tendencia propia del medio es separarlos. Pero también es cierto que si el medio separa dos puntos, es porque por sí mismo acerca otros puntos a cada uno de esos dos. Hay choques; hay separación por choque; hay encuentro por choque. Puede que sean encuentros tristes, choques de pura dispersión; pero la virtualidad de encuentro resulta mucho más dinámica que en un medio sólido.

V

Señalo una diferencia entre dos fórmulas. En la primera, estructural, pensar la catástrofe es pensar desde lo que queda. La segunda dice que pensar *desde* la catástrofe es pensar desde lo que hay. *Lo que hay* y *lo que queda* no son sinónimos. *Lo que queda* se enuncia como el resto de una operación de destitución; *lo que hay*, desde el inventario que precede a una operación. Si la situación se habita desde la lógica previa, no *queda* casi nada; pero si se habita desde una lógica capaz de pensar en el fluido, entonces en lo que queda hay más que lo que queda: hay lo que hay.

En este punto quisiera distinguir dos definiciones de catástrofe. En la primera, la catástrofe equivale a la supresión de las ligaduras: experiencia de arrasamiento en que la subjetividad desaparece en el puro fluir social sin sujeto. Según la segunda, que ya no piensa desde lo que desaparece sino desde lo que hay, la catástrofe es el primado del cambio sobre la permanencia. Que el cambio prime sobre la permanencia no designa un hecho empírico; señala el sentido de una dinámica de producción de sentido. Incluso si empíricamente, entre una configuración y otra, permanecen muchos elementos, en la dinámica de la catástrofe esa permanencia resulta irrelevante. En la dinámica catastrófica, la permanencia no revela el carácter esencial de un término sino su carácter residual: sólo indica que aún no ha cambiado.

En catástrofe, lo que cambia tiene más peso, más intensidad, más sentido que lo que permanece; y esto de manera duradera. Si se puede habitar esta paradoja, es una estabilización cambiante de la dinámica de cambios. La imagen del cambio perpetuo es la imagen del medio fluido. De aquí en adelante –y no en una situación puntual actual– habitaremos espacios caracterizados por la contingencia de las conexiones.

Mirada desde la estructura, la catástrofe es arrasamiento; desde sí, es contingencia. La contingencia no es el arrasamiento; es la posibilidad precaria de organización de la subjetividad. Puede ser arrasamiento de la solidez, pero no arrasamiento de la subjetividad. La contingencia del encuentro es la posibilidad que surge a partir del choque. Pero si no se genera una interioridad capaz de sostener el encuentro, en la fluidez todo se dispersa como puro choque. La contingencia difiere del arrasamiento porque un trabajo subjetivo encuentra el modo de producir el encuentro sobre el azar del choque. No celebramos un inconcebible azar que crea un mundo ordenado para felicidad de sus habitantes; asumimos la emergencia casual de un encuentro que sólo producirá realidad si hay trabajo capaz de sostenerlo como encuentro. Y si no, será dispersión pura, encuentro triste, falso encuentro, mero choque.

Para un ciudadano promedio de los Estados nacionales, la catástrofe era una posibilidad entre otras, un destino improbable pero posible; para un habitante de la era neoliberal, la catástrofe es su perpetuo punto de partida, su ontología más íntima, su insuperable condición originaria. La catástrofe estatal se definía como ruptura de una estructura sin constitución de otra; la catástrofe post-estatal se define por la disolución del principio estructural mismo. En este sentido, la catástrofe post-estatal implica literalmente la *liquidación* de cualquier noción de estabilidad. La catástrofe estatal sucedía en un horizonte estructural; la catástrofe postestatal transcurre en un medio fluido, disperso, intrínsecamente imprevisible.

¿Cómo se piensa una catástrofe cuando ya no es la mera afectación deletérea sobre una subjetividad sino perpetua

condición condicionante? ¿Qué le sobreviene a nuestra noción de catástrofe cuando pasamos a habitarla según sus propias estipulaciones? Lo que nos sobreviene, sobreviene también sobre los conceptos con los que comprendemos lo que sobreviene. El cambio deviene radical cuando exige un cambio de los modos de leer el cambio. En su momento vimos la crisis del concepto de crisis. ¿Sobreviene una catástrofe del concepto de catástrofe? Prima el cambio del concepto por sobre la permanencia del concepto mismo: ya estamos en su terreno. El terreno ya no es el suyo: es un umbral. Muta de determinaciones internas: de la ruina de las marcas a la contingencia. Muta su estatuto: de categoría a nombre. Volvamos a pasar por su umbral.

VI

En principio, había planteado durante mucho tiempo un concepto de catástrofe que intentaba ver cómo sobre una estructura sobrevenían efectos, irrupciones, advenimientos que la alteraban; estaba puesta en serie con el acontecimiento y el trauma. En esa perspectiva, el modelo era el trauma –modelo porque todo refería al orden de la estructura–. Por encima del trauma, como superávit, el acontecimiento; y por debajo del trauma, como déficit, la catástrofe. Sin embargo, esa perspectiva supone que el punto de partida es una estructura; lo que sobreviene se califica por el modo en que afecta a la estructura. El horizonte estructural sobre el que cae un término califica la cualidad del término. Pero esa comprensión no contemplaba la posibilidad de que el advenimiento de ese término no sólo afectase una estructura sino el principio estructural mismo. Quedamos sin horizonte de validación, de lectura o de calificación del término heterogéneo; todo se heterogeneiza.

La catástrofe hasta aquí era un desanudamiento general. El sentido no procedía del devenir de los términos desanudados sino del acto mismo del desanudamiento. No seguíamos

a los términos desprendidos; los tomábamos en el momento de desprenderse de la estructura para calificarlos como desprendidos. Suprimido el principio estructural, el término desanudado jubila la historia de anudamiento, la historia del nudo, la historia de la estructura de la que procedía. La procedencia se torna irrelevante.

Imaginemos un término que pertenece a un sólido. La pertenencia le incomoda. Tiene que liberarse de esa prisión. Lo logra. El primer tiempo experimenta el sentido de la liberación, o de la ruptura. La condición actual vale por su distancia respecto de la situación de partida. Con el tiempo, la procedencia se olvida. O se torna irrelevante. Pues uno a uno se han ido liberando los términos que pertenecen al sólido. Lo han disuelto. El sentido de nuestra actualidad ya no reside en el distanciamiento: cuando el sólido se ha disuelto, esa distancia ya no existe. La actualidad no es liberación sino desolación.

En este sentido, la catástrofe no se define por la ruptura respecto del punto de partida sino por la dinámica que instaura. Cuando se revierte el tablero, y ya no esperamos la recomposición de un horizonte estructural, nos importa ver cómo se ligan entre sí los términos en su devenir sin componer estructura ni quedar afectados por el hecho de haberse desanudado allá atrás, *antes del big bang*. La catástrofe desde la catástrofe ya no habla de una lógica sino de una dinámica, una dinámica en la que prima el principio de alteración: nada acontece dos veces –principio del suceder catastrófico–.

VII

Retomemos mediante una imagen la capacidad simultánea del capital financiero para perseverar en la catástrofe y para producir la catástrofe en la que persevera. Imaginemos ahora un inconcebible organismo literalmente omnívoro. Un animal que pudiera convertir cualquier entidad en nutriente sería un animal superpoderoso; tendería a la autonomía absoluta respecto de sus condiciones, pues podría convertir

cualquier facticidad en condición potenciadora: un animal incondicionado, absoluto, una deidad bestial.

En general, en cualquier sistema prospera la especie especializada en la explotación de un nicho dentro del sistema, o de una ínfima apertura, un hiato entre los requerimientos específicos de las distintas especies. Salvo que –y éste es el punto– la situación devenga catastrófica. En catástrofe ya no tiene poder el organismo ultraespecializado sino el organismo plástico capaz de considerar y hacer efectiva cualquier facticidad como condición de su afirmación.

El capital financiero parece encarnar hoy el organismo de esta estirpe: prospera más que –y a costa de– cualquier otro por su velocidad para ubicar espacios de rentabilidad en medio de las crisis, que son su mecanismo de funcionamiento. No sólo prospera; también incrementa su poder en las catástrofes, pues circulando velozmente de punto a punto realiza su valorización en un tiempo que el ordenamiento equilibrado no permitiría. Finalmente, también produce su condición: ausencia de condición. El capital financiero, lo sabemos, produce y reproduce catástrofe a su paso. No es que reproduzca las condiciones específicas de una configuración catastrófica, sino que produce una nueva alteración. Tendremos que retocar nuevamente nuestra definición. La catástrofe hasta aquí era una configuración inestable, una dinámica de desequilibrio permanente, en la que primaba la alteración sobre la permanencia. Ahora, la dinámica de la alteración promueve la potencia inaudita de unos organismos que prosperan en la catástrofe de tal modo que, por un lado, resultan positivamente afectados por esa dinámica y que, por otro, acentúan con su acción el carácter alterador de la dinámica alterada en la que operan.

VIII

En su momento, parece que Lacan sumó cierto escándalo al mundo sentenciando oficialmente que no hay relación se-

xual. Quizás porque la revelación procedía del psicoanálisis primó la dimensión sexual del asunto. También quizás porque la relación sexual estaba neuróticamente impedida –mientras la relación social estaba estructuralmente posibilitada–, en la tesis se leía “no hay relación *sexual*”. Lo cierto es que en nuestros días la catástrofe desplaza el acento: “*no hay relación sexual*”; no hay relación –sexual es lo de menos–. En la versión que solíamos manejar del “no hay relación sexual”, trabajosamente logramos entender que los goces masculinos y femeninos no componen una totalidad; que las cosquillas de varones y mujeres no se complementan. Pero echando, como se dice, una mirada hacia atrás, se vio luego que tampoco el campo social aseguraba el vínculo. En un lenguaje que no buscaba sumar escándalo sino conciencia, Marx y Engels habían establecido que la historia es lucha de clases. Tampoco aquí era plenamente posible la relación. Las clases no podían afirmarse conjuntamente. En el intento reaparecen los síntomas o el antagonismo, es decir, la lucha. De modo que *no hay relación* hablaba de una relación que nunca acababa de consumarse porque los términos relacionados no podían acordar jamás sobre el concepto, la forma y el momento de consumación. En los parajes de la consumación reaparecía el diferendo.

Pero nuestra época le pone otro dramatismo a la desrelación. Precisamos instrumentos que nos permitan pensarla desde adentro. Podemos hallar una versión algo más contemporánea del *no hay relación* a partir de dos tesis de Badiou. Por una lado, la era del capital impone que no sólo sea imposible la relación entre clases, el vínculo social mismo se ha tornado imposible. *Nuestra época desacraliza los vínculos*. Ya lo habían profetizado Engels y Marx: bajo la égida del capital, todo lo sólido se desvanece en el aire. El vínculo no sólo se ha desacralizado; se ha volatilizado. La desrelación social no se reduce a dos conjuntos con imposibilidad complementaria; es un desquicio general.

Por otro lado, la desrelación sexual se formaliza como disyunción conjuntista. La posición de experiencia hombre y la posición mujer no tienen nada que ver: *nada de lo que se pre-*

enta para la posición hombre se presenta para la posición mujer. No son sólo dos conjuntos con imposibilidad complementaria, sino dos conjuntos disjuntos. No es sólo que no resulten complementarios los modos de gozar; es que aunque se estén embistiendo aplicadamente por el bajo vientre, cada sexo permanece en su burbuja sin punto alguno de intersección con la otra burbuja. No es un relación que no termine de consumarse, es una relación que no encuentra modo de comenzar. No es que no tenga fin, es que no tiene inicio.

Imaginemos que la primera de las tesis refiere al contenido social de la economía financiera: no hay vínculo social. Imaginemos que la otra tesis formaliza este contenido: la inexistencia de vínculo se formaliza como disyunción universal. Nada de lo que se presenta para un punto de mercado se presenta para otro punto de mercado; nada de lo que se presenta en un instante para un punto de mercado se presenta en otro instante para el mismo punto de mercado. La disyunción universal no afecta sólo la relación entre dos términos sino, si se puede decir así, entre un instante y otro del mismo término. En condiciones estatales sólo se era ciudadano como conciudadano con otros ciudadanos semejantes. El agente de mercado no sólo está desamarrado de cualquier semejante o de cualquier complementario, sino que está desamarrado de cualquier amarra. Cada agente de mercado es un punto catastróficamente aislado. El lazo social en condiciones de capital financiero tiende al máximo de dispersión. La catástrofe aquí adquiere la forma de la dispersión: desvinculación esencial, disyunción entre dos puntos cualesquiera. La catástrofe encuentra un esquema formal. Sólo eso.

8. Instituciones perplejas*

I

Hacia fines del siglo XII, en uno de tantos períodos oscuros, el ya muy reputado doctor Moshé ben Maimón –devenido *Maimónides* por su extrema sabiduría y su intimidad con la cultura griega–, sin dudar en apoyarse en Aristóteles para hallar racionalidad en los principios, exigencias y preceptos del judaísmo, escribió el portentoso *Moré Nevujim*. Escrito originalmente en árabe, vertido luego al hebreo, no dejó de traducirse. En castellano, constituye una implacable *Guía para perplejos*. La oscuridad cedió luego un tanto, quizá por efecto de la Guía.

A comienzos del siglo XXI nuestra perplejidad no busca fundamentos racionales para los principios, exigencias y preceptos de una doctrina. Con una desazón más acendrada, no nos es dable esperar portentos semejantes a la *Guía*. Corren los tiempos posmodernos. Leemos, por ejemplo, un *Evangelio apócrifo*. Semejante cosa, ya apócrifa de por sí, existe

* Este trabajo se basa en dos intervenciones: “Las instituciones en la destitución” (panel “Las instituciones en tiempos de alteración”, Sociedad Argentina de Psicodrama, 28 de marzo de 2003) e “Incertidumbre y perplejidad” (Asociación Latinoamericana para Operar y Pensar [ALPOYP], Montevideo, 9 de septiembre de 2001).

además sólo en fragmentos. Buscamos orientarnos por ejemplo en el fragmento 41: *Nada se edifica sobre la piedra, todo sobre la arena, pero nuestro deber es edificar como si fuera piedra la arena*. Cobramos un cierto entusiasmo. Sin embargo, ni siquiera apócrifo y fragmentario –al gusto de nuestro tiempo–, el evangelio nos guía en nuestra perplejidad. Después de habernos encantado, nos inquieta el *como si* fuera piedra. ¿Comporta una ética del tesón o una estética del patetismo? Acaso sólo una impotencia: no podemos edificar como si fuera arena la arena. El evangelio, como todo, se nos disuelve.

Nos preguntamos, entonces, si no podemos construir como si la arena fuera arena, si la arena es inhabitable de por sí, ¿necesitamos fingir que es piedra para poder construir? En este punto se nos plantea el problema de la incertidumbre: hemos de ver si nos constituimos como especie capaz de construir sobre la arena sin fingir que es piedra, es decir, si nuestra subjetividad es capaz de habitar un mundo de arena o estamos condenados al anhelo de la piedra.

II

El título inicial de este trabajo era *Incertidumbre y perplejidad en el hombre contemporáneo*. Cuanto menos unificado esté el mundo simbólico, más heterogéneos resultan los lugares desde los que se piensa. Ya es un requisito de nuestra circunstancia declarar la perspectiva desde la que se organiza el pensamiento. Por método, por vocación historiadora, es preciso preguntar si *incertidumbre y perplejidad* existen para otro hombre que el hombre contemporáneo, o si son figuras subjetivas exclusivas de nuestra contemporaneidad. Por supuesto, desde un punto de vista, incertidumbre y perplejidad atraviesan las distintas situaciones históricas: son palabras establecidas, largamente acuñadas. Pero desde otro punto de vista, perplejidad e incertidumbre son insumos específicos de la constitución subjetiva contemporánea. En plan de historización, me interesa tomar esta segunda vía. Así, imagino que incerti-

dumbre y perplejidad resultan términos inevitables de la situación actual.

Sin embargo, en tanto términos *presentes*, pueden diferir su estatuto según varíe el estatuto del presente: presente de tránsito, presente a secas. La incertidumbre y la perplejidad actuales, ¿sobrevienen porque venimos de una época y pasamos a otra, o sobrevienen a causa del modo propio de ser de esta última? Insisto en este punto no sólo porque forma parte del oficio de historiador aclarar lo obvio hasta que devenga problemático, sino también –o sobre todo– porque en esta diferencia se manifiesta la condición más sorprendente de nuestra perplejidad: acaso no sea sólo momentánea. La perplejidad ¿sobreviene por el hecho de haber abandonado un terreno habitual, o por el hecho de estar aquí independientemente de la procedencia? Si sobreviene por haber abandonado un terreno habitual, la perplejidad nos abandonará cuando nos habituemos al nuevo horizonte. Pero si la perplejidad es un dato de la dinámica inmanente de lo que estamos viviendo, entonces vino para quedarse. Y en este sentido, una perplejidad estable sí es una novedad: una perplejidad que no se destina como transición sino como un hábito, incluso como un hábito saludable. Quisiera forzar los argumentos para llegar a comprender esta postulación que, por ahora, pido que me sea concedida.

III

Oficialmente vivimos en una entidad temporal derivada del sistema métrico decimal: siglo XXI. Para circunscribir nuestra contemporaneidad nos preguntamos si además de una casualidad numérica hay algo que nos permita delimitar alguna especificidad del siglo XXI. Es cierto que ha transcurrido poco tiempo; pero también es cierto que es nuestro tiempo.

Parece que a Eric Hobsbawm el siglo XX le resultó *corto*. No es cuestión de gusto. No resultó corto porque –como en

un buen film— uno quisiera que continuara. Resultó corto porque el conflicto que lo estructuraba se agotó antes de la fecha de vencimiento: 1999. El siglo XX de Hobsbawm —es decir, el siglo XX históricamente pensado— comienza en 1914 y termina en 1991. Ahora bien, la cifra de fin de siglo XX no tiene por qué coincidir históricamente con la de comienzo del siglo XXI. Fuera de las convenciones decimales, no sabemos cuándo empieza el siglo XXI. Hobsbawm caracterizaba el siglo XX como el siglo de la confrontación entre el capital y el trabajo. En buena historia marxista, cualquier fenómeno del siglo XX se puede reducir, a través de buenas dosis de mediaciones, a la contradicción fundamental entre capital y trabajo. Ahora bien, nuestra circunstancia, ¿es inteligible desde ese par? Si no es inteligible desde ese par, entonces, aunque oscuramente, ha comenzado nuestro siglo XXI.

Si perseveramos en el camino historiador para comprender el siglo —o cuando menos el ciclo— que llamamos XXI, tendremos que hallar la línea de conflictividad que tensa nuestra experiencia. Ahora bien, ¿de qué eje de conflictividad disponemos para pensar algo así como una autonomía conceptual del siglo XXI? Se suele hablar de un mundo unipolar. La imagen *unipolar* hace vacilar nuestra comprensión de la polaridad. Intentemos configurar lo que nombra esa imagen. Tenemos un centro dinámico, un centro aglutinante, que es el flujo del capital financiero. Del otro lado no hay otro polo que organice: lo otro respecto del núcleo activo no es un polo; es una dispersión. Nuestra conflictividad actual no se da entre dos términos opuestos en un mismo plano sino entre un plano y su residuo, entre un plano y su resto. O mejor, entre algo que no es un plano sino flujo y la materia diseminada que va dejando dispersa en su fluir.

Si quisiéramos organizar nuestra experiencia según algún conflicto esencial, podríamos pensar el siglo XXI, ciertamente de modo prematuro, como el siglo de la conflictividad entre el *capital* financiero y los conjuntos *sociales*; o, si se quiere, entre el andamiaje *virtual* tecnológico, por un lado, y los

arraigos *reales* prácticos, por otro; o entre la *dinámica* económica de fluidos y nuestra intuición social de *lógica* sólida.

