

en torno a la anarquía
libro segundo

A María Teresa Paladino,
A Daniel Patán Sartori,
A Raúl Cerdeiras.

Índice

Prefacio	7
Nota al libro segundo	11
Apuntes del libro primero 1: Nociones generales	13
Antecedente necesario	13
Existencia vincular	14
Incandescencia y libertad	15
La idea y el lenguaje	17
Poder	19
Apuntes del libro primero 2: Que se vayan todos	21
De Cacerolazos y Saqueos	21
Que se vayan todos: Buenos Aires 2002	25
Que se vayan todos: Buenos Aires 2003	27

LIBRO SEGUNDO.....	33
Que se vayan todos: Buenos Aires 2007	35
Hacia una política anárquica	47
Anarquía como negación del arkhé	53
El arte y el sentido inverso	61
Escuela, escolarización y autoafirmación totalitaria	73
Patriarcado: romper la fragua	93
Bienestar	107