Vivimos en circunstancias en las que se ha desintegrado la instancia aglutinante que era el Estado. Para no incurrir en nostalgia falsa, recordemos que el Estado era esa cosa totalizante, alienante, opresiva, serializadora. El Estado desapareció como instancia *meta*, como instancia de otro nivel, articuladora de la totalidad social. Esto no implica emitir ningún juicio de valor. Ni se ha *perdido* ni nos hemos *liberado* del Estado meta-articulador: meramente ya *no hay* Estado meta-articulador.

El Estado era esa instancia *meta* que integraba, como meta-institución o como *supra*-institución, las demás entidades, sobre todo, las integraba como instituciones. Era el principal productor mundial de solidez. Las prácticas de globalización —las prácticas tecnológicas de comunicaciones, virtualidad financiera y flujo informático— disuelven esa instancia *supra*. La fluidez globalizadora nos sitúa en un terreno de pura facticidad en tanto no dispone una trascendencia estatal integradora, capaz de proveer sentido (recordar: sentido *alienante*, sentido *totalitario*, para no andar extrañando de modo indebido). Así, lo inédito de nuestra experiencia es transcurrir en un plano de pura facticidad —sin trascendencia ni inmanencia—. La antigua solidez estatal, atravesada por los flujos de capital, se fragmenta en islotes. Esa fluidez del capital deshace efectivamente la antigua consistencia totalitaria proporcionando fragmentos inorgánicos en vez de partes de un todo. ¿Es posible transformar en situaciones habitables lo que en principio no son más que fragmentos? ¿Estamos condenados a anhelar el Estado que totalice para después poder lidiar con él? ¿Puede prescindir nuestro pensamiento de la instancia de destitución del Estado para convertir esos fragmentos inorgánicos en situaciones con sentido? ¿Necesitamos fingir que es piedra la arena?

IV

Paso ahora al otro extremo del planteo. ¿Qué sucede en las instituciones? ¿De qué se sufre en las instituciones? Me gustaría postular que el modo de sufrir en las instituciones se agrava porque nuestras teorías del sufrimiento en las instituciones suponen unas condiciones que son las que precisamente se están desvaneciendo. No sólo se sufre de lo que se sufre sino también de no sufrir aquello para lo cual teníamos remedio. Brevemente, en las instituciones no padecemos por fijación sino por volatilidad de los agrupamientos. No nos apena tanto la expulsión como la superfluidad, en un indefinido adentro/afuera: no padecemos el encierro del adentro ni la exclusión del afuera, sino por no estar ni adentro ni afuera. No nos abruma el enclaustramiento, sino que nos desmentaliza la dispersión. No padecemos una topología esquemática, sino otra cosa que topología. No lidiamos contra la imposición de un sentido fijo, sino *contra* –la preposición es abusiva– una insensatez inlocalizable. En definitiva, no lidiamos con nuestro venerable fascismo –que obligaba a pensar de una manera–, sino con la estupidez –que nos impide pensar de cualquier manera–.

A beneficio de la hipótesis recién enunciada, admitamos que esta descripción toca alguna hebra de nuestras realidades. Vamos a necesitar algún esquema para pensar el tipo de alteración que están transitando las instituciones y la alteración de las condiciones en las que pensar la institución. Aunque no entendamos muy precisamente qué significa, podemos admitir que esta alteración se enuncie como pasaje del paradigma Estado al paradigma mercado. *Estado* y *mercado* se intuyen bastante bien. *Paradigma*, en el uso abusivo que solemos ejercitar, es prácticamente un énfasis; viene a decir o a querer decir que no se trata del mero cambio de una cosa sino de un cambio simultáneo y complejo de una cosa, de la modalidad de una cosa, de los modos de pensar la cosa, del contexto de la cosa, de las condiciones de la cosa, de las condiciones del observador y de las relaciones del observador y la cosa que

hacen que no sean ya posibles los observadores ni las cosas: el paradigma mercado afecta esencialmente el proceso mismo de pensamiento.

Así como el Estado constituía la condición básica del pensamiento en diversas esferas y escalas –conservador o revolucionario, a izquierda o a derecha, en pequeñas organizaciones y a nivel planetario, en pensamiento dogmático y en pensamiento crítico–, así también, el paradigma mercado opera tanto para el directorio de una megacorporación como para los modos de ocupación de una fábrica recuperada. No se trata de una condición de clase, sino de una condición de época.

Vemos que, por un lado, cambian las formas de sufrimiento. Vemos que, por otro, se altera el paradigma de la experiencia social. Nos queda ingresar en el mecanismo de conexión entre ambas alteraciones. Caso contrario, sólo tendremos una seca correlación cronológica.

V

Pensemos, entonces, la relación entre estos modos específicos de sufrimiento en las instituciones actuales y la alteración esencial del paradigma. Quizás así podamos pensarlas, habitarlas, incluso *hacerlas*. Las instituciones transitan la ruina del Estado como modo de ser, de hacer y de pensar: un modo basado en la territorialidad, el encierro, la soberanía, la representación, la reproducción. La lista de rasgos no es exhaustiva y tampoco homogénea, pero intenta indicar la serie de servicios –para hablar en el lenguaje del mercado– que el Estado prestaba en la constitución misma de *lo institucional*. Porque en esta línea –si admitimos que el Estado suponía estos predicados–, el Estado era la institución de las instituciones, constituía una metainstitución exhaustiva que aseguraba las condiciones de cualquier institución. Porque –como intentaré defender enseguida– no es concebible la institución sino en un marco institucional. Es inconcebible la institución sin metainstitución que disponga las condiciones. Y el Estado

proveía no sólo el esquema mismo del *ser* institución; también aseguraba las condiciones efectivas para el *existir* de las instituciones. Porque la institución en su concepto formal mismo incluye una función decisiva: la *reproducción*. Tan es así que el sufrimiento institucional en tiempos institucionales estaba causado por la imponente inercia de esta función reproductiva, una inercia capaz de arrasar cualquier subjetividad, pensamiento u operación que emergiera disonando con la homogeneidad estable de la estructura.

Ahora bien, la reproducción de un término sólo es posible si se reproduce su entorno operativo, sus condiciones de posibilidad. Se tienen que reproducir también las condiciones de reproducción de ese término. Las condiciones de reproducción de un término son, a su vez, otros tantos términos que tienen que hallar sus propias condiciones de reproducción. Es aburrido, pero sin eso no tenemos institución posible. Un término se reproduce si también se reproducen los demás términos que le proveen las condiciones. La función del Estado obliga y garantiza la reproducción de unos términos de modo tal que se reproduzcan también los otros. En la cadena institucional estatal, el desfase de uno de los términos desbarata la serie. Por ese motivo, el reconocimiento estatal de las personerías gremiales, empresariales, jurídicas, etcétera, impone el requisito de *identidad* a las organizaciones. Los estatutos proveen identidad; la identidad interioriza la exigencia de reproducción para sí y para otros términos. El contralor estatal, el *paradigma institución* impuesto sobre las organizaciones, tendía a garantizar un suelo estable en el que fuera posible la reproducción, pero en que a la vez sólo fuera posible la reproducción. Los estatutos, los reglamentos, las memorias aprobados por el Estado, constituyen los núcleos de identidad y de perseverancia de las instituciones.

Esta condición hoy se desbarata. La alteración de la que hablamos es el desfondamiento del Estado, la descoordinación de las organizaciones, la destitución de la metainstitución que proveía las condiciones de reproducción y el requisito de reproducción, es decir, simultáneamente la exi-

gencia y la posibilidad de que los términos que la pueblan se reproduzcan. Entonces, no estamos en la ruina de las instituciones, en la crisis de las instituciones, sino en el agotamiento de lo institucional mismo por desfondamiento de su condición estatal metainstitucional. En una imagen: el desfondamiento no remite a la caída de lo edificado sobre un suelo sino a la licuación de ese suelo mismo. No es el derrumbe de lo que sobresalía de una superficie, sino la alteración esencial de esa superficie. No es fatiga de materiales; más bien fatiga de suelos. Si algo se edifica, se edifica sobre la arena.

VI

Para alejarnos un poco de los términos *Estado y mercado* —con sus falsas transparencias—, este pasaje se puede describir también en términos de otro par —acaso también engañoso, pero de distinto modo—. La multiplicación de imágenes engañosas al menos nos precave de sustancializar una metáfora. Transitamos entonces el pasaje de la solidez a la fluidez. La condición fluida nos induce a preguntarnos si somos capaces de habitarla, si el pensamiento es capaz de pensarla y, correlativamente, diseñar estrategias que la habiten.

No es sencillo, pues ese esquema lógico que llamamos institución no resulta apto para la fluidez. Supone algunas condiciones de reproducción que la fluidez se resiste tenazmente a proveer. Más grave aún; cualquier reproducción en suelo no reproductivo tiende al desquicio, a una especie desquiciada de reproductividad sin reproducción. En condiciones alteradas, en condiciones de fluidez, la forma y la función, tan ajustadamente calibradas para las sólidas condiciones estatales, se alteran. No digo que no existan instituciones, sino que lo que se llama institución no puede sostenerse ya en su esquema ontológico de reproducción; conserva el nombre y acaso algo más. Y esto, insisto, tanto para el pensamiento de la emancipación como para el Estado y los *holdings*, tanto para los

pequeños agrupamientos, como para las estrategias piqueteras y las tácticas partidarias.

Vemos en una oscura fulguración que una ontología supone condiciones; y a la vez vemos que las condiciones supuestas por la ontología estatal se han derretido. Una imagen puede colaborar. El Estado —el Estado nacional, soberano— era el tablero dentro del cual transcurría la existencia de un conjunto de entidades que llamamos instituciones. Los diversos modos de agrupamiento tenían una dimensión institucional. Una de esas instituciones, una pieza de ese tablero, era el mercado liberal. Ese mercado era una laguna en medio de un continente sólido. Literalmente, el sólido continente institucional contenía la laguna. Pero esa laguna crece, se desborda, se descontiene, se vuelve incontenible. Lo llaman neoliberalismo, o tercera ola, o globalización, o algo. Se ha revertido la trama; esa laguna devino océano. Esa laguna que era una pieza del tablero estatal se convierte ahora en el tablero de otra lógica. Ahora todas las demás piezas transcurren en el ámbito propio de lo que era sólo una pieza. Esa pieza devino hegemónica, devino condición de todo el juego y alteró el juego de modo tal que las antiguas piezas no conocen las reglas de este nuevo juego. Quizás las reglas no sean *desconocidas* sino meramente *inexistentes*. A la vez, el Estado que era el tablero, en esta reversión, se convierte en una pieza entre otras.

Ese océano es un medio fluido en el que las conexiones resultan esencialmente aleatorias. En principio no son más que fragmentos inconexos. Sin embargo, se conectan por las consecuencias que los movimientos de cada uno imponen sobre otro. Pero esa conexión por la vía de las consecuencias no produce una articulación lógica, pues no devienen por eso partes de un todo; y sin embargo, tampoco son entidades autónomas. Los términos se conectan, producen consecuencias unos sobre otros y otros sobre unos; no se componen en una lógica; se mueven en una dinámica. Los fragmentos se conectan ocasionalmente sin perder su carácter fragmentario. La dinámica del fluido se puebla de choques contingentes.

VII

Esa conexión entre términos heterogéneos en un medio fluido es la fuente de la incertidumbre contemporánea. Nuestra incertidumbre es propia de nuestra época. Por poner un ejemplo, nuestra incertidumbre actual no se angustia ante los problemas de la predestinación —cuestión central de la subjetividad calvinista; fuente específica de incertidumbre específica—. Nuestra incertidumbre no es la de Maimónides. El lugar que ocupa cada uno en el plan divino resulta más secundario que, por ejemplo, el lugar que el fluido dispone para recibir o despedir la nueva ola o el nuevo reflujo de capital. Los planes divinos eran menos contingentes que los del capital.

En un medio sólido, las conexiones entre dos puntos permanecen estructuralmente. En un medio fluido, las conexiones entre dos puntos son siempre contingentes. En un medio sólido, dos puntos cercanos permanecen cercanos si no se produce un corte que los separe. En un medio fluido, dos puntos cercanos permanecen cercanos sólo si hacemos lo pertinente para que permanezcan cercanos. Si no, su destino es derivar, desperdigarse, dispersarse. La incertidumbre contemporánea no es un fenómeno de orden epistemológico —*hay algo que no sé, sobre eso no tengo conocimiento*— sino de orden ontológico —*sé perfectamente que eso está en sí indeterminado y a la deriva*—. Como sujetos de conocimiento no ignoramos las determinaciones de lo real; nuestra incertidumbre es el correlato verídico de la indeterminación de lo real. No padecemos de incertidumbre respecto de unas determinaciones, sino un acuerdo perfecto entre la indeterminación de lo real social, la indeterminación de lo real económico, la indeterminación de la interfase entre lo económico y lo social y nuestra incertidumbre. Nuestra incertidumbre no encuentra bálsamo: es demasiado certera.

Hoy no podríamos escribir la *Guía para perplejos*. El perplejo en nuestros días está bien ajustado; está en lo cierto, traduce el modo de ser de lo histórico social, no desconoce nada. Pero entonces necesitamos ser otros. Así, *incertidumbre*

y *perplejidad* no son ya nombres de lo que accidentalmente nos sobreviene por desgracia, sino más bien términos habituales que nos sobrevienen porque no pueden más que sobrevivir crónicamente.

Corremos el riesgo de banalizar la incertidumbre y la perplejidad porque han devenido términos habituales. Pero *banal* y *habitual* no tienen por qué ser fatalmente sinónimos. Que los términos *incertidumbre* y *perplejidad* se hayan generalizado como términos significa que tergiversados, atravesados, banalizados, como sea, se han instalado como términos de una subjetividad que ya puede traficar con esas palabras de manera un poco más relajada.

VIII

Recapitemos. Nuestra perplejidad es actual, bien actual. No procede de nuestro desconocimiento sino de la indeterminación intrínseca de la realidad social. O mejor, de nuestros modos de producción. Pues los modos de producción de realidad actuales imponen irreductiblemente la heterogeneidad y la contingencia. Esta heterogeneidad en los modos de producción de realidad a su vez deriva de la multiplicidad de agentes autónomos y la heterogeneidad de las lógicas que estos agentes ponen en juego para producir sus realidades –realidades habitables para tales agentes–. Si llamamos heterogéneos a los términos que difieren en su génesis y llamamos heterólogos a los que –independientemente de su génesis– operan en lógicas incompatibles o inconmensurables, veremos que los modos actuales de producción de realidad no sólo son heterogéneos sino también heterólogos. Tanto como decir que no hay manera de concebir, fuera de una configuración situacional contingente, una articulación de los modos de producción en una realidad. No es posible síntesis alguna, ni global ni local. Pues los términos heterólogos están permanentemente afectando, solicitando, atacando, anexando los términos de nuestra configuración local actual sin por eso volverla homóloga.

Veamos ahora un detalle de la condición fragmentaria. Sin Estado, dos individuos de la especie *homo sapiens* no tienen posibilitada su relación. Si dos *homo sapiens* no pueden humanizarse mediante una tercera instancia trascendente que los disponga como semejantes, no tienen modo de instituirse como semejantes. En condiciones de Estado, cualquier cuerpo humano es el de un semejante –un cuerpo representa un sujeto para otro cuerpo–. Pero en condiciones de mercado no es un semejante, es mucho más y mucho menos que eso. En principio, es un cuerpo; tan sólo un cuerpo. Con arte y maña, luego, es un otro, solamente un otro. Sin instancia que nos presente mutuamente como semejantes, el otro es otro que yo, o mejor, nada que ver conmigo. Y en la medida en que es otro, se me torna cada vez más imprevisible. Porque según la construcción histórica de la semejanza puedo imaginar que el otro está organizado por una estructura semejante a la que me instituyó: para mí es calculable. Pero en función de la pura diferencia en que el otro es otro, mis acciones respecto de él van a estar siempre marcadas por un margen esencial de incertidumbre. Cada punto, individuo, familia, grupo, institución, partido, empresa, organización, se conecta con otros que no son semejantes porque no se subordinan a una instancia totalizadora que los distribuya en una estructura. Así, cada uno está conectado con otro, con otro, con otro, de manera que el efecto de esos otros sobre uno no opera según el régimen de la causa. Nos conectamos por la consecuencia, pero no por la consecuencia discernible lógicamente, derivada de una causa, sino por lo que sobreviene como pura consecuencia. Pues el otro es efectivamente otro y no un semejante tramado conmigo en una estructura. Lo sé por la consecuencia.

IX

Francis Fukuyama hizo carrera predicando el fin de la historia. Pero su historia no terminó ahí. En busca de un poco

de consistencia para su definitivo capitalismo parlamentario, encontró otra piedra filosofal. Hace poco publicó un tremendo volumen que se llama *Trust*, traducido como *Confianza*. Ahí plantea que las relaciones sociales en condiciones neoliberales se sostienen exclusivamente en la confianza. En medio de la incertidumbre, la confianza. Es raro, ¿no? Pero esa extrañeza resulta interesante. Para aproximarnos a la idea, para no confundirla con imágenes amistosas de la confianza, la llamamos *confianza desesperada*. La confianza desesperada, tal como la entendemos en Fukuyama, predica que lo único que sostiene es la confianza. Desesperada, no se trata de la confianza en la solidez de alguna instancia confiable sino de la confianza en que si no lo sostenemos mediante la confianza, el mundo-mercado se desintegra.

El mundo de la incertidumbre, desde la ideología propia del polo de poder de ese mundo, impone la necesidad de confiar, pero no porque constituya una entidad confiable sino porque, si no se confía, se derrumba. Ésa es la confianza desesperada. Confianza en los poderes cohesivos de la confianza. Confianza en que la confianza es lo único que nos queda. Confianza en una apuesta –a ciegas, pero forzada– en la confianza. Confianza en que la afirmación de la confianza nos aleja de la subjetividad desdichada.

¿Cómo confiar en otros que son otros? No basta con la confianza para habitar la fluidez. Pues no estamos ante un semejante posible sino ante un otro en tanto que totalmente otro, instituido como otro y para nada ocultado como otro. La confianza se nos complica, sobre todo si no contamos con dispositivos confiables con los que tratar la diferencia con ese otro. La confianza no basta para pasar del fragmento a la situación; es preciso pensar de otro modo, hacer de otro modo, hacerse de otro modo, constituirse de otro modo, hacerse cada vez, hacerse en cada situación: confiar de otro modo.

X

Martin Buber comprende que *el mundo genera en nosotros el lugar donde recibirlo*; no somos nosotros los que recibimos el mundo; no es el mundo el que se instala en nosotros; sino que genera en nosotros un lugar en el que albergarlo. Si el mundo es estable, ese lugar en nosotros para acogerlo será estable; pero si el mundo es inestable, irá instalando sucesivamente en nosotros condiciones diversas para recibirlo. Porque hay situaciones en las que uno *no responde frente a* un estímulo sino que *se constituye desde* el estímulo. Ahí uno está descolocado: cuando no tiene con qué responder y tiene que hacerse, constituirse, a partir de eso que se presenta. En el momento de perplejidad, no tenemos en nosotros el sitio en que albergar ese estímulo a través del cual se nos presenta el mundo. No se puede responder sino que se trata de configurarse. Se *responde* con institución; se configura con organización.

Las *organizaciones* –nombre de resonancia empresarial por un lado, militante por otro, pero a fin de cuentas un nombre razonablemente genérico– designan en este caso los modos de agrupamiento en condiciones de fluidez. Bajo el nombre de organizaciones, los agrupamientos ejercen en la incertidumbre, del mismo modo que bajo el nombre de instituciones ejercían en un mundo mayormente calculable. Para estas organizaciones, en tiempos de alteración, ninguna figura a priori, ninguna estructura interna resulta eficaz en su operatoria. El índice de eficacia de la organización es la velocidad para configurarse frente a estímulos, provocaciones, causas, dislocaciones que sobrevienen de modo contingente. Al igual que en las instituciones, puede haber nombres y cargos, pero no hay, no puede haber, *lugares* en el sentido estructural del término. En las organizaciones, los nombres y cargos no remiten a sitios regulares del organigrama. Pueden regir una planilla de remuneraciones o una placa de honores, pero no indican una operatoria estandarizada. Sin lugares sólo hay operaciones de existencia en la fluidez. Las operaciones requieren una buena dosis de confianza desesperada. Desespe-

ración abunda; lo que suele escasear es el ingrediente confianza. Como las condiciones en las que tienen que operar las organizaciones son inanticipables, ninguna configuración previa resulta adecuada a sus objetivos o a sus funciones. No pueden confiar ya en el buen orden del mundo real; no pueden confiar ya en su propia buena estructura. Sólo pueden –y por ende tienen que– confiar en su capacidad de configurarse en la ocasión a partir de su perplejidad.

La organización, la institución actual, trabajará activamente para configurarse en cada circunstancia; el resto es dispersión. Así lo dispone la condición fluida en la que opera, pues la relación entre dos puntos ligados no se *garantiza* por estructura sino que se *posibilita*, cada vez, por una operación actual. Permanecen conectados sólo si una operación activa y eficaz los mantiene actualmente ligados. La tendencia inmanente del fluido se orienta a la dispersión. Lo que no se está cohesionando se está dispersando. El medio fluido no ejerce una inercia de conservación sino de disolución.

La fuerza principal de cohesión en las organizaciones es el pensamiento. Si las instituciones estatales sabían, las instituciones fluidas se definen por su capacidad de pensar. En las instituciones estatales el pensamiento tendía a ser un lujo, e incluso un lujo peligroso, capaz de disolver la sabia estructura reproductiva, cerrada pero consistente. En condiciones de fluidez, el pensamiento es la condición de posibilidad de una organización-institución, caso contrario, se vuelve pura dispersión o patología de excrecencia. Llamamos aquí excrecencia, según el dialecto ontológico de Badiou, a los términos que están representados pero no presentados: paradigma del anacronismo, espuma ontológica del agotamiento. Más claro, la excrecencia es una exhaustiva reproducción de funciones que no cumplen función alguna, reproducción perfecta de lo ineficaz, por lo tanto, ruina de esa misma reproducción perfecta –pues la eficacia era una de las condiciones de su reproducción–.

El pensamiento que realiza las operaciones capaces de ligar algo en las organizaciones es un *ars*, una *tekhne* de reno-

var condiciones o de desautomatizar respuestas. No es *doxa* ni *episteme*. Pues la irregularidad de los estímulos, el aluvión de provocaciones, solicitaciones y destituciones obliga a operar permanentemente sobre términos, sobre condiciones, sobre circunstancias para las que la institución no está preparada. Destaquemos, de paso, una condición actual: antes de la circunstancia, nadie ni nada está preparado para tratarla; estrictamente, nada está a la altura de las circunstancias. Para tratar sus problemas la organización ha de configurarse ad hoc. Las organizaciones que llamamos instituciones, privadas de su esquema ontológico, pueden ganar otro. Eso sucede si se determinan instante a instante por el pensamiento, por el pensar y hacer pensar. Ganan si van donde el pensamiento y no los estatutos las llevan. Caso contrario, insisto, devienen inoperantes por suponerse un ser.

XI

Distingamos esquemáticamente dos comportamientos materiales de la flexibilidad. Una superficie puede dejarse moldear elásticamente por la actividad configurante del pensamiento y adoptar una forma. Una superficie puede dejarse moldear plásticamente por la actividad configurante y adoptar una forma. La diferencia no es sólo una letra –*e* por *p*–. La superficie plástica adopta sin resistencia la configuración reciente, mientras que la forma elástica resiente la deformación. Anhela la cesación de la nueva forma, que es percibida como deformación. Su propia forma es buena forma. Apenas pasada la presión actual, volverá aristotélicamente a su forma natural. Tomemos en su literalidad la imagen de la globalización.

Pongámosla en diálogo con la dinámica previa: el progreso. Imaginemos que el conocimiento es un globo; progresa conforme se infla. Cuanto más crece, mayor es la superficie de contacto con el desconocimiento. De pronto, en su paroxismo, la superficie ya no soporta la presión: el globo explo-

ta. Entonces, queda todo mezclado, el conocimiento con el desconocimiento. Adentro-afuera han explotado. La globalización así entendida suprime la frontera adentro-afuera. Lo cual, naturalmente, no significa que estemos todos adentro. Definida una organización por su capacidad para configurarse al pensar en cada circunstancia, cambian esencialmente los modos de pertenencia. La subjetividad institucional transita por otros carriles –o ni siquiera *carriles*–. No es posible pertenecer a las instituciones en términos topológicos o binarios –adentro/afuera–; ya no ocurre que se pertenezca si se satisface una propiedad y que no se pertenezca si no se la satisface. No se pertenece por afiliación ideológica ni por verificación de una regla. En medio de la destitución, de la desolación, de la fluidez, uno pertenece a los sitios en los que puede pensar, en los que puede constituirse, en los que puede constituirse pensando. Uno pertenece a los sitios que, a su vez, se constituyen tomándolo a uno en su operatoria de pensamiento. El pensar no opera ya en los síntomas de una estructura, no opera ya en el borde interior-exterior de una topología. Opera entre términos desligados, configurando, uniendo con el trazo los puntos –como en los primeros juegos infantiles, sólo que esta vez los puntos no están numerados y, a la vez, se están moviendo–. El pensamiento opera en la plasticidad de la organización.

Una organización en la fluidez es una superficie plástica dispuesta a configurarse en cada operación frente a estímulos aleatorios. Esta superficie plástica es la virtualidad de distintas conexiones entre los términos que la componen, que se configuran, se ligan entre sí y se vuelven a configurar de otro modo según las circunstancias. Es la virtualidad de conexiones que sólo se realizan por pensamiento en una situación. Si, como dicen que dice Deleuze, la historia es una especie de toallón que, según cómo se pliegue, determina la cercanía y la lejanía de distintos puntos, las instituciones adoptarán ese modelo toallón, es decir, la posibilidad de producir inteligencia por conexión entre distintos puntos que no están ligados por el organigrama sino por el pensamiento en la circunstancia. Dos puntos se conectan por un pliegue porque esa con-

ción es eminentemente *ad hoc* y no estructural, para esa configuración y no para todo servicio.

XII

En condiciones de fluidez, naturalmente permanece el esquema ontológico de la institución reproductiva. Más que inútil resulta dañino. Pues no permanece como pura representación instituyente; colabora a ciegas con la destitución. La institución que se cree tal puede conservar su nombre, los papeles de sus estatutos y reglamentos, sus títulos, cargos y honores; puede conservar su estructura interna; puede fingir solidez. Pero la solidez interna es incompatible con la abismal fluidez exterior. La reproducción interna de las ligaduras estructurales impide cualquier conexión con un exterior en mutación crónica.

Nuevamente, aquí puede colaborar una imagen. Cada tanto, en Discovery Channel exhiben el impresionante fenómeno cordillerano de los *ríos de piedras*. Es una buena imagen para esta supuesta solidez en medio de la fluidez. Mirados desde lejos son ríos; se ve una fluidez homogénea como la del agua. Cuando la cámara se aproxima, vemos con asombro y repulsión que esos ríos están compuestos de piedras de unos dos metros de diámetro. En su interior esos bloques son estricta, confiada, estructuralmente sólidos. Sólidos en su interior inoperante, porque no pueden conectar con un exterior si no es bajo la forma del choque aleatorio, improductivo, destructivo, corrosivo, lisa y llanamente estúpido. El recinto en que la materia choca así no puede ya llamarse *institución*. El nombre *galpón* se ajusta mejor.

XIII

La perplejidad es la experiencia de que lo configurado se está desligando. Lo configurado no es lo instituido que pro-

vee una forma al devenir, sino lo que se está descomponiendo en esta deriva actual; si no se lo configura aquí y ahora, si no se lo organiza, de por sí no determina organización sino dispersión. La perplejidad así planteada es la antesala del pensamiento, es lo que permite deshacerse de las costumbres adquiridas para poder entrar en una situación de otra característica. Y si nuestro mundo es indeterminado, entonces estas perplejidades no se sucederán como crisis accidentales sino como antesala inevitable de cualquier situación. En este sentido decía al principio que la perplejidad ha venido para quedarse.

En un mundo coordinado por el Estado, la subjetividad generada por la familia permite pasar a la escuela, de la escuela pasar a la fábrica, a la oficina, al hospital, al cuartel; uno puede ir pasando a través de distintas situaciones porque están regidas por la misma lógica. Pero sin una instancia que coordine, los recursos subjetivos pertinentes para habitar una situación no son pertinentes para otra; la entrada en cada situación tendrá que atravesar su momento de perplejidad —o uno, para ingresar en cualquier situación, tendrá que atravesar el momento de perplejidad para poder constituirse según la situación lo condicione—. Si es un insumo habitual, quizás la perplejidad no tenga —pero esto es especulación pura— el correlato de sufrimiento que nuestra subjetividad estatal le atribuye al término. No digo que sea una fiesta; sólo que no es ya un desgarramiento de lo instituido. En todo caso, hemos de ver si somos bichos capaces de crear en nosotros otros bichos dotados con el insumo de la serena perplejidad que no desgarran; si podemos crear las prácticas capaces de instaurar una subjetividad que pueda moverse en ese medio sin desmentir la indeterminación esencial y, a la vez, sin desgarrarse por eso. No sé si es posible; sólo sé que es necesario.

9. De la soberanía de la ley a la actividad configurante*

I

Durante largo tiempo ejercimos una costumbre. No era un método pues no tenía otra fundamentación que el hábito; pero auguraba hallazgos en nuestro campo historiográfico. Nos habíamos acostumbrado a caracterizar la subjetividad en una situación sondeando su concepto práctico de *tiempo*, sus prácticas productoras de *verdad*, sus criterios de *responsabilidad* y el estatuto de su *ley*. El campo actual en torno del estatuto de la ley tiene una arborescencia y una sofisticación tales que sólo es posible ingresar mediante simplificaciones un tanto brutales. Para simplificar, nada mejor que volver a ejercer el buen hábito de preguntarnos históricamente por las mutaciones que hoy lo alteran. En esta perspectiva, no importa tanto la articulación regulatoria específica de una disposición sino más bien la previa condición enunciativa que la formula.

* Este trabajo se basa en dos presentaciones: “El capital financiero y la destitución de las figuras de autoridad. Los poderes destituyentes” (Centro de Salud N° 3 Dr. Ameghino, julio de 2002) y “Condiciones post-jurídicas de la ley” (Primer Coloquio Internacional “Deseo de ley”, octubre de 2001). Una versión de esta segunda intervención ha sido publicada como “Condiciones post-jurídicas de la ley”, en *Deseo de Ley*, vol. I, Buenos Aires, Biblos, 2003.

Un par de ejemplos quizá demasiado tradicionales ilustrará rápidamente el sentido de la búsqueda. No nos interesa tanto el contenido de una reforma ateniense en tiempos de Efiltes como el hecho de que esa reforma proceda de la decisión de una asamblea soberana. La ley rige sobre el cuerpo político que la ha dictado; la ley rige hasta que ese mismo cuerpo político decida otra cosa, a su libre arbitrio, sin cotas constitucionales. Ése es el estatuto subjetivo de la ley en Atenas, cualquiera fuera su prescripción objetiva. Nos interesa entonces que una ley rija entre asamblea y asamblea, sometida expresamente a su extrema precariedad.

Por su parte, en Esparta, que no es sólo el espejo negativo de Atenas, el *homoiós* está obligado a hacer en cada momento lo mejor para el poder y el renombre de su polis. Prescripción incomprensible para una subjetividad que, como la nuestra, sólo espera que la ley establezca claramente, sin margen de ambigüedad, lo prohibido. Se puede ya intuir que el *estatuto* de la ley varía esencialmente entre ambas *poleis*. Y esto sin haber mencionado *prescripción legal* alguna. El tipo subjetivo que quieren estas prácticas resulta mutuamente intraducible. Más en general, las prácticas sociales que instauran ley en distintas situaciones producen tipos subjetivos cuya relación con la ley es intrínseca a esas prácticas.

Podemos comprender el campo designado como el *estatuto de la ley* en función de una serie de preguntas. Cuando la ley se dirige a mí, ¿a quién se dirige? ¿Quién soy para la ley? ¿Quién me hace ser, entonces, esa ley? ¿Y qué es esa ley para mí? Por supuesto no se trata de ninguna manera de preguntas personales. Para una situación histórica dada la respuesta es homogénea, objetiva, universal en sus trazos gruesos. La variación en torno de un eje puede tener significado personal; pero el eje no. Y no es en lo más mínimo seguro que en todas las situaciones, en torno del eje, haya variaciones significativas.

II

Al principio, me sorprendió la consigna que nos convoca: *Deseo de ley*. Algo se quería transmitir con esa ligera disonancia. Nos habían provocado, en el sentido más elevadamente filosófico de la palabra *provocación*. Si uno llegó a entender que el deseo es efecto de la ley, ¿cómo podría haber deseo de ley? Si la ley es *universal*, estructural, simbólica, causa del deseo, y si el deseo desea un objeto irremisiblemente *perdido*, ¿cómo podría el deseo desear la ley? De hecho, me lo sigo preguntando.

¿Cómo podría interpretar un historiador este deseo que desea algo que supuestamente lo ha causado estructuralmente? Previsiblemente, en sentido temporal: una variación esencial dispuesta en un eje temporal. Según esta costumbre, no tan simplona como parece, el deseo desea que haya ley. No hubiera podido estructurarse como deseo de no haber habido ley en la ocasión en que se constituyó. Pero no podría deseársela de estar aquí y ahora en toda su realidad. ¿El objeto que el deseo ha perdido es la ley? Quizá entonces no exista ley. Al menos, puede que no exista ya una ley con el estatuto que esta ley tenía para el tipo subjetivo que hoy la anhela. Pregunta entonces obligatoria o, por lo menos, promisoria: ¿qué se anhela cuando lo que se anhela es la ley? Seguramente el horizonte práctico que hacía posible esa realidad legal hoy anhelada. Estimo difícil que andemos buscando colectivamente algo que está como siempre aquí y ahora con nosotros en su plenitud. Algo histórico se perdió. Ésa es la variación en el estatuto de la ley que quisiera comprender.

Este actual deseo de ley transcurre sobre una transformación histórica que secreta retroactivamente un paraíso. Si es posible un deseo de ley es porque suponemos un tiempo de armonía en ese complejo que llamamos ley: la armonía entre ley simbólica, norma jurídica y regla social. La ley simbólica –estructurante del sujeto–, la norma jurídica –estructurante del cuerpo político estatal–, la regla social –estructurante de las conductas de relación entre los individuos– resonaron ar-

mónicamente en unas condiciones históricas precisas. Ese anudamiento, esa armonía en las diferencias entre los tres registros de lo que llamamos ley, organizaba el estatuto de la ley para un tipo subjetivo específico. El estatuto *moderno* de la ley se caracteriza por la armonía –no preestablecida aunque parezca– entre estas líneas. Ahora me queda claro que *deseo de ley*, para esta interpretación, es *anhelo del estatuto moderno de la ley*. Anhelamos las condiciones que hacían posible la ley en aquel estatuto: condiciones modernas para la ley moderna.

III

Parece que la estrategia moderna se basa implacablemente en la disciplina. No bastó con encerrar las subjetividades en recintos panópticos; también fue preciso encerrar las objetividades en recintos universitarios, científicos, académicos, es decir, *disciplinarios*. Se instauró la disciplina de modo que la subjetividad se instituyera como sujeto; se instauró la disciplina de modo que la objetivación se constituyera en objeto. En las disciplinas académicas el encierro se ejerce tenazmente a un lado y otro del mostrador. Así, Durkheim establecía para la sociología una rica prescripción de encierro: debía buscar causas sociales para efectos sociales. De modo semejante, nuestra superstición de base busca condiciones históricas para fenómenos históricos. Si esta armonía anhelada entre las hebras tuvo un ápice de realidad, será preciso comprender las condiciones históricas que la posibilitaron.

En la enumeración de las hebras, el carácter histórico de una resalta sobre las otras. Si hay sociedades pobladas por sapiens, la ley que organiza la posibilidad del sujeto y la regla que organiza la conducta de relación admiten existencia intemporal. Podrán variar sus contenidos pero parece que necesariamente tiene que existir algo así. No sucede nada semejante con el cuerpo político estatal. Evidentemente, la figura estatal del cuerpo colectivo no es una invariante suprahistórica. Pero precisamente la figura estatal de composi-

ción del colectivo bajo forma jurídica constituyó la condición de posibilidad de la armonía establecida. El Estado es la potencia capaz de hacer sonar conjuntamente estas tres hebras. Curiosamente, la hebra histórica anuda las supuestamente estructurales.

Los Estados nacionales modernos se constituyen jurídicamente. En condiciones nacionales, *constitución jurídica* comporta casi una redundancia. El Estado se instituye a sí mismo y a sus individuos específicos desde la constitución jurídica de los términos de la relación. La operatoria jurídica del Estado instituye a los agentes del cuerpo colectivo como ciudadanos. Mediante la fuerza del Estado, el derecho instituye la carne humana como humana. El Estado, jurídicamente constituido, instaura el principio de legalidad.

Por otra parte, la ley del Estado define a su modo específico el ser de un pueblo. Los Estados nacionales no hallaron su sustancia en la lengua, ni en la religión ni en la raza. No la hallaron, digámoslo, en ningún lado; la produjeron. Su sustancia fue el *pasado común*. Ese pasado común construyó unas historias nacionales que se nutren sustantivamente de organizaciones constitucionales. La historia de la nación es la historia de su constitución jurídica –lo aclaramos hoy, cuando ya no redundan–. De modo que ese pasado en común es el nombre equívoco de una legalidad actual en común. ¿Qué es un pueblo? El conjunto de los sometidos a la misma legalidad: un conjunto de ciudadanos, iguales entre sí ante la misma ley, sometidos a las mismas proscripciones. Nos hermana la misma codificación de las prohibiciones.

Finalmente, la ley simbólica se vehiculiza, se inscribe y opera a través del aparataje judicial estatal. Las capacidades estatales de sanción y castigo, la inscripción de la estructura formal de la ley simbólica a través de prescripciones concretas, en distintos dispositivos estatales de producción de subjetividad, todo eso proporciona a la ley simbólica una materialidad de enunciación eficaz. Esta normatividad tiene una forma específica: rige para todos, rige *a priori*, rige en forma de prohibición, castiga la transgresión en prisiones estatales según un código

penal público. Quizá por la hegemonía secular del Estado hemos asumido que esta forma histórica de la norma era la forma genérica, abstracta, de la ley. Pero esa asimilación entre la *formalización* de una experiencia concreta y la *forma pura* de la ley ejecuta un salto lógico que incurre en anacronismo. Puede que en la puesta en forma hayamos eliminado los contenidos anacrónicos; pero puede que la forma aparentemente pura sólo formalice unos contenidos específicos. Esta forma pura –histórica y no universal– se comprende bajo el rubro *estatuto de la ley*. Esta ley proscriptiva, a priori y para todos marca el estatuto moderno, estatal-nacional, de la ley. Es el tipo de legalidad que anhelamos en nuestro deseo de ley.

Pero ahora sorprende que estos rasgos formales de la ley jurídica –salvajemente simplificados– se compadezcan demasiado bien con lo que llamamos *ley simbólica*. Conozco tantas definiciones de *ley simbólica* como conversaciones psicoanalíticas al respecto. Sin embargo, se entrevé un aire común. Básicamente entiendo que la ley simbólica rige para todos. La excepción acarrea patologías severas, que sitúan al exceptuado en los márgenes de una humanidad simbólicamente definida. La ley simbólica actúa desde tiempos inmemoriales –quizá desde ese pasado común de la humanidad entera–, proscribiendo los impulsos cuyo despliegue suprimiría la humanidad. Su propio ser ancestral garantiza su condición de a priori. Finalmente, la ley simbólica prohíbe.

En el otro eje de la mirada, la norma jurídica también fundamenta estatalmente la regla social. Desde la potencia soberana del Estado, la sociedad civil se organiza según parámetros jurídicos. Las reglas de convivencia proceden de –o son compatibles con– la organización jurídica de la nación. Si la *ley fundamental* es la constitución jurídica, nada puede ocurrir en el territorio –en el campo específico que sea– que transgreda las prohibiciones fundantes de nuestro ser en común. La regla social es compatible con el corpus legal; la regla social se somete al poder de punición del Estado.

Por otra parte, la forma misma de la norma jurídica se traslada a las reglas sociales bajo la modalidad *estándar* de

compilación de las reglas. Así, los distintos tipos de *reglamento* –institucional, deportivo, curricular– tienen la forma de la norma jurídica. Para las reglas sociales, el reparto de prohibido-permitido no sólo es compatible con las prohibiciones jurídicas; también comparte su forma. Entre la norma jurídica y la regla social hallamos composición sustancial, isomorfismo estructural y vigilancia policial.

Así, bajo la hegemonía del Estado, la norma jurídica articula –mediante su forma, su operatoria y su vigilancia– la ley simbólica y la regla social consigo misma.

IV

No arriesgo ninguna novedad al decir que ya no son éstas las condiciones que transitamos. Los fundamentos de esta configuración se deshacen, si no ante nuestros ojos, por lo menos bajo nuestros pies. Pues no sólo los ojos ven lo que acostumbran ver; también ven lo que anhelan ver. Y algo esencial en nosotros anhela esa configuración.

Por otra parte, aunque no me hayan sido revelados los detalles del asunto, entiendo que entre el anhelo y el deseo –que vengo confundiendo aplicadamente– se establecen diferencias decisivas. Parece que el anhelo tiene una configuración muy precisa; se anhela una imagen o una escena ya integrada, ya compuesta. El deseo, en cambio, es más indeterminado, se libera un tanto de las imágenes de lo anhelado. Entonces anhelamos esa configuración estatal de la ley. ¿Pero qué deseamos cuando –en circunstancias muy cambiadas– deseamos la ley, una ley que nuestro anhelo funde con la configuración histórica del Estado-nación? Creo que es la pregunta decisiva. Por eso la repito. Cuando anhelamos la ley, ¿qué deseamos? Respuesta anticipada: la capacidad de hacer lazo, la capacidad vinculante, la posibilidad de configurar experiencia; deseamos una asociación con otros que haga posibles unos espacios de humanidad.

Veamos primero lo que se deshace en el mecanismo de su deshacerse. Hoy tenemos bastante claro que entre el aparato

jurídico judicial y la noción de justicia se ha abierto un abismo; el procedimiento técnico queda desgajado de cualquier intuición de justicia. Más aún, lo que llamamos aparato judicial paulatinamente suprime el corpus jurídico. Lo jurídico es la norma prescripta e inscripta, es la subjetividad jurídica, es el modo de pensar y de pensarse en el espacio de la ley. No es la técnica específica de un grupo específico. Es más una filosofía que una técnica. Lo judicial, en cambio, es el mecanismo correctivo en caso de fracaso de la prescripción jurídica. Nuestro ser en común era jurídico y no judicial. La judicialización del derecho señala el agotamiento de su fuerza prescriptiva. Un rito sin mito tampoco es rito: es mera regla operatoria. Regla, y no ley. No produce justicia según el mito burgués; pero tampoco opera –como suponíamos con el marxismo– como instrumento de dominación. Como la afirmación del capital transita por otros carriles, el procedimiento judicial no encubre su carácter de pura regla operatoria. El aparato jurídico es un poder entre los poderes. Desprovisto de su potencia enunciativa, desposeído de funciones de dominación, huérfano de connotaciones míticas, ya no hace sonar al unísono la ley simbólica y la regla social. Si la norma jurídica –devenida procedimiento judicial– pierde su *auctoritas*, las cuerdas de arriba y de abajo –ley simbólica, regla social– pierden encanto. ¿En qué se han convertido? ¿Sobreviven?

V

Transitamos un espacio caracterizado por la destitución de la soberanía del Estado en nombre de los poderes del capital neoliberal. No se trata, como imagina la mirada anacrónica, de la misma flor con distinto aroma. Financiero y virtual, el capital abandona las determinaciones que le imponía su condición de productivo y real. Si el capital productivo se regulaba por la *ley* de la ganancia media, el capital financiero se somete al *imperativo* de la ganancia infinita. Parece una quimera, pero la tecnología de comunicaciones e in-

formación proporciona el andamiaje material que da existencia a esa quimera. Se abre una dinámica que destituye la condición soberana de los Estados. El agotamiento de la soberanía instala un medio fluido en el que transitan los Estados; ya no descansan sobre la solidez del territorio: se agitan en la fluidez de los capitales. La intuición topológica básica se nos altera. No necesitamos un corte para separar dos puntos; basta con que el fluido corra. La topología de la soberanía se desintegra.

Este paradigma de la fluidez nos hace transitar otra temporalidad. Es cierto que hay sucesión, pero en ella no hallamos forma ni sentido: un instante sustituye sin resto al anterior; en la fugaz presencia del segundo queda abolida la eficacia del primero. Fluidez. ¿Cuál es el estatuto de una ley sin dinámica temporal progresiva? ¿Qué valor instituyente detenta cuando no se apoya sobre un suelo en el que la marca permanece? Sabemos que las preguntas de más de un renglón suelen ser retóricas o irrespondibles. Creo que ésta es del segundo tipo. Nos cuesta establecer el estatuto de una ley que opera sobre un sustrato fluido, que no puede hacer permanecer sus marcas. Nos cuesta incluso llamar *ley* a un artefacto sin permanencia. Pero no podemos responder, imagino, aún.

No tenemos entonces ninguna estabilidad en el medio en que operan las prácticas jurídicas. Pero la norma jurídica, por su forma, exige un medio homogéneo en que prosperar. Supone un tiempo que estabilice las relaciones de manera que la norma establezca sus silogismos prescriptivos: *toda vez que tal cosa, entonces tal otra*. Esta homogeneidad del tiempo estaba presupuesta en la forma de una *ley a priori* para todos. En aquellas condiciones era posible un saber de la ley; sabemos de una ley que nos sabe. La ley sabe quiénes somos, qué somos, qué hacemos, qué debemos ser, hacer y pensar para perseverar en nuestro nosotros, es decir: en ella.

La dinámica del capital desborda extremadamente los tiempos de la legalidad: a la hora de considerar los considerandos, los vistos ya no están a la vista. Vivimos en estado crónico de excepción, cuyo nombre técnico entre nosotros es

necesidad y urgencia. La excepción no es excepcional. El decreto de hecho desplaza a la ley. Si la soberanía consistía en decidir la excepción, el capital financiero la impone sin decidirla. Si el estado de excepción es crónico, la estructura formal de la ley pertenece al museo de las buenas instituciones. Transitamos regularmente en estados alejados del equilibrio; el símbolo de la balanza de platillos equilibrados está montado hoy sobre una barcaza en el oleaje: independientemente de carga de los platillos, el fiel se mueve por otras contingencias. El estado de excepción viene pautado por la imposición aleatoria de los mercados.

Si existimos en la excepción, ¿cuál es el estatuto subjetivo de la ley? La armonía entre las hebras era posible en un tiempo homogéneo. ¿Cómo suenan en un tiempo contingente que las obliga a modular a cada instante sin poder saber qué modulación han hecho las otras? Quizás no sepamos otra cosa, pero sabemos que en estas condiciones la ley no sabe de nosotros, que no sabemos de la ley, que no podemos saber quiénes somos para la ley, qué quiere de nosotros, qué hace en nosotros: una ley sin estatuto subjetivo, una mera facticidad operatoria.

VI

Una vez destituida la hegemonía de la ley jurídica, ¿qué sucede con la ley simbólica, supuesto a priori de la experiencia social? ¿Cómo organiza su existencia una vez desprovista del soporte habitual que a su vez la articulaba felizmente con la regla social? Precisamente, el término más olvidado en esta presentación ha sido la regla social. Tal vez proporcione un soporte para la ley simbólica. Entendámonos un segundo sobre la condición de *soporte*. La ley simbólica no puede producir sus efectos directamente desde sí. Requiere operadores situacionales para trabajar efectivamente en las situaciones; necesita mediaciones que la hagan existir para la situación en cuestión. Entonces, caído uno de los términos de la tríada,

podrá recurrir al otro. Parece que la ley simbólica podrá recurrir a distintas reglas de grupo para inscribirse en la subjetividad. Pero parece que sólo parece.

Busquemos primero una fuerza que pueda proveer una regla social eficaz. Buscamos naturalmente entre las fuerzas más fuertes. Nos encontramos inmediatamente con el capital financiero. Pero, ¿encontramos en el capital financiero la fuerza capaz de generar y sostener una regla social capaz de encarnar la ley simbólica? Pregunta de más de un renglón; esta vez, pregunta retórica. Parece que no. Sin embargo, conviene considerar un momento la naturaleza específica de los poderes específicos del capital financiero.

La emergencia del capital financiero arruina nuestras nociones ancestrales o foucaultianas de poder. No reprime, como imagina nuestra larga intuición contestataria; no instituye, como supone nuestra reciente comprensión reticular. El capital financiero se afirma sin reprimir ni producir. No se afirma dominando sobre otros términos. Sólo tiene planes para sí, ningún plan para otros. Confía femeninamente en que esos otros poderes anhelarán configurarse para fecundarlo. Confía en que alguno de esos poderes encontrará la forma adecuada para ese instante. Sabe que la fórmula adecuada es tan vieja como un minuto de felicidad; habrá que buscar otra.

Un poder que domina por destitución constituye algo más que una novedad; es un fenómeno raro, que obliga a una dura reflexión sobre el estatuto del poder en su capacidad de constitución de subjetividad. Necesitamos recuperar cierta inocencia foucaultiana; necesitamos nuevamente no saber más que es el poder. Entonces preguntamos; pero sucede que preguntamos mal. Preguntamos, por ejemplo, *quién lo tiene*, en lugar de *cómo opera*. Preguntamos cuáles son las leyes de ejercicio de este poder, como si el modo legal –ley de la naturaleza, ley jurídica, ley mercantil– fuera el modo genérico de ejercicio de los poderes. Preguntamos, por ejemplo, cuáles son las leyes de mercado. Son malos caminos. Parece que antes que nada necesitamos preguntarnos *cómo operan*.

Afortunadamente, el lenguaje de Foucault variaba según problemas y circunstancias. En una de esas circunstancias distinguió dos modalidades de relaciones de poder. Si tomamos el poder como poder de *hacer*, entonces ejercemos la dominación objetiva. El poder de *hacer hacer* es ya otra cosa; es la capacidad de intervenir en la subjetividad. El poder de hacer hacer nos interesa en relación con la caída de las figuras legales, pues los poderes aquí nos interesan por su capacidad de intervenir en la constitución de la subjetividad –y no nos interesan tanto por su poder de dominar las objetividades–. Para que la regla social pueda funcionar como soporte de la ley simbólica es preciso que ejerza un poder de hacer hacer.

VII

Sabemos que un poder también se define por su capacidad de producir realidad. Si espacio y tiempo son parámetros de realidad razonablemente generales, cada poder instaurará su espacio y su tiempo. Todo muy prolijo, pero la cosa se complica, pues el tiempo del capital financiero es la *simultaneidad* –lo que con cierta malignidad se llama *tiempo real*–. Consideremos sólo un segundo lo que el tiempo real le hace al tiempo. Lo que creímos saber sobre el tiempo se refiere exclusivamente al tiempo en la solidez. Pues en solidez se supone el sólido, vale decir, la ligadura, por ejemplo, temporal. Hay *antes*, *durante* y *después* porque los tres se consideran en sí ligados. Pero en fluidez, el tiempo no es una objetividad automática. Ni siquiera una objetividad. Es sólo una contingencia subjetiva. Si hay tiempo, sólo es por operación cohesiva y no por donación fluida. La dispersión es indiferente al tiempo. Pues el tiempo es un modo de ligadura. Si se asume el fluido, otras situaciones desligadas de la actual no son pasadas ni futuras sino meramente otras respecto de ésta, vale decir, pura dispersión. La ligadura temporal opera sólo en la cohesión: la dispersión es atemporal. O mejor: a la dispersión, la postulación del tiempo no le agrega nada. Sin operación cohesiva, no hay tiempo sino pura ve-

locidad desacompasada, *velocidad real*. La velocidad real es la dispersión. La velocidad real del capital financiero no sólo liquida el tiempo sino también el espacio. Pues, por otra parte, el espacio financiero es el *ciberespacio* –ese espacio que se materializa virtualmente en millares de pantallas interconectadas en tiempo real–. En afinidad deberíamos llamarlo *espacio real*, pero la costumbre nos hace llamarlo virtual. Lo cierto es que estallan el espacio y el tiempo. Este poder destituyente los domina suprimiéndolos, o mejor: tornándolos irrelevantes.

El poder financiero destituye cualquier figura regulatoria porque es intrínsecamente incompatible con la fijación de algún orden; cualquier detención obstruye la máxima velocidad. Detengámonos sobre este punto. El capital financiero no opera por acumulación consolidada sino por velocidad: el más fuerte no es el más sólido sino el más rápido. El estado de la materia privilegiado por su operatoria cambia. El capital financiero no aspira a la *consolidación* de un ser; no aspira a la solidez. El capital aspira a la fluidez absoluta. La regla social no encuentra de dónde agarrarse.

VIII

Recordemos que estamos buscando disposiciones capaces de encarnar la ley simbólica. Recordemos que estamos buscando un poder que sostenga la dimensión simbólica de la regla social. Pero parece que en fluidez campea la pura dispersión. Sin concierto, un concurso contingente de poderes ocasionales desplaza cada punto según la resultante mecánica de sus choques instantáneos. En el espacio de los poderes destituyentes estamos muy lejos del horizonte legal, muy lejos de unos poderes capaces de generar subjetividad. Sin autoridad ni soberanía, el poder destituyente es puramente fáctico. Eficaz en su dominio operatorio, prescinde de cualquier eficacia simbólica. No es ni ejerce un pensamiento que disponga condiciones para el pensamiento en la situación. El poder ya no piensa; el pensamiento no corre por su

cuenta –ni a favor ni en contra–. Para decirlo en su propio lenguaje, el poder destituyente ha tercerizado las tareas de pensamiento. ¿Pero tercerizado en quiénes?

La subjetividad estatal en nosotros parece pensar automáticamente a *ley muerta*, *ley puesta*. La emergencia de los poderes destituyentes hizo aparecer soluciones restitutivas que no asumen la alteración esencial. La subjetividad estatal se apresura a postular respuestas; locales o globales poco importa –lo que cuenta es que respondan a la brevedad–. Las locales abusan del término *tribu*; las globales, del término *imperio*. Ambas designan la apertura con un nombre de clausura. Pero la operación no es tan visible. Los términos *tribu* e *imperio* convocados para la restitución parecen insospechables de estatismo.

A escala global del imperio o a escala local de la tribu, el equivalente actual de la norma jurídica tendrá que producir la consistencia y el pensamiento del orden simbólico requeridos. Todo ocurre como si, en ausencia de norma jurídica, el pensamiento quisiera saltar directamente a la ley universal o se refugiara abroqueladamente en la pequeña escala comunitaria de reglas amablemente convenidas. Parece que es menos costoso mudar drásticamente una escala que mutar un esquema de pensamiento.

Así, han circulado con notable eficacia descriptiva unas formas de análisis que retoman la muy tradicional noción de tribu para la descripción de paisajes urbanos actuales. En un universo social fragmentado por la operatoria del capital, las reglas sociales no operan sobre macroconjuntos sino sobre grupos locales. Cada pequeño grupo parece una tribu; pero sólo parece. La etnografía suponía condiciones precisas de aislamiento para circunscribir una tribu; las diversas tribus urbanas no están territorialmente aisladas: varias transitan por la misma espacialidad. Se nos vuelve a presentar el problema, pues la regla de grupo no permite operar en el espacio en que interactúan –o mejor: chocan– miembros de distintas tribus. Los otros, sobre los que no rige, están permanentemente entre nosotros, sobre los que rige. Los miembros de la tribu tampoco disponen de una regla que les

permita regular sus permanentes interacciones con conjuntos de reglas heterogéneas. Nadie integra una tribu a tiempo completo, ni siquiera a tiempo parcial; todo parece indicar que las tribales son pertenencias de tiempo libre. La solución tribal que parecía totalizar a pequeña escala no provee instrumentos de pensamiento para el lazo social; tan sólo unos ténues artificios identificatorios. A fin de cuentas, la regla tribal tampoco permite ordenar situaciones de dispersión.

Por otro lado, cada tanto aparecen declaraciones de Bauman o de Negri que parecen esperar una reconfiguración de la lógica de Estado a escala global. Así como en su momento el capital desbordó los marcos locales para constituirse en Estados nacionales, del mismo modo el capital desborda los marcos nacionales para constituirse en un imaginario Estado planetario. Resulta notable que estas respuestas de Bauman o de Negri aparezcan precisamente como respuestas en entrevistas, como si el apremio del entrevistador transfiriera una inquietud y un anhelo de sosiego al que, ya por fuera de los rigores de pensamiento de *Imperio* o de *Modernidad líquida*, Bauman o Negri consienten. Lo tomamos como un signo de desasosiego, como un retorno de nuestro tenaz anhelo de ley, y no como producción efectiva de su pensamiento, es decir, como deseo de ley. Pero tampoco esa ampliación a escala planetaria detiene la destitución. Sabemos que la contingencia perpetua prescinde de tiempo y espacio continuos. No es con mayores escalas de tiempo o espacio que vamos a responder estructuralmente a lo que sobreviene de modo eminentemente contingente.

La circulación del capital neoliberal resulta en realidades sociales fragmentarias en sí y fragmentadas entre sí. La afirmación del capital financiero en su contingencia perpetua no dispone la posibilidad de una ya inconcebible restauración estatal a escala planetaria o barrial. Induce la necesidad de un pensamiento capaz de configurar situaciones. Las reglas de situación proceden de este pensamiento. Pero este pensamiento, ¿de dónde procede? En éste se ha traducido ahora nuestro problema inicial del deseo de ley.

IX

La ley simbólica nos ha quedado sin operadores. Quizás constituya condición de experiencia, pero ya no a priori. Sin ley no hay experiencia, lo que no quiere decir que fatalmente haya ley, sino que es posible –demasiado posible– que no haya experiencia. Podríamos postular con dudoso humor que ahora somos iguales ante la inexistencia de ley –igualmente superfluos–. Pero la ley era la condición misma de la igualdad. En rigor, resultamos *indiferentes* ante la inexistencia de la ley. La superfluidad es indiferencia. Si deseamos que haya ley en una situación, será preciso instaurarla. Caso contrario, no contamos con la posibilidad de pensamiento, es decir, de experiencia.

Pero ¿de dónde procede esa capacidad de instaurar ley? Tenemos que especular a partir de experiencias ínfimas. Para legislar en una situación no es necesario haber sido atravesado por la ley –o al menos no es exactamente eso lo necesario–. Más bien se trata de haber transitado experiencias de legislación. Más que la ley, importa el legislar. La ley simbólica nos retrotrae a un espacio legislativo primordial. Ahí se enuncia prácticamente un mandamiento extraño: *para que haya ley, legislarás*. No resulta de aquí un hombre legislado sino legislador. En condiciones de dispersión, el acto de legislar es la experiencia de postulación de las condiciones de posibilidad de la experiencia.

Sin embargo, el nombre *legislador* y el verbo *legislar* resultan a la vez un tanto anacrónicas y un tanto exorbitantes para nuestras restringidas capacidades de ordenamiento precario. En dispersión algo se puede configurar: ése es el acto inaugural. El acto configurante decide la posibilidad de figurabilidad en una situación. Una configuración es un sentido; antes y después, la nada o menos que eso: la superfluidad sin dignidad filosófica. El acto configurante propone una figura al grupo de vinculados por esa figura –en el breve espacio en que se vinculan, precisamente, por esa figura–. Esa forma, esa figura en proceso de configuración, constituye la

inestable regla del vínculo configurante. La configuración propuesta a los vinculados por la configuración propuesta no encuentra medio estable donde establecerse. Persevera, pero no permanece. No basta entonces con la propuesta del acto configurante; se precisa el compromiso de los conjurados en la actividad configurante. No hay identidad, pero tampoco devenir: sólo operaciones de perseverancia sobre un fondo de contingencia esencial que tiende a disolverlo todo. Esa perseverancia de la actividad configurante –actúe contra, con, en paralelo a, por fuera de, en medio de o más allá del capital– depende sólo de su capacidad de configurar. Sin norma jurídica, sin posibilidad de regla social, la ley simbólica ya no se nos presenta como la condición estructural de la experiencia humana; se nos insinúa como la contingencia de una actividad configurante también, a su vez, contingente.

Cuarta parte

*Dispersión y contingencia:
el pensamiento en la fluidez*

10. *A la sombra de yo**

I

Durante el siglo XX las estrategias de la sospecha alertaron largamente sobre el riesgo de las nominaciones. Se sabe que los nombres de las cosas no son inocentes, tampoco son ingenuos. Pero ya importa poco. Porque el riesgo es que resulten inoperantes. Ya no desconfiamos tanto del llamado trasfondo ideológico –es decir, la voluntad previa escondida en los nombres–; últimamente nos importa que los nombres no se disuelvan estérilmente en el flujo de opiniones.

En nuestro encuentro, nuestra circunstancia se llama *mutación civilizatoria*. Como otras tantas veces, parece sólo un agravante, pero escuchada en detalle, la nominación resulta implacable. El nombre *mutación*, por ejemplo, nombra la ca-

* El presente texto retoma y corrige una participación en el panel de cierre del Congreso de la Federación Psicoanalítica de América Latina (FEPAL), Montevideo, 2002. La presentación partió de tres elementos que habían marcado el pulso del encuentro que se cerraba en ese momento. En la apertura, Marcelo Viñar había diagnosticado *mutación civilizatoria*. Posteriormente, Javier García había planteado como primordial dificultad la de *bacernos cargo de los discursos de nuestra época*. Finalmente, una parodia murguera preguntaba elocuentemente: *¿La sombra del objeto cae siempre sobre el yo?*

tástrofe de un modo casi absoluto; la nombra también como apertura de una experiencia para la que no hay información genética disponible: una alteración en la especie. Ahora bien, una especie es su entorno; para el caso, la civilización. La mutación civilizatoria enuncia que, en sus genes, la civilización no contaba con la información necesaria para la contingencia actual.

Pero entonces *civilización* es otra cosa; ya no es el opuesto estructural de naturaleza; ya no es el opuesto político de barbarie. Las distintas figuras dadas de humanidad –vale decir, de la especie y su civilización– sucumben en la mutación. El *homo faber*, que definía la humanidad por el trabajo, o el *homo castratus*, que definía la humanidad por la prohibición del incesto, no parecen definir la condición actual. Por ejemplo, a veces parece que la relación incestuosa aún está prohibida pero que es sólo eso. Sin operadores de desplazamiento metonímico –y eso eran las instituciones–, la prohibición no marca el paso a una dimensión simbólica de experiencia; es un hecho, una prohibición y punto. Por su parte, el trabajo, que había constituido un pilar de la cosmovisión moderna, que había fundado la humanidad en Marx, que definía la actividad psíquica en Freud, tampoco se ejerce con la extensión institucional y universal que había adquirido en la era del capital productivo –productivo de otra cosa que capital, se entiende–.

Con una prohibición que no desplaza y un trabajo que no abunda, nuestra civilización intenta definirse por su extraordinaria actividad configurante en el borde oceánico de la dispersión –que es nuestra barbarie, nuestro estado de naturaleza, nuestra guerra todos contra todos, nuestra ausencia de contrato: la figura actual de lo asocial–.

La dominación del capital financiero altera el concepto práctico de humanidad. En adelante, la humanidad transcurre sobre un régimen de contingencia continua. En su momento la superpoblación relativa constituía un destacamento necesario para el capital productivo y su Estado: ejército industrial de reserva. Pero en condiciones de capital financiero, el dato primordial es la superpoblación absoluta. Nadie es necesario mientras no esté demostrando lo contrario. Pode-

mos perder humanidad, podemos ganar humanidad; jamás podemos tenerla.

II

Para poner a prueba un recurso, consideremos la humanidad por otro camino, como efecto de lenguaje –que parece más sustraído a la mutación histórica que los vaivenes laborales o las modulaciones del incesto–. Sin embargo, las teorías sobre el lenguaje en las que se apoyaba nuestra humanidad lingüística también resultan excesivamente institucionales. En las teorías lingüísticas modernas, el paradigma de la lengua es la institución –y el paradigma de la institución es la lengua–. Sin instituciones, la lengua estructural se desfonda; las palabras fluyen insensatas. También contamos con suficiente evidencia sobre este punto. Pero –se dirá– no es el *lenguaje* el que nos constituye estructuralmente; son más bien los *discursos* y sus efectos.

Ahora bien, resulta notoria la dificultad para hacernos responsables de los discursos de nuestra época y de sus efectos. La dificultad para hacernos responsables de estos discursos y estos efectos acarrea una dificultad esencial para construir subjetividad; porque según la comprensión estructural, el discurso y sus efectos eran el sitio esencial de subjetivación. Pero en esa comprensión estatal-institucional, los discursos eran estables: contaban con lugares de emisión y recepción. En fluidez, los discursos resultan fragmentarios y fragmentados. Los sitios de constitución subjetiva no son estables sino –ya era previsible– contingentes. Nuestra labor, nuestra inconcebible tarea de hacernos existir, intenta con eso –con esos discursos fragmentarios, esos discursos fragmentados, esos efectos de fragmentación– configurar subjetividad. Con eso que nos hace supefluos tenemos que hacernos posibles. Es *nuestra* responsabilidad.

Es curioso: la responsabilidad actual no coincide, ni de lejos, con las figuras jurídico-morales del responsable a priori

de sus actos. Tampoco coincide en la modalidad de castigo, pues esta dramática de la responsabilidad tampoco se configura en esa dimensión habitual. *Si no nos configuramos, no existo* –así, en este desacople gramatical–. Quizás por esto vaya resultando cada vez más evidente y más masiva la irresponsabilidad como condición de época. En este horizonte no hay constitución ni existencia subjetiva posibles sin pensar en cada circunstancia una figura de subjetividad responsable. La responsabilidad no transcurre en el tortuoso dominio jurídico moral sino en el angustioso registro existencial.

Un hábito disciplinario nos impone la pregunta por las figuras de responsabilidad para comprender la subjetividad de una época. Lo cierto es que las figuras de responsabilidad heredadas no encuentran las condiciones para ejercer su oficio. En fluidez, *yo* –tributario del tiempo progresivo, la ley proscriptiva a priori y la prueba positiva de verdad– ya ignora radicalmente de qué es responsable y ante quién. Pero su irresponsabilidad no manifiesta sólo un dato personal; más bien indica la alteración radical del sujeto de la responsabilidad. Brutalmente: no tenemos, ni somos, ni conocemos sujeto a priori de la responsabilidad. Como si la única posibilidad fuera *hacerse* responsable: a partir de una contingencia, hacerse responsable de existir para la contingencia.

Estos enunciados, sumamente abstrusos, sumamente abstractos, resultan absurdos por el modo en que chocan con nuestras figuras habituales de responsabilidad. Pero se vuelven un poco más decentes al mostrar también cómo se agotan nuestras figuras heredadas de responsabilidad. El camino será duro, pero admitamos de entrada que sin hallar modos específicos de responsabilidad, nadie transitará la mutación.

III

Quizás sea preciso tomar al ras de la palabra la figura de *bacernos* responsables. Las figuras heredadas de responsabilidad parten de un punto de existencia ya dado. Según estipu-

laciones, convenciones y teorías, se sabe de antemano sobre qué figura ya existente ha de recaer la responsabilidad. La figura existencial, que ya no basta pero insiste, es *yo*. Las instituciones estatales nos han dado a cada uno ese sello existencial. Como consecuencia de la existencia, cada uno es responsable de sus actos, vale decir, de lo que ese dispositivo de pensamiento y producción de subjetividad predispone como actos del sujeto que se llama *yo*. La querrela jurídica, moral, psicoanalítica, política, sociológica, disputará acerca de los bordes; pero la condición a priori del sujeto que ha de hacerse responsable está cartesianamente fuera de duda.

Hacerse responsable, ante todo, es hacerse. La responsabilidad no es un predicado de la existencia sino una operación que la hace posible. Nos *hacemos* responsables; estamos hechos de –y nos estamos haciendo con– la materia de nuestra responsabilidad. En cada configuración nos tramamos con los efectos, los fragmentos, los discursos, las prácticas, los otros, los cuerpos de los que, en esa configuración, nos hacemos responsables. Esta existencia por responsabilidad apenas logro pronunciarla, no logro ni de lejos comprenderla. Pero intentémoslo.

La antropología contingente en la dispersión sitúa la responsabilidad en el mismo nodo central –enigmático, problemático– en que la antropología moderna situaba la conciencia. En su momento, la antropología moderna se obsesionaba –saludable y razonablemente– con las formas y los contenidos de la conciencia, determinada como ideología por el modo de producción, o como instancia encubridora por la estructura inconciente, o como mitología por las estructuras elementales de parentesco. La responsabilidad, cuando aparecía, sólo era uno de sus predicados. Hoy se insinúa el requisito de una antropología de la responsabilidad.

IV

Consideremos las formas de la responsabilidad en tiempos del Estado-nación. *Yo* es el instituido básico por cada institu-

ción. *Yo*, como el resto de las instituciones modernas, es un espacio de encierro, de vigilancia y de castigo; es el sitio en el que se encierra la subjetividad –que así encerrada se llama sujeto–. La vigilancia se concentra en un punto: coherencia integral de lo que pasa por ahí. La responsabilidad, instancia de castigo, castiga la contradicción, la escisión, el olvido, el desentendimiento, la transgresión: castiga la irresponsabilidad. Un destacamento policial amigable o encarnizado –lo llaman *superyó*– cumple solo o con auxilio estatal la tarea.

Pero las operaciones disciplinarias no concluyen con la construcción del ciudadano y sus operaciones. Las instituciones de encierro, al instituir al ciudadano, también instituyen al *yo* como modulación específica, núcleo irreductible de cada ciudadano. Si bien es cierto que el ciudadano es responsable de sus decisiones políticas como parte de un cuerpo colectivo, también es cierto que su responsabilidad se constituye en ámbitos más personales, más individuales, más recónditos. En esa intimidad, se desplaza solito *yo*, responsable de sus actos –públicos o privados, tanto da–. Este *yo* podría definirse en última instancia como la institución que en exclusividad se hace responsable de los actos, los pensamientos y los deseos que pasan por un punto. Un *yo* responsable de sus actos, pensamientos y deseos, al que además se le exige coherencia y compatibilidad entre esos actos, pensamientos y deseos, difícilmente se salve del sufrimiento neurótico. La institución *yo* se instala junto con un tipo propio de responsabilidad y de sufrimiento.

Ahora bien, el desfondamiento institucional no es un fenómeno exclusivo de la familia, la escuela o el hospital. Sin meta-institución estatal, también la institución *yo* altera radicalmente su funcionamiento. Si *yo* es responsable de los actos, los pensamientos y los deseos, y si ese *yo* está desfondado, tenemos un problema lógico pero también subjetivo: ¿quién, es decir qué subjetividad, se hace responsable del agotamiento del Estado? ¿Quién se hace responsable de los efectos del desfondamiento del Estado? ¿Y del desfondamiento de *yo*? La pregunta traza una directriz para las formas de subjetiva-

ción en la fluidez: lo agotado no puede pensar el agotamiento, la subjetividad estatal desfondada no puede pensar el desfondamiento general.

Tenemos ahora una dificultad adicional. La mutación civilizatoria también desplaza el soporte de lo que venimos llamando responsabilidad. Entrenados y sensibles para tipos particulares de responsabilidad, no somos capaces de registrar otros; pero no quiere decir que no existan. En general, la búsqueda está mal diseñada; pues los hábitos quieren hallar el sujeto del pensamiento y la responsabilidad *antes* de la acción. Pero si no hay sujeto instituido capaz de llevar a cabo el duelo de la subjetividad estatal –es decir, la experiencia de estar sin Estado–, el sujeto no será previo a la experiencia sino que resultará de ella. La responsabilidad del sujeto actual, si ocurre, nacerá con la experiencia o después de su inicio.

Así definida, la responsabilidad tiene que ser de otra índole; es una vía de constitución subjetiva en la fluidez, posiblemente la única. Si la responsabilidad omnimoda de *yo* acarrea neurosis, ¿qué tipo de sufrimiento acarrea la irresponsabilidad contemporánea? La pobreza, la penuria, la miseria subjetiva son evidentes. Pero no conforman una respuesta. Tenemos un problema desmesurado; conviene suspenderlo.

V

Ahora bien, ¿qué es responsabilidad para ese habitante que se configura con la operación de pensamiento? Tal vez la distinción entre hacerse *cargo* y hacerse *responsable* nos permita vislumbrar un camino. Si hacerse *cargo* significa soportar las consecuencias –y sobre todo las negativas– de un emprendimiento, hacerse *responsable* remite al conjunto de operaciones que inventan al sujeto capaz de habitar un emprendimiento –sea amoroso, vocacional, político o financiero–. Son dos modos: *soportar*, *aguantar*, *resistir* son operaciones del hacerse cargo; *habitar*, *inventar*, *afirmar* son operaciones del hacerse responsable. Como efecto de esas operaciones, se constitu-

yen figuras subjetivas diferentes. En un caso, el héroe; en el otro, el habitante. La responsabilidad actual no carga heroicamente sobre el sujeto; lo configura. Mientras el héroe era previamente responsable, el habitante se vuelve responsable en la experiencia. El habitante hace de la responsabilidad subjetiva su condición de existencia. Insisto, tal vez la única.

Yo encerraba la subjetividad como sujeto supuesto de una responsabilidad. El sujeto a priori se corresponde con su responsabilidad, a priori también. De antemano *la triste costumbre de ser alguien* imponía la responsabilidad de *yo*. Según la tradición, *responsable es aquel del que se espera una respuesta*. Pero hoy de nadie es legítimo *esperar* una respuesta –a menos que el alguien efectivamente responda–; responsable es sólo el que responde. Responsable hoy es la figura que da una respuesta en medio de la imposibilidad de responder sin configurarse ad hoc. La irresponsabilidad no produce castigo; sólo que no produce existencia.

En general, las teorías del sujeto se eclipsan cuando llegan a los parajes de la decisión. El hecho de tener que tomarla indica que para esa subjetividad los recursos previos ya no la configuran. La decisión excede la subjetividad previa. Cualquiera sea el sujeto que resulte de la decisión, no podríamos anteponerlo a su acto. Si hemos llegado a tener que decidir es porque lo que somos no basta para decidir. Ante la decisión no hay recursos para responder, es decir, no hay responsable. El acto de decisión configura de otro modo. La respuesta configura, a la vez, el sujeto de la respuesta y el responsable de su proceso.

En nuestros días, devenir responsable implica hacerse con los discursos de una situación y sus efectos –y la nuestra trabaja sobre el desfondamiento de la subjetividad estatal–. Ahora bien, hacerse responsable de la caída del Estado no es hacerse cargo de esa cesación objetiva, no es registrar exteriormente el fin de una lógica; es decidir subjetivamente que ese funcionamiento subjetivo se ha extenuado. Esta decisión incipiente se llama *pensar sin Estado*. Pensar sin Estado implica, por un lado, pensar sin suponer condiciones de regulación

metaestatales que aseguran la suerte de un emprendimiento; por otro, implica pensar una experiencia en sus propias determinaciones; es ya no disponer de *yo* como condición de partida de la experiencia.

VI

Zaratustra había anticipado que la muerte de Dios no iba a ser breve; íbamos a tener que lidiar durante siglos con las sombras de Dios. Aquí no se trata de Dios sino del Estado y sus sombras –de las que forma parte *yo*–. Esa sombra del Estado anda buscando dónde caer. ¿Sobre quién? ¿Quién puede pensar ese agotamiento? La instancia encargada de pensar el agotamiento del Estado tenía que ser la responsable a priori de las tareas de pensamiento. El pensamiento del duelo de cualquier objeto lo hace *yo*. Si no puede, si carece de recursos, *la sombra del objeto cae sobre el yo*. Pero *yo* no puede hacer el duelo del Estado porque el tipo de operaciones requeridas desborda su responsabilidad.

Recordemos que el Estado para *yo* no es un objeto cualquiera. Por un lado, *yo* es efecto del Estado y sus instituciones, *yo* es un sujeto producido por esa causa. Pero la relación no es sólo originaria. En tanto que ciudadano, el objeto anhelado de cualquier *yo* es el Estado; el Estado es el reservorio de todas las potencias, el sinónimo del verbo *poder*, el objeto por antonomasia de la subjetividad política ciudadana. Finalmente, el objeto Estado tiene la fijeza suficiente como para estabilizar las referencias, para fijar la identidad de *yo*. Causa, objeto, espejo: para cada *yo* el Estado es demasiado. La sombra del objeto aplasta a cualquier *yo*.

¿Qué imán tiene *yo* para que la sombra del objeto lo busque así? ¿Es posible que caiga sobre otra cosa que *yo*? Y si cae sobre *yo* y lo arrastra en su caída, ¿es posible que algo configurado ahí al costado procese la doble desgracia del Estado y de *yo*? *Yo* no es, no puede hacerse, responsable de los discursos actuales y sus efectos de dispersión fragmentaria. Llevada

a su extremo formal, la condición del pensamiento en el umbral de su contemporaneidad, pregunta ¿sobre quién cae la descomunal sombra de yo? Tal vez sea mejor que la dejemos caer; que fluya y se disperse. Tras la sombra de *yo*, de costado y mirando de soslayo, se insinúa *nosotros*.

VII

Pero ¿qué es *nosotros*? La pregunta invita al balbuceo, pues para las teorías de la subjetividad heredadas no ha constituido un problema decisivo. El modelo de pensamiento para *nosotros* residía en *yo*. O bien *nosotros* era una articulación de distintos átomos llamados *yo*; o bien *nosotros* era un conjunto previamente determinado que luego se desagregaba en elementos llamados *yo*. Lo cierto es que *nosotros*, en un caso o en otro, toma su consistencia de conjuntos previamente determinados. El modelo de *yo* rige en la construcción de *nosotros*: conjunto identitario determinado a priori. Podemos pensar *nosotros* bajo figuras conocidas como la clase social o el estado o la nación o los diversos conjuntos sociales. Pero lo propio de la fluidez ha sido dispersar esos conjuntos y esas clases. Más precisamente, dispersar el eje estructural sobre el que se apoyaban esos conjuntos que podían decir *nosotros*. *Nosotros* en fluidez es otro; no se apoya en ejes estructurales o en rasgos objetivos, sino sólo en producciones situacionales. *Nosotros* es simple y primero —antes o después, sólo pasa la superfluidez sin que nada ocurra—.

Entre otras cosas, *nosotros* nos inquieta porque no tiene referente de sí ni en sí ni fuera de sí. Gramaticalmente, *nosotros* puede significar *yo y tú*, *yo y él*, *yo y ustedes*, *yo y ellos*. Es la persona más inestable de las declinaciones verbales, la que en menor medida indica el sujeto de un verbo. Tampoco puede obtenerse estabilidad para *nosotros* por remisión a un conjunto, pues los conjuntos han sido dispersados en fragmentos por la dinámica misma del fluido. ¿Cómo se constituye *nosotros* partiendo de esa irregularidad? ¿Cómo se constituye un

nosotros que no esté preconfigurado en un eje estructural? ¿Cómo podemos afirmar directamente *nosotros*?

Así las cosas, podemos llamar *nosotros* a la figura que se compone a partir de encuentros; pero no a partir de elementos simples, pues esos elementos simples no tienen la capacidad de generar el *nosotros* responsable de los discursos y los efectos de nuestra época. Pero entonces, con precisión un tanto más insidiosa, ¿cómo se constituye un sujeto responsable en el encuentro con otro y no en la copertenencia a un conjunto? ¿Cómo se constituye un sujeto responsable sin compartir un conjunto de ideas, una condición de clase, unos axiomas o unos valores, sino un problema o un encuentro? Indudablemente, en este océano de preguntas, muy poco es lo sabido sobre la condición *nosotros* del pensamiento.

En automática defensa, surgen las figuras establecidas: *nosotros* proviene de un ancestral patrimonio filogenético que nos dispone como especie gregaria; o de un antiguo colectivo sociológico que determina unas pertenencias conjuntistas; o de una venerable tradición moral antiegoísta que nos dispone como realidades solidarias. En su automatismo, estas determinaciones tradicionales de *nosotros* nos defienden de la composición de un *nosotros* que se está iniciando contingentemente en las situaciones. Nos protegen de la postulación inquietante de un *nosotros* en movimiento de cuya existencia somos responsables. Nos protege ilusoriamente de la consecuencia más terrible de la inexistencia estructural de vínculo: nos defiende ilusoriamente de la superfluidez.

11. *La existencia de nosotros**

*Uno más que más que está hastiado de empezar los poemas
siempre igual, con la misma palabra; uno entonces sabe que
es tiempo ya de empezar con los plurales los versos.*

ABEL GARCÍA

I

Quisiera partir de una escena bastante comentada de la película *Kaos*. Seguramente ha sido tan transitada no sólo por su carácter conmovedor, sino también por el carácter inquietante de una idea. El personaje es Pirandello, que vuelve a la casa natal, en Sicilia, donde su madre ha muerto hace poco. Pirandello está comiendo solo en la larga mesa familiar. Entonces aparece la madre, cuya presencia y gestos de ternura no son nada espectrales. En distintas traducciones, doblajes y comentarios, se lo llama coloquio, entrevista o diálogo con la madre; pero son nombres demasiado formales, son títulos; en realidad conversan. La escena es infinitamente delicada. Subrayo una

* Este trabajo se compone a partir de tres intervenciones: “El pensamiento de nosotros” (Asamblea en el taller Malvin, Montevideo, 14 de junio de 2003), “A un año del 19 y 20” (IDES, Mesa “A un año del 19 y 20”, 18 de diciembre de 2002), y la intervención en el Encuentro de miradas y voces (Hospital Neuropsiquiátrico de Córdoba, 2003).

sola dimensión. La madre reconviene con amabilidad al hijo para que deje de llorar y de preocuparse, para que no sufra tanto, porque al fin y al cabo ya estaba vieja, había vivido muchos años, y en los últimos tiempos tampoco se veían tanto, y le recomienda que piense en ella como pensaba cuando estaba viva. El hijo replica amablemente también, con tristeza real, que no duda de que va a pensar en ella como pensaba cuando estaba viva; pero que ya no habrá nadie que lo piense como ella lo pensaba.

La idea es realmente inquietante. Ya no podrá pensarse como en ella se pensaba. Se pierde mucho con eso: se pierde que alguien lo piense así. Si uno se piensa a partir de alguien que lo piensa, y ese alguien ya no está más para pensarlo así, uno ya no podrá pensarse así. Esa dimensión subjetiva, ese pensamiento constitutivo ya no puede pensar. Entonces el hijo tiene razón en afligirse, porque ya no cuenta con ese pensamiento como materia para pensar. Encuentro en Google una versión si no más ajustada al original, al menos más precisa de la idea: *lloro porque ya no estarás aquí para pensarme*. Curiosamente, está firmado por una amiga, a propósito de la muerte de otro amigo. La fluidez es así. Las versiones cunden. Pero tienen en común la forma de percibir una pérdida: uno no pierde un objeto demasiado querido. Sin la presencia de otro que lo esté pensando, uno pierde un pensamiento efectivo a partir del cual constituirse.

II

A esta altura podemos asumir que la condición contemporánea se configura entre dos movimientos de distinta índole: por un lado, el desfondamiento del Estado; por otro, la constitución de una subjetividad que habita ese desfondamiento. Quiero creer que las distintas formas de subjetividad activa que se configuran en el desfondamiento, a falta de categoría más articulada, se llaman precisamente *nosotros*.

En Diciembre de 2001 y sus consecuencias aparece *nosotros* como sujeto primordial. *Nosotros* no se puede descomponer en partes simples; no es un compuesto de yo y ustedes, yo y ella, yo y ellos; tampoco es el nombre resumido de una clase, sino que es *directamente* nosotros. Vale la pena postular que *nosotros* es un concepto actual en el pensamiento, pero no sólo un concepto sino también un sujeto actual del pensamiento. Este *nosotros* se inventó espontáneamente –y muy activamente– en ese dispositivo tan extraño y precario que fueron las asambleas en las esquinas y las plazas de las ciudades. No asistían grupos previamente conformados; no eran asambleas institucionales marcadas por previas pertenencias. Sin aviso, la asamblea es los que van a la asamblea; y la asamblea piensa –cuando piensa– mediante un mecanismo que más adelante quisiera describir. Ambos rasgos –que sea sólo su reunión, que piense– resultan muy extraños para nuestras costumbres asamblearias. Estas asambleas se reúnen nada más que para pensar. Nada más y nada menos. No tienen aparato de gestión ya construido capaz de ejecutar decisiones efectivas sino, en principio, sólo la capacidad de gestionar lo que ese colectivo puede pensar. No toman un poder; configuran lo que pueden.

La asamblea es la invención de Diciembre. Pero entendamos, no es la asamblea institución –efímera como institución– sino la asamblea como disposición –duradera como disposición–. La asamblea es gigantesca y precaria, como dispositivo y mecanismo de pensamiento; la asamblea es un espacio en el que uno puede existir porque piensa; es un espacio al que es posible pertenecer, pero en que también cambia el concepto de pertenecer –del mismo modo que cambia el concepto de poder y de pensar–. En esta perspectiva, la asamblea primero necesitó reunirse en esquinas o en plazas para pensar de ese modo. Y aunque luego se disolviera o extenuara como asamblea efectiva, dejó instalada esa modalidad de pensar. La asamblea es la mecánica efectiva de nosotros.

En fluidez, se existe por pensamiento. En fluidez, uno pertenece a los sitios en los que puede pensar. En fluidez, el

pensamiento es posible en espacios habitables, es decir, en espacios que albergan una actividad que los configura, espacios que se constituyen por la actividad que albergan. Todos estos predicados remiten al sujeto –explícito o tácito– asamblea; más esencialmente, son las notas de nuestro actual *nosotros*.

III

Por un lado, Diciembre de 2001 es el desfondamiento del Estado: dispersión de lo contenido porque no hay continente. Por otro, es la emergencia de nosotros como sujeto de pensamiento simple, no compuesto de otros términos. Estas son nuestras condiciones de existencia; de modo que no resulta sencillo existir. Pero menos fácil es que exista *yo*, porque con el desfondamiento de la metainstitución que contiene las distintas instituciones, *yo* ya no tiene ninguna mirada estructural que lo constituya. Nada lo piensa de modo estable. *Yo* se queda sin espejo.

En condiciones de Estado había distintas instituciones por las que cada uno iba pasando. Las instituciones resultaban compatibles entre sí porque lo pensaban a uno de modo compatible. Cada *yo* aspira a su coherencia porque el discurso que lo piensa aspira a la coherencia. Al menos, la existencia en otro permanece, pues las instituciones tienen un discurso que piensa a cada integrante. Cuando un ciudadano entra en un lugar, llega precedido por un discurso. En la era de las instituciones el lugar precede; ese lugar constituye subjetividad pero a la vez obstruye la subjetivación; existo porque hay un lugar para mí, pero existo porque ese lugar no me acomoda del todo. Pienso lo que me piensa; existo.

En esas condiciones, la existencia sólo resulta de una preexistencia. La existencia es dada; la consistencia auténtica es un trabajo. Entonces uno ahí se piensa a partir de un discurso que lo piensa, se piensa en la diferencia de cómo lo piensa la escuela, el director, el dispositivo institucional. El pensamiento institucional es instituyente; sobre eso, una operato-

ria subjetivante intenta correrse, acomodarse o apropiarse de ese pensamiento que a uno lo piensa. La existencia de estos discursos está asegurada por la institución misma. O sea que cada uno en condiciones de Estado –hoy anheladas, entonces detestadas– puede tener la seguridad de que lo están pensando: los espacios disciplinarios ya tienen todo pensado por uno –y por eso surge una serie de conflictos, una especie de legítima paranoia–. En esta comprensión, las distintas teorías psicológicas, psicoanalíticas, institucionales, políticas, asumen esa precedencia de los lugares y tratan los conflictos que surgen de habitar lugares previos.

En su momento, circuló en el campo crítico una tesis para mí incomprensible: el inconsciente es el Estado. Ahora creo comprenderla. Proyectando unilateralmente las cosas sobre un eje, es posible leer las grandes teorías críticas del ciclo moderno como comprensiones de lo inaparente, de lo escondido fundante de la conciencia, de lo inconsciente. La conciencia se cree libre, pero ignora que una estructura la precede y la determina. Ese fondo inaparente de la conciencia es, ante todo –ésta es la simplificación–, una precedencia. Para el pensamiento crítico, ante todo, la conciencia, ilusoriamente libre, está precedida. La estructura de clases la precede, la estructura del lenguaje la precede, la estructura del mito la precede, el discurso del Otro la precede, el pacto institucional la precede. La existencia auténtica es crítica de la *conciencia precedida*. Simplificando más aún, comprendemos que el Estado es el precedente de los precedentes, es la condición que sienta precedente. El Estado organizaba un sistema de certezas, unos discursos, una contabilidad, un control, unas instituciones. El modo en que cada cuerpo estaba contado en un registro le fijaba el ser. El Estado era un monstruo alienante que oprimía espantosamente, fijando a cada uno un lugar, un destino, un sentido, un nombre, una profesión, un matrimonio. En tanto que ciudadanos, en tanto que habitantes de *su* territorio, el Estado nos precedía y proporcionaba una existencia. Aunque no fuera más que con impuestos, represión, contabilidad o control, el Estado tomaba en *cuen-*

ta a cada uno. *Preceder y tomar en cuenta* eran condiciones correlativas.

Con la caída de esa capacidad ordenadora del Estado, sólo queda materia humana dispersa, materia humana arrojada a los flujos, materia humana que cambia esencialmente de cualidad. Entre los cambios de cualidad puede ocurrir también la pérdida de cualidad humana, que se vuelve inesencial. El desfondamiento del Estado implica inseguridad esencial. El Estado no tiene la capacidad de generar existencia que tuvo en los siglos de modernidad política. Desde entonces, existir no es un dato objetivo sino un trabajo subjetivo.

IV

Cuando el desfondamiento pone en primer plano la condición superflua de la materia humana, surge el pánico de quedar desamarrado de alguna organización, de algún trabajo, de algún espacio vincular, de algún circuito en el que uno pueda volverse necesario para otros y por lo tanto posible para sí. La condición superflua parece decirnos que somos una especie inviable; que se puede inexistir en vida. Esa inexistencia es un terror muy actual, característico de la era de la fluidez. No es el temor de morir –de por sí irrepresentable, pero históricamente tematizado–. Es el terror de no existir, no de estar excluido y recluso, sino de quedar expulsado; pero ni siquiera expulsado *afuera*: expulsado hacia una existencia fantasmal aquí, entre nosotros; hacia una existencia que no cuenta para otros como existencia y que, por lo tanto, es imposible de convertir en existencia para sí. Descubrimos la *inexistencia*. El desfondamiento dispone en primer plano la condición superflua y el terror de inexistir –más radical que el temor de morir, de sufrir o de perder–.

Indudablemente, la condición humana es gregaria. Lo que no significa que haya siempre agregación, pues no siempre hay humanidad. Disgregada, desagregada, la humanidad no existe. La materia humana no está visitada por la condición

humana de la existencia. Durante mucho tiempo, bajo los requerimientos del capital productivo, fue posible creer que incluso los supernumerarios eran –o éramos– necesarios. La superpoblación relativa –bautizada “ejército industrial de reserva”– estaba ahí disponible para el próximo ciclo expansivo del capital. A lo sumo podía resultar inútil, pero la inutilidad era incluso un predicado de la existencia. Uno extraña el tiempo en que era meramente inútil. En condición de humanidad instituida no era posible pensar la superfluidad. Si jugando con la palabra y asumiendo el hecho de la fluidez tomamos *super-* como un aumentativo, *superfluidad* puede significar una especie de fluidez exacerbada, una hiperfluidez, una disolución. La materia superflua no es meramente inútil; si bien continúa la vida –en el sentido más torpemente biológico–, la existencia se ha puesto en entredicho. En adelante, la existencia será un predicado de la contingencia.

En esta circunstancia, existir implica quedar tensados entre la inexistencia por la condición superflua y la existencia contingente por el pensamiento. Pero los modos de pensar se alteran drásticamente, tanto como la imagen misma del pensar. Pues pensar en contingencia no es pensar otra cosa; es ya de por sí otra cosa. Sin ir más lejos, el pensar ya no parte de una mirada o una voz institucional precedente. Cuando se desfonda el continente, se desfonda la subjetividad: ningún pensamiento estructural es posible, ninguna estructura es posible, ningún pensamiento me fondea de modo tal que pueda situar una experiencia estable. La existencia se fragmenta, se dispersa, se desagrega, ya no existe. Uno solamente podrá pensarse a partir de pensamientos que lo piensen circunstancialmente. Uno existe si piensa, cuando piensa, mientras piensa; pero no depende de su voluntad o de su ingenio. Depende de la contingencia de que alguien, ahora, lo esté pensando.

Si el malestar derivaba de la disciplina de las instituciones, la superfluidad resulta de la inexistencia inapelable de discurso institucional. Por algo más que una costumbre, llamamos *galpones* a estos efectos del desvanecimiento institucional. Las paredes de los galpones ya no portan un discurso instituyen-

te, ya no hablan, ya no piensan, ya no preceden, ya no preexisten; son sólo paredes. El desfondamiento no cuenta con el discurso institucional para procesarse; en el galpón todo se procesa sin discurso, cuerpo a cuerpo, o mejor, carne a carne. La materia humana no dispone de un discurso institucional que, alojado en la carne, le permita llamarse cuerpo, operar, o transgredir, o situarse. En los galpones se acumula materia superflua. La materia humana se amontona; proliferan los choques pero escasean los encuentros. En el choque, en la superfluidad, en el amontonamiento, nadie se puede pensar porque nadie lo está pensando. La facticidad desaloja la existencia.

V

Al desfondarse las instituciones uno se encuentra en una suerte de neocartesianismo. Como se disuelven las certezas, el camino para percibir y producir la existencia es nuevamente el pensamiento. Parece el espacio cartesiano, y en ese sentido lo es: se existe por vía del pensamiento. Ahora, lo que no es seguro –y por eso ya no podemos ser cartesianos– es que sea *yo* el que piensa y que sea *yo* el que existe. Descartes no dudó en encerrarse para pensar. Descartes confiaba en estar fondeado; lo estaban pensando. Posiblemente lo tenían demasiado pensado; para existir en sentido eminente tenía que escapar del modo en que lo pensaban. Tenía que escapar hasta el lugar en que nadie lo pensara. Porque hay otros que piensan que él es otro que el que él es. En el encierro no lo van a engañar. Por más que el genio plenipotenciario emplee toda su industria en engañarlo, no lo logrará. Hoy, en cambio, uno intuye que si no se encuentra con otros, si se encierra, va a desvariar, va a quedarse sin otro que lo piense para poder pensarse y va a dar vueltas de zapping como un energúmeno, esperando que algún espacio mediático o virtual tire algún estímulo con intensidad de olvido.

La subjetividad estatal le suponía un sujeto al pensamiento.

Si es *yo* el que piensa –con una serie de anclajes y de determinaciones ciegas– se configura *una* experiencia. Si ya no es yo, en cada circunstancia, si se piensa, habrá que ver quién piensa para inferir quién existe. Aquí adviene nosotros; pero *adviene* de un modo muy raro, porque este nosotros se organiza de manera puramente contingente, o sea que no es lo que se dice un *advenimiento*. No es un conjunto previo que se agrupa, percibe la propiedad común, toma conciencia de su ser en común y pasa de llamarse alienadamente *yo, yo y yo*, a llamarse con conciencia de sí *nosotros*. Tampoco es un grupo previamente insospechado que en adelante quede constituido. Más bien el viento nos amontonó en una esquina y de pronto –pero probablemente sólo esa vez– ya estábamos pensando en asamblea. El sustantivo *contingencia*, el adjetivo *contingente*, derivan de un verbo. El verbo *contingo* no tiene en sí ningún interés particular, salvo el hecho de haber desaparecido. Ese verbo, ese tipo de acción, en nuestro español se desvaneció como tal. El suceso sucede; el acontecimiento acontece; la ocurrencia ocurre; no tenemos verbo para la contingencia. Desconozco la causa de su desaparición, pero deploro el efecto. Si es lícito resucitar arbitrariamente un verbo, nosotros no adviene; continge.*

En el galpón, dos términos cualesquiera chocan. En el choque, se ven de modo efímero. Lo que ven confirma, o ignora, o destituye, pero no constituye nada. O bien verifica de modo especular uno o ambos términos, o bien los atraviesa sin percibir ninguna rugosidad interrogadora. En el encuentro, en cambio, la mirada de otro me ve de un modo en que nunca había sido visto. No es una mirada estructural que prescribe un ser, es una mirada ocasional que algo indica. Esas miradas intentan ver quién es o qué es ese que está al lado, en la esquina; ya no es todo choque y galpón. En el encuentro, las miradas se descentran, se plantean mutuamente un enigma; se miran sin suponerse, se ven, se conjeturan, se

* En latín, según el diccionario Spes, el verbo conjugado *contingit* equivale a “suceder [generalmente algo favorable], tocar en suerte”. Entre nosotros se traduce *pintó, pero bien*. Desconozco las derivas en otras lenguas.

interrogan. Ese viento que nos amontonó, en un momento nos hizo –o nos hicimos– mirarnos y hablarnos. *Sic contingit*.

Ahora bien, nuestra pregunta decisiva quiere indagar si cada uno de nosotros puede componerse de manera contingente a partir de la mirada contingente de otros, si puede uno pensarse a partir de la mirada y la voz de otros, que dan indicios sobre cómo lo están pensando. Eso es pertenecer. No sé yo cómo me está pensando él. Pero sé que de algún modo me está pensando y que a partir de la relación puedo constituirme para hablarle, para escucharlo, para mirarlo. Esa relación depende esencialmente de la ocasión: para ese otro, uno recién aparece en su escena–no vengo con una trayectoria, él no tiene un discurso en que albergarme–. Para ese otro, yo sólo existo en la palabra o el silencio que acabo de decir o hacer, soy sólo este gesto actual. A la vez, mi gesto sólo existe en la percepción que se configura con él. En el enigma mutuo nos asociamos, nos conjeturamos, nos configuramos. En esa esquina, eso es nosotros; nosotros pensamos.

VI

El nosotros del pensamiento aparece en ese encuentro de miradas y voces. Cada uno de nosotros ahora existe. Pero *cada uno* no es *yo*. Distintos yo juntos dan un nosotros tradicional, un nosotros gramatical: yo más tú más él, donde el vínculo es pura sumatoria, no instituye nada. Si cada yo está instituido, entonces la suma, la articulación, la composición o la integración de varios yo instituidos produce *nosotros* como otro instituido de mayor alcance. Nuestro nosotros no es un plural de unos singulares; es directamente plural, empieza plural. Distintos términos vienen con distintas velocidades; en vez de chocar, se desaceleran, arman un continente: contingente nosotros. Luego, *nosotros* produce a cada uno de los que lo integran. *Nosotros* es la significación primera; los *cada uno* son otras tantas singularizaciones que ese nosotros produce. Estos juegos de miradas y voces, de encuentro, de ver que otro me

piensa de un modo en que no me pensé, o en que no me puedo pensar si no es aquí, este juego de otro u otros, o ellos, o esos otros, o esa mirada colectiva, todos estos juegos producen un *cada uno* en la contingencia del pensamiento. Si lo que piensa es nosotros, y existimos por fuerza de pensamiento, y existir es bueno –o al menos es mejor que *superfluir*–, entonces me parece que la tarea de pensamiento de nuestra generación es investigar los mecanismos concretos de la producción de nosotros. Estamos, nuevamente, empezando.

Sumemos ahora una complicación. Nuestro *nosotros* es oficialmente contingente: no es un nosotros que pueda dar lugar a una estructura. *Nosotros* tiene la misma dificultad que cualquier cohesión en la fluidez: la alteración implacable de las condiciones del encuentro. Por eso el encuentro no puede ser un momento de encuentro sino un proceso permanente de encontrarse. En condiciones sólidas, dos términos que se encuentran producen un encastre; el encuentro deja instituido el vínculo entre los encontrados. El encuentro en el sólido es fundante, como un axioma del que luego se derivan teoremas. En cambio, en fluidez, los que se encuentran de manera contingente sostienen el encuentro de manera contingente; ningún encuentro cancela la contingencia originaria. Nace en contingencia, no se hace luego necesario. Nace en contingencia y con esa modalidad de contingencia permanecerá en caso de que lo haga. Consideremos además que habrá muchos otros puntos golpeando y cambiando permanentemente las circunstancias. En fluidez, el encuentro del que surge *nosotros* nos obliga a hacer algo permanentemente para no disolvernó en el flujo, puesto que lo que intuitivamente llamamos flujo comporta una dinámica muy activa de mutación de las circunstancias. El entorno en que opera *nosotros* es permanentemente cambiante; y entonces para seguir juntos, van a tener que configurarse permanentemente. Pero esa figura no será la misma: pues en condiciones cambiantes, hacer lo mismo no produce el mismo efecto. El encuentro originario no provee recursos para hacer algo en la circunstancia actual.

VII

La mirada y la voz que nos encuentran nos piensan en un atisbo de configuración. Con esa configuración que está escapándose se piensa cada uno. Desde cada punto, cada uno conjetura la figura. En función de esa figura conjeturada –invisible desde un inconcebible tercer lugar satelital, exterior, al que llamamos Estado– cada uno insiste en la actividad configurante. Conjetura, configura, percibe la actividad del otro polo, o mejor, sus indicios: los oye, los mira, los piensa; interroga la figura que está diseñando. Ajusta, conjetura, habita la actividad de configurarse. No confirmamos nuestra pertenencia a un espacio determinado por unas propiedades en común; ingresamos a un espacio indeterminado para construirlo: estamos en comunidad. *Nosotros* sólo existe en cada uno de nosotros, pero no en cada *yo*. Pensamos juntos; pero no es necesario que pensemos lo mismo. Incluso, es más cierto que estamos pensando juntos que la inaccesible certeza de que estamos pensando lo mismo. Hay asamblea, pensamos a la vez, pero no al unísono.

Los agrupamientos que inventamos se apoyan en el desierto: ningún zócalo previo proporciona una amarra. Se ha alterado nuestra subjetividad. Esta alteración subjetiva es la dimensión social decisiva. Nos asociamos. Lo *social* sin Estado es otra cosa; lo *social* sin Estado es subjetivo. Si algo ha cambiado eso es nosotros, el modo de producir *nosotros*. La dimensión *asamblea* del pensar y el hacer se impone espontáneamente. Aunque esté en todas partes, no es asamblea *general*; aunque constituya modalidades frescas de organización, no es *constituyente*. Las pertenencias tradicionales no albergan ya la subjetividad. Uno pertenece a los sitios en los que puede pensar. La situación es apremiante; no podemos darnos el lujo de unas certezas sin pensamiento.

Decía Marechal que una revolución no se legitima por la doctrina que lleva al poder sino por las aperturas que ofrece a lo posible. Otro *nosotros* es posible. Ese *nosotros* atraviesa muy distintas formas de organizarnos, vale decir, de pensar y

aguantar. El cambio es esencial; por lo tanto, permanece *casi* imperceptible. Pues el cambio esencial resulta perceptible sólo para *nosotros*. Este presente, esta *terra inconnita*, esta indeterminación esencial de nosotros, es la posibilidad más rica de *nuestra* circunstancia. El desfondamiento arroja a cada uno a un pozo de soledad. Cada uno, aislado, entra en eclipse de *yo*. Aprendemos trabajosamente que, quizá, *nosotros* sea la primera persona. Ellos y yo son los pronombres de la desolación. *Contingit nosotros*: pronombre de la alegría breve, nombre propio de la fiesta y el pensamiento al borde de su disolución.

12. Desembocadura: el pensamiento sin conciencia*

—Che, el fin de semana leí un libro de un inglés sobre Deleuze que toma unas cosas de Bergson; el tipo dice que la conciencia, alterada por el cambio y la duración, buscó afinarse en los objetos, y llama a eso el sistema de lo sólido.

RH, 20-11-03**

I

Por ahí anda circulando de todo, como flujo anodino y anónimo. Las cosas pasan sin pena ni gloria. Entre esas cosas también fluye cada uno, del mismo modo superfluo e insensato. De pronto, un choque con visos de encuentro. Cada término —como cada uno— procede de no sabemos dónde. La procedencia es irrelevante; lo decisivo es el encuentro. Por el encuentro, en el flujo de nombres, categorías, palabras, sentencias, algo se configura. A partir de una idea precisa de procedencia borrosa, distintas ideas que circulan dispersas se

* El presente texto parte de la desgrabación de la reunión del lunes 17 de noviembre de 2003 del Seminario “Pensar en la fluidez: contingencia, pensamiento, operaciones”. Para contextualizar el seminario, véase www.estudiokwz.com.ar.

** El autor del libro al que se hace referencia es John Marks: *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*.

componen. Entramos en su campo de inmanencia; nos componemos en su –o en nuestra– actividad configurante; existimos.

Esta reflexión surge de una referencia imprecisa. Parece que según Bergson, *la conciencia, alterada por el cambio y la duración, buscó afinarse en los objetos; y llama a esto el sistema de lo sólido*. La configuración que se arma a partir de esta paráfrasis, que quizás sea sólo una cita equivocada, configura gran parte de nuestros retazos filosóficos.* Esa conjunción momentánea de una idea y unos retazos que se organizan en su entorno caracteriza la emoción que llamamos *pensamiento*: un camino promisorio y provisorio.

II

Borges entonaba de modos diversos una idea: *quizás la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas*. Y poco más tarde, *quizás la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas*. La diferencia está en la entonación. Nuestra época propone otro tono para las metáforas del fluir.

Consideremos más en detalle nuestras metáforas del fluir. A veces nos sorprende una frase que sin embargo hace tiempo repetimos. Hablamos, por ejemplo, del fluir de la conciencia. Ahora lo percibimos; pero según la metáfora, desde siempre *la conciencia fluye*. Y fluye –etimológicamente– de un modo muy particular: fluye como *flumen*, fluye como *un río: el río ya no es el mismo, uno ya no es el mismo...* todo cambia. El río nos proporciona la primera imagen del fluir. Pero en su momento vimos que el río no era buena imagen para la fluidez que intentábamos pensar. Pues el río en general se pien-

* En esta configuración ingresan, reducidos a dos o tres enunciados que se han convertido en su imagen, los nombres de Heráclito, Descartes, Bergson, Kant, Hegel, Winnicott, Lacan. No creo que una mancha más afecte su condición de tigres.

sa desde la orilla: *no se puede bajar dos veces*. El río es la imagen de la fluidez concebida como *cambio*. Pero si bien en el río todo cambia, el cambio tiene un sentido que permanece: un nacimiento, un curso, una desembocadura; el río es el sentido del agua entre su fuente y su desembocadura.

Según esta imagen, la conciencia fluye como el río; ¿pero ahí concluye el fluir? Para la tradición parece que sí. *Nuestras vidas son los ríos que van a dar a la mar, que es el morir*. El flujo se disuelve en el mar. En solidez pensamos el mar desde el río. Pero en fluidez, la imagen del río es ya un resabio y hasta un estorbo. Si el río era tiempo, el río sin orillas –el mar Océano– es intemporal. Valéry lo percibió para todos en *El cementerio marino: el mar, el mar, siempre recomenzado*. El río era tiempo, sentido sucesorio, devenir, cambio; el mar disuelve esa historia. Entonado desde el río, el mar era la muerte; entonado desde el mar, el río ya no tiene relevancia.* El río era perpetuo fluir, devenir; el mar es perpetuo comienzo, contingencia. El océano es el cementerio del *flumen*, es el oleaje, la correntada, la marea y la resaca, el recomienzo perpetuo. El océano es el colapso del fluir como historia de ese río, es el colapso del sentido de ese *flumen*. El océano no es el pomposo fin de la historia; es la banalidad de la historia, su irrelevancia, su devenir superflua.

III

Volvamos a nuestra referencia bergsoniana: la conciencia fluye; los pensamientos fluyen, no pueden detenerse. Pero la conciencia que piensa esos pensamientos está animada por un secreto terror: si la conciencia *es* esos pensamientos que fluyen y sólo eso, entonces la conciencia se disuelve en su propio fluir. Ya no sería fluir de la conciencia sino un mero fluir

* En ese punto resulta siempre impresionante la larga agonía del Amazonas en el Atlántico.

en el que la conciencia no está en devenir sino que se ha tornado incluso dudosa su existencia. Entonces, para existir, la conciencia requiere otros auxilios.

Jean Wahl escribió un *Tratado de metafísica*. Contra las costumbres metafísicas, desplaza el ser al segundo capítulo. Declara que *contra el devenir, cuya evidencia resultó al hombre insoportable, se inventaron los conceptos de sustancia, esencia, naturaleza, ser*. De modo semejante, en nuestra involuntaria paráfrasis de Bergson, *contra el fluir de los pensamientos se organiza la máquina-conciencia*. Pero la conciencia requiere un pensamiento que la ponga a salvo de su propio fluir. La conciencia, para existir, monta una serie de estrategias que intentan admitir el flujo sin disolverse en el fluir.

Admitamos que la conciencia no tiene evidencia inmediata de su permanencia: siempre está pensando otra cosa —y si estuviera pensando la misma cosa, precisamente por esa repetición, no sería la misma—. La conciencia fluye. No encuentra ninguna permanencia. La impermanencia exaspera a la conciencia. Entonces, según la referencia de aquel Bergson, la conciencia *alterada por el cambio y la duración*, en vez de observarse en su alteración, se vuelca sobre los objetos en busca de fijeza. Los objetos tienen que ofrecerle la permanencia que por sí misma no puede obtener. La conciencia vuelca una serie de predicados defensivos sobre los objetos, en búsqueda de ilusoria permanencia.

Como la conciencia no soporta no contar con algún punto fijo, el *sistema de lo sólido* proyecta sobre las cosas la fijeza que la conciencia no puede generar. El sistema de lo sólido defiende la conciencia frente a su propia variabilidad. En resumen, la conciencia no es otra cosa que los pensamientos; no tiene ninguna fijeza: siempre está *pensando otra cosa*. La conciencia se espeja sobre las cosas, que a su vez le espejan una fijeza, para que la conciencia pueda pensar que es conciencia.

Por su parte, la *dinámica del fluido* se produce cuando la conciencia se encuentra consigo misma sin la mediación fija de los objetos, o cuando ya no puede experimentar fijeza en los objetos, o cuando el objeto de proyección ya no soporta

sus predicados. Entonces la conciencia, en vez de proyectar los predicados que le daban consistencia, se encuentra con su fluir.

Sin objeto, nada detiene ahora el fluir de la conciencia. Si la conciencia es puro fluir, el pensamiento anterior no se conserva en el siguiente. Así, la conciencia es cada vez otra cosa. Y si es cada vez otra cosa, no es conciencia. En rigor, no es nada. Lo que llamamos *objeto* encarnaba una necesidad de la conciencia para constituirse. Para la conciencia, las condiciones de posibilidad de la experiencia eran las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia. Sin objeto de experiencia no es posible la experiencia de la conciencia.

Quizás por esa costumbre de la conciencia de constituirse mediante objetos, cuando el pensamiento intentaba trasladarse a espacios de experiencia distintos que los de la conciencia, seguía buscando *objetos*. Así, para la experiencia estética, buscó el objeto estético; para la experiencia amorosa, el objeto de amor. Por ejemplo, el inconsciente es el sujeto que más inconvenientes quiso acarrearle a la hegemonía de la conciencia. Sin embargo, para constituirlo como sujeto, el pensamiento moderno necesitó fijar el sujeto del inconsciente en relación con algún objeto —aunque la experiencia de lo inconsciente deformara drásticamente la intuición de *objeto*—. En un caso, asociado con Winnicott, el objeto se vuelve puramente transicional: ahí no es *objeto* en sentido tradicional sino soporte transitorio de una serie de operaciones de tránsito en la constitución de subjetividad; no hay otro objeto que la operación transicional. En otro caso, asociado con Lacan, el objeto se vacía: se indetermina hasta no admitir más que una existencia meramente formal, literal; el único objeto es *a*. Operaciones de tránsito, letra vacía, los nuevos objetos no tienen nada que ver con los objetos. Pero bajo el embrujo de la conciencia el pensamiento los sigue llamando objetos.

IV

Pasemos a una definición un poco más técnica de subjetividad. Llamemos *subjetividad* a la máquina de pensar pensamientos. Consideremos a su vez que esa máquina, esa configuración pensante, está también hecha sólo de pensamientos. La única diferencia entre la subjetividad y los pensamientos que genera es diferencia de posición. Sabemos que un pensamiento vale como tal si hace pensar otra cosa que él mismo. Sabemos que los pensamientos que configuran la subjetividad no aparecen en la superficie de lo pensado. Sabemos que los pensamientos que aparecen en esa superficie entablan con la subjetividad que los engendra una relación de producción. Este áspero tramo definicional tiene una función; quiere definir la conciencia como figura histórica de la subjetividad, como pensamientos que tienen una determinada forma y que hacen pensar según esa forma determinada.

Si volvemos a nuestro hábito de caracterizar la subjetividad de una circunstancia según la forma del tiempo, el estatuto de la ley, los parámetros de responsabilidad y las prácticas de verdad, notaremos nuevamente que el pensamiento progresivo del tiempo, la ley a priori y para todos, la delimitación jurídica de la responsabilidad y las prácticas positivas de producción de verdad son otros tantos pensamientos que dan forma a la conciencia y preconfiguran sus pensamientos posibles. Son constitutivos del modo *conciencia* del pensamiento. Pero cada uno de estos pensamientos dispersos por sí mismos no hace conciencia: hace falta también el pensamiento acerca de la conciencia generado por la conciencia misma que fije la conciencia. Este pensamiento que configura la soberanía de la conciencia, la nombra como sujeto en todo momento. A su vez, compone en una las figuras del tiempo, la ley, la responsabilidad y la verdad. El pensamiento de la conciencia sobre su carácter de sujeto es la práctica dominante de los pensamientos de esa máquina de pensar. El pensamiento de la conciencia exige, supone, repone o impone un sujeto al pensamiento. Este sujeto, sin duda, es la conciencia.

Cada pensamiento, cada volición, cada acción, están acompañados por un pensamiento que enuncia que su sujeto es la conciencia. La máquina *conciencia* de pensar se estabiliza disponiendo un pensamiento que enuncia que el sujeto es la conciencia acompañando cada uno de los otros pensamientos. Detrás de cada acción, volición, pensamiento, fantasía, conjetura, intuición o impulso resuena un pensamiento: yo, la conciencia, soy su sujeto. La conciencia se aparta del fluir disponiéndose como sujeto de todos los pensamientos que fluyen: es posible que todo fluya *en* la conciencia, pero la conciencia –ese enunciado que la hace sujeto de todos los predicados– no fluye.

V

Habítamos la fluidez. Comprendemos nuevamente que estuvimos tomados en una ilusión. Los objetos se nos aparecían como las cosas en su puro ser de cosas. Mas la experiencia de la fluidez nos induce a pensar que lo sólido del objeto no era intrínseco a las cosas; era sólo lo instituido en las cosas. No había cosas sólidas sino institución de solidez en las cosas. La solidez, la objetividad eran el efecto instituido de un modo específico de producción de realidad.

El modo estatal de producción de realidad convertía lo que tocaba en instituido. Para la lógica estatal *realidad* e *instituido* eran sinónimos. Por ejemplo, nuestro Kant construía el objeto en el sitio vacante de la cosa en sí. Podemos considerar ahora que la construcción de objeto en el vacío de la cosa coincide con la dimensión instituida de objeto en la cosa. Agotada la capacidad sólida de instituir, lo instituido en las cosas se evapora. Si el objeto era lo instituido en las cosas, el objeto se evapora. Ya sin nada que las instituya, las cosas también fluyen; sumidas en el fluir, ya no son cosas. La conciencia no puede ya desacelerarse en el mundo, los objetos o las cosas. Fuera de sí, sólo encuentra fluidez. El objeto estaba ahí para detener el fluir. El objeto me ilusionaba con la fijeza; me

espejaba en su fijeza para ser. La condición fluida emerge cuando la conciencia no encuentra fijeza en que espejarse. Si nada fijo la desacelera, también fluye la conciencia; no produce su existencia. Pues para producir existencia necesita pensar que piensa, tiene que captarse en el seno de un proceso engarzado de pensamiento. Pero si cada vez está pensando otra cosa, nunca está pensando nada; cada ocurrencia *pasa* sin que ningún punto en la subjetividad pueda engarzarse con esa ocurrencia que pasa. Si un pensamiento nunca engarza uno anterior, o no hay uno posterior que se engarce en él, no se genera la relación de producción de pensamiento, subjetividad pensante, existencia. Todo indica que sin objeto transitamos la fragmentación pura.

Si los objetos que le permitían constituirse se disuelven, la conciencia intenta ahora constituirse inmediatamente por sí misma, sin mediación de objeto. Pero el intento tampoco resulta: la conciencia, al tomar conciencia directa de sí, también por eso se altera. Un problema tradicional en la filosofía moderna multiplicaba en espejos la constitución del yo. Si la conciencia quiere constituirse tiene que tomar conciencia de sí misma. La autoconciencia implica un acto de toma de conciencia. Hace falta otro yo detrás de yo para sostenerlo, es decir, para tomar conciencia del primer yo. *Pienso, luego existo*. Cuando pienso, ¿percibo también directamente que pienso? Hará falta una instancia desdoblada de yo por la cual me apercibo de que soy yo el que piensa. El yo perceptor difiere del yo percibido. ¿Y dónde termina la lista? En rigor, no se detiene, no se estabiliza.

El proceso de autoconstitución de la conciencia, en esta línea, tiene mucho de trágico y algo de cómico. En el acto de autoconciencia la conciencia vuelve sobre sí para consumarse. Pero entonces se divide y se altera: la *misma* conciencia está en dos puntos a la vez; entonces no es una: es un pliegue. Necesita unificarse. En el acto de autoconciencia, a punto de consumarse, la conciencia se pliega. Plegándose sucesivamente, sin detención en objeto fijo alguno, la conciencia se va tornando fluida. Entonces la constitución

definitiva de la conciencia queda perpetuamente diferida o excedida. Diferida, sigue deviniendo; excedida, deviene otra cosa que devenir. La conciencia prefiere la primera posibilidad, porque en el devenir el río sigue fluyendo con un sentido que nunca alcanza. Caso contrario, la conciencia queda desmesuradamente desbordada, excedida, en el océano insensato.

Parece que la conciencia en alteración ya no puede llamarse conciencia. No tendría ninguno de los predicados estructurales, sustanciales o naturales de la conciencia; es sólo el perpetuo fluir de unos actos que van desplazando su propia realidad sin jamás confirmarla. La conciencia, perpleja, descrea de su realidad. ¿Ha vivido en el engaño?

Sin embargo, la conciencia no es una falacia; como cualquier figura de la subjetividad, es un artefacto.. Ni naturaleza ni suposición: un pensamiento que genera su aparato de pensar. La conciencia se constituyó materialmente engendrando su propia materia. Pero si ya no puede engendrarla no es legítimo seguir llamando conciencia a este proceso del fluir de los pensamientos –el temido proceso sin sujeto–. Porque hasta ahora se llamaba conciencia a esa configuración –hecha de tiempo, verdad, ley y responsabilidad– que buscaba fijeza para poder ser. Si ya no le es posible encontrar, es lícito que ya no busque.

VI

Precisemos un poco más el tipo de realidad que tenía el artefacto conciencia. El nombre para designar esa articulada complejidad de operaciones es, brevemente, *yo*. Sabemos que *yo* no es directamente conciencia; sabemos que tampoco es solamente persona gramatical. La subjetividad moderna volcó sobre la persona gramatical una multitud de operaciones; finalmente *yo* se fundió con esa gigantesca construcción de subjetividad. Es cierto que en el pensamiento moderno no todo es conciencia; es cierto que no todo es yo. Es cierto que

yo y conciencia tuvieron relaciones más complejas que las que puedo comprender. Pero el trazo grueso esencial señala que la construcción del pensamiento orbita en torno de la conciencia y su yo –consciente, inconsciente, preconsciente; conciencia de clase, falsa conciencia–.

Podemos considerar ahora la filosofía moderna, en este campo simplificado, como el pensamiento en que la conciencia se piensa a sí misma, como el trabajo en el que la conciencia se da su propia existencia, como la operación de la que resulta el pensamiento constitutivo de la conciencia, como el pensamiento en que la conciencia construye las mediaciones necesarias para establecer su soberanía sobre los flujos que la atraviesan y que, una vez articulada su soberanía, fluirán sin hacerla fluir. La filosofía de la conciencia es la trabajosa construcción de la costanera.

La soberanía de la conciencia sobre los flujos que nos atraviesan se configura, en esta fabulita, en tres actos. Toma conciencia de su existencia en Descartes; toma conciencia de su autonomía, de su necesidad constructiva y de sus límites en Kant; toma conciencia de su potencia absoluta en Hegel. Sucesivamente, la dogmática, la crítica y la dialéctica de la conciencia enhebran la posibilidad práctica de encauzar integralmente el flujo, de hacer transcurrir el río entre sus orillas hasta el fin de la historia. La metafísica moderna le supone un sujeto al pensamiento; es la estrategia del sólido en el fluido, la estrategia orillera.

VII

Dogmática, crítica, dialéctica, constituyen otras tantas figuras de la conciencia. La conciencia dogmática se hace existir sin que ningún otro pensamiento que su pensamiento de sí la funde. Ahí finca sus inmoderadas aspiraciones. La conciencia dogmática aspira a lo inaccesible; por ejemplo, al conocimiento absoluto, incondicionado. Pero la conciencia crítica comprende que necesita disponer de condiciones para no ex-

traviarse. Pues cuando la razón intenta pensar más allá de las condiciones de posibilidad del conocimiento, cuando deja la isla de la razón pura y se adentra en el océano de lo incondicionado, se encuentra con unas insidiosas antinomias. Las condiciones de posibilidad de la experiencia, dice Kant, son las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia. Para que haya experiencia tiene que haberse posibilitado un objeto de la experiencia. El objeto es una condición y un límite en la constitución de la conciencia.

Según la conciencia crítica, el objeto de la experiencia no es la cosa en sí: la cosa en sí es inaccesible. El objeto sólo es posible mediante las categorías puras y a priori del entendimiento humano volcadas sobre algún en sí inaccesible –al que, a demasiada imagen y semejanza del objeto, la crítica llama *cosa*–. Las categorías del entendimiento puro hacen posible el objeto. Pero sólo lo hacen posible si lo inaccesible tiene a priori la forma negativa, vacía de la cosa en sí, si la inaccesible cosa prefigura el accesible objeto.

En el *sistema de lo sólido*, las distintas experiencias toman su modelo de la experiencia científica, es decir, de la experiencia del objeto sin adjetivos. Naturalmente, las distintas experiencias constituyen otras realidades como experiencia de otros tipos de objeto. Las disciplinas pretenden definir su especificidad mediante la supuesta especificidad de su objeto. Se objetivan el arte, la arquitectura, el amor, la política el inconciente. Como si asumieran espontáneamente que, en ausencia de objeto, no puede constituirse sujeto alguno, las disciplinas modernas adoptan para sí una problemática que no resulta del todo adecuada. El objeto debe ser estructural, y no contingente; la cosa en sí en su ausencia estructural garantiza que el objeto se puede construir de modo también estructural. Las distintas experiencias modernas se configuran como otras tantas experiencias de objetos diversos. A esos diversos objetos les corresponden distintas dimensiones subjetivas, acumulables luego como instancias de yo. Si una experiencia no se articula con las otras, genera locura: esa experiencia queda ahí suelta, sin sujeto. Pero hoy las posibilida-

des de enloquecer por ese camino ya son demasiadas. Los distintos objetos podían acumular su depositado de experiencia en el continente yo. Pero hoy ya sin mediación de objeto, cada experiencia genera una subjetividad que no se acumula. Los distintos pensamientos no se configuran como conciencia. Si queremos insistir en este camino, la probabilidad de enloquecer varias veces por día es demasiado elevada.

VIII

Después de haber inventado su crítica, la conciencia formula su dialéctica: ciencia de la experiencia de la conciencia. Pues la conciencia no quiere depender del objeto y su cosas para constituirse. Anhela saber que tras esas apariencias objetivas, solo es conciencia que da existencia a la conciencia, conciencia *que se dice sola y para siempre*. La conciencia ahora se afirma como proceso dialéctico: por turno, las cosas de las que tiene que hacerse cargo para constituirse se le van apareciendo a la conciencia. Toma conciencia del mundo; y luego, el mundo se transforma en una mediación, el momento alienado por el cual la conciencia, que no pudo prescindir del objeto, se captura a sí misma dejándolo caer. En el proceso dialéctico, la conciencia va deviniendo, progresivamente, cada vez más conciencia pura de sí. Progresivamente también el objeto se va revelando prescindible. La larga serie de mediaciones le ha permitido constituirse finalmente en una absoluta inmediatez de sí misma.

Entonces en la desembocadura del proceso de la conciencia se plantea un problema exorbitante. ¿Qué ocurre con una conciencia ya absoluta? En ese proceso dialéctico, como siempre, el último movimiento cancela la lógica. A partir de ahí ya no pasa nada, o pasa demasiado: empieza el desquicio. Pues una conciencia ya no mediada, experimentando la pura duración, fluye, se arrastra a sí misma en su fluir; y deja de ser conciencia. Y como ya no hay retorno posible sobre el objeto, habrá que ver qué subjetividad se trama en a deriva de eso

que ya no es conciencia. Después del fin de la historia, adviene otra cosa que historia. Es el big bang –o mejor el *big flu*– en el que colapsan las determinaciones previas; la procedencia deviene irrelevante. El río ya es mar ilimitado.

En nuestra fábula, se cierra así, en una descomunal apertura, la experiencia moderna de la filosofía, experiencia que atribuye un sujeto –la conciencia– al pensamiento. Ese anhelo de sujeto obtuvo una construcción sustancial en Descartes, estructural en Kant y dialéctica en Hegel. Y cuando ya no es experiencia del objeto sino nada más que experiencia de sí, entra en otro régimen que no es ni sustancial, ni estructural, ni dialéctico –formas todas de la permanencia–. Ahora ese anhelo de sujeto ya no encuentra caminos de realización. En adelante el pensamiento sólo transita la contingencia perpetua. La condición de posibilidad de la experiencia será la contingencia de que se constituya una superficie de experiencia.

IX

La conciencia era el órgano de tratamiento de los problemas de la permanencia y el cambio, era el órgano de la *aversión contra el tiempo y su fue*. Pensar con otra figura que la conciencia es también pensar con figuras distintas de las que la conciencia constituyó como sus amenazas en su combate contra el flujo: no es pensar con el cuerpo ni pensar con el inconsciente, aunque el cuerpo, el inconsciente y la conciencia –en caso de que allí continjan– puedan componerse en una configuración de pensamiento. No contamos con otro punto antes excluido al que hoy podamos atribuirle el pensamiento. Este órgano de la contingencia se desentiende del ser y el devenir. Más bien se articula –cuando se articula– en términos de dispersión y cohesión. El pensamiento en el océano se configura por pura contingencia. Y si no, no se configura –hay evidencia al respecto–.

No es legítimo especular acerca del nombre de ese órgano. No es legítimo suponerle a una superficie la capacidad de

pensar; el pensamiento mismo tiene que configurar esa superficie. Su nombre depende del modo en que esa superficie, en una operatoria contingente, se determina a sí misma. Pero sabemos que sólo esa superficie da cuenta del fluir: si no se constituyera no habría ni siquiera fluir. Ahora bien, la superficie no es *yo*; y el fluir no es *afuera*. Debe haber mejores maneras de decirlo, pero por ahora digamos que el fluir también me fluye. No hay adentro ni afuera, sino una superficie capaz de habitar la contingencia absoluta: todo es fluir hasta que algo contingente, se arma un pliegue y el fluir tiene entonces un punto desde el cual configurarse. Continge la experiencia: no existía nada y ahora existe esto; si queremos, lo llamamos desde ahora de alguna manera, pero a sabiendas de que sólo es un nombre abstracto o convencional para un punto de experiencia posible. En términos categoriales podríamos hablar de *superficie de experimentación*: para que se constituya una experiencia, algo tiene que configurarse; y entonces, la experiencia posibilitada por la superficie es a la vez el experimento de constitución de la superficie misma.

De pronto, en el flujo disperso de lo que pasa sin acontecer, asoma una contingencia de enlace. Pensamientos dispersos se encuentran. Uno piensa al otro, el otro piensa al uno. Entre ambos se entabla una relación de producción. Un pensamiento permite pensar otra cosa que sí mismo. El pensamiento se hace posible. Esa configuración de pensamiento, esa configuración pensante, es la actividad configurante de su propia contingencia. Tendrá el *nombre* que genere el pensamiento de sí al decirse por sí y desde sí. Habita y habilita el espacio de una experiencia posible. Esa superficie experimental asume en su actividad configurante una precariedad esencial; prospera como subjetividad sólo mientras inventa las operaciones cohesivas que la hacen perseverar en la dispersión oceánica. No admite una *Ciencia de la experiencia de la conciencia*; postula una contingencia de la superficie de la experiencia.

• • •

En la desembocadura se abre lo ilimitado. Concluye la historia de las orillas; comienza Oceanía. *Dejo a los varios porvenires –no a todos– mi jardín de senderos que se bifurcan; el futuro llegó hace rato; bienvenidos al jardín de los presentes.*

1. En 1989, un golpe de mercado desencadenó en la Argentina un proceso hiperinflacionario que a su vez derivó en un gigantesco estallido social. Como consecuencia de este doble fenómeno, Raúl Alfonsín delegó anticipadamente la presidencia en su sucesor electo, Carlos Menem. En 1995 concluía el período presidencial. Pero una oportuna Reforma Constitucional proveería la posibilidad –hasta entonces vedada– de una reelección. Por ese motivo se reunió una Convención Constituyente. Pero no era cuestión de agregar solamente la cláusula de la reelección. Para lograrla, el menemismo debió coordinar con distintas fuerzas partidarias la aparición de nuevas cláusulas constitucionales. Así, el texto recibió una serie amplia de reformas –aparentemente menemistas unas; aparentemente progresistas otras– que iban todas en la misma dirección general: constitución de una figura de Estado adecuado a los tiempos neocapitalistas.

2. La Asamblea Constituyente fue inaugurada el 25 de mayo de 1994 por el presidente Carlos Menem; el texto resultante se promulgó el 19 de agosto. Entre tanto, mediáticamente, dos noticias de muy distinto tenor coparon la pantalla. El 25 de junio se iniciaba la debacle de la promisoría Selección Argentina en el Mundial de Fútbol de los Estados Unidos: el control antidóping de Diego Maradona resultó positivo. El 18 de julio un atentado, aún hoy sin esclarecer, destruía en Buenos Aires la sede de la Asociación Mutual Israelita de la Argentina (AMIA), con el saldo de 85 muertos y 200 heridos.

3. El largo proceso inflacionario coronado por el brote hiperinflacionario de 1989 expulsó violentamente a amplias franjas de población del mercado de consumo y trabajo. En el paroxismo de la crisis, la carestía tocaba los límites de supervivencia para los expulsados. Una serie de saqueos a supermercados, extendidos en los principales centros urbanos y suburba-

nos del país, mostró los límites de la gobernabilidad –y la necesidad de nuevos instrumentos de política estatal–. El proceso de estabilización ulterior olvidó el *estallido social* a favor de un exacerbado recuerdo oficial de la hiperinflación.

4. Entre 1991 y 1992 se consumó la privatización de la empresa nacional de petróleos YPF, en beneficio de Repsol YPF. Los pueblos y ciudades petroleros de la Patagonia, que se habían desarrollado al calor de las políticas soberanas del Estado, sintieron el impacto. La dinámica poblacional estatal de soberanía en la Patagonia difiere de las estrategias de ajuste de personal de corporaciones estrictamente capitalistas. Las fuentes de empleo se restringen paulatinamente. A la vez, la reducción impuesta del gasto fiscal cerraba empleos estatales, amenazando la existencia misma de las ciudades. En 1997, por un conflicto aparentemente puntual de regalías petroleras –tensión entre las administraciones local, provincial y nacional– una pueblada en Cutral-có corta la ruta. El corte se prolonga; la población se concentra. Reunida en el corte, la población organiza formas de pensamiento y acción que cristalizan en el dispositivo piquete-asamblea. A partir de entonces *cortar rutas es abrir caminos*.

5. La morosidad burocrática del sistema judicial, sumada a su restricción presupuestaria, fue saturando las prisiones de detenidos sin condena en firme. En 1994 una serie de motines logró la ley de *dos por uno*, que computa como doble cada día transcurrido en prisión mientras se prolonga el proceso. El acortamiento de las condenas compensaría la injusticia de un proceso demasiado largo. Sin embargo, no concluyó con ello la injusticia judicial-penitenciaria. Los montos de las fianzas impuestos por el aparato judicial para que el acusado transite su proceso en libertad resultaban inaccesibles para el grueso de los encausados. Las prisiones se fueron sobrepoblando de detenidos que no podían pagar las fianzas. Una nueva serie de motines estalló en 1997 exigiendo el cumplimiento del dos por uno, mejoras en los regímenes de visita y condiciones de detención, y el establecimiento de un régimen accesible de fianzas.

Obras mencionadas

- Pág. 24 Borges, Jorge Luis, “El pudor de la historia”, en *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé, 1994.
- Pág. 50 Scavino, Dardo, *Barcos sobre la pampa. Las formas de la guerra en Sarmiento*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993.
- Pág. 63 *La carnada* (Título original: *L'Appât*), 1995, Francia. Dir.: Bertrand Tavernier.
- Pág. 65 Easton Ellis, Bret, *American Psycho*, Buenos Aires, Ediciones B.
- Pág. 78 Scavino, Dardo: *La era de la desolación. Ética y moral en la Argentina de fin de siglo*, Buenos Aires, Manantial, 1999.
- Pág. 93 Duby, Georges, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Argot, 1983.
- Pág. 94, 96 Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 1967, t. II.
- Pág. 94 Derrida, Jacques, “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Pág. 95 Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, I, 3-5, Buenos Aires, El Ateneo, 1945.
- Pág. 98 *La locura del rey Jorge* (Título original: *The Madness of King George*), 1995, Reino Unido. Dir.: Nycholas Hytenr.
- Pág. 101 Barrán, José Pedro, *Historia de la sensibilidad en Uruguay*, 2 vols., Montevideo, Banda Oriental, 1989-90.
- Pág. 104 Momigliano, Arnaldo, *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*, México, FCE, 1986.
- Pág. 111 Borges, Jorge Luis, “Fragmentos de un evangelio apócrifo”, en *Elogio de las sombras, Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, p. 1011.
- Pág. 111, Gil, David y Núñez, Sandino, *¿Por qué me has abandonado? El psicoanálisis y el fin de la sociedad patriarcal*, Montevideo, Trilce.

- Pág. 111 Núñez, Sandino, "Fotografía", en www.henciclopedia.org.uy
- Pág. 121 García MacGaw, C., "Ortodoxia y herejía en el surgimiento del Cristianismo", 1993, mimeo. Para una visión más elaborada, "La construcción del poder episcopal por Cipriano de Cartago", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, n° 32, UBA, 1999.
- Pág. 122 Castillo, Abelardo, "El viaje que nunca termina", en *Las palabras y los días*, Buenos Aires, Emecé, 1998.
- Pág. 130 Lazarus, Sylvain, *Anthropologie du nom*, París, Seuil, 1996.
- Pág. 136 *Blade Runner*, 1982, Estados Unidos. Dir.: Ridley Scott.
- Pág. 136 *La Femme Nikita* (serie producida por Warner Bros y Fireworks Entertainment), 96 caps., 1997-2001. Creador: Jay Firestone.
- Pág. 140 Foucault, Michel, "Debate con los historiadores", en *El discurso del poder*, México, Folios, 1983.
- Pág. 141 Costa Vidán, Guillermo, "Reflexiones sobre el CUD y el CINAP", *Acontecimiento*, n° 5, Buenos Aires, 1993.
- Pág. 150 Finley, Moses I., *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, Crítica, 1982.
- Pág. 150 Dockés, Pierre, *La liberación medieval*, México, FCE, 1984.
- Pág. 150 Bonnassie, Pierre, "La supervivencia y extinción del régimen esclavista en el Occidente de la Alta Edad Media", en *Del esclavismo al feudalismo en Europa Occidental*, Barcelona, Crítica, 1993.
- Pág. 150 Meillassoux, Claude, *Antropología de la esclavitud. El vientre de hierro*, México, Siglo XXI, 1990.
- Pág. 150 Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. Homo sacer III*, Valencia, Pre-textos, 2000.
- Pág. 150 Wachtel, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la Conquista (1530-1570)*, Madrid, Alianza, 1977.
- Pág. 150 De Certeau, Michel, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.
- Pág. 169 Hobsbawm, Eric, *El siglo XX*, Barcelona, Crítica, 1995.
- Pág. 179 Fukuyama, Francis, *Confianza*, Buenos Aires, Atlántida, 2000.
- Pág. 201 Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Pág. 201 Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, México, FCE, 2002.
- Pág. 219 *Kaos*, 1984, Italia. Dirs.: Paolo y Vittorio Taviani.
- Pág. 233 Marks, John, *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*, Londres, Pluto Press, 1999.
- Pág. 236 Wahl, Jean, *Tratado de metafísica*, México, FCE, 1960.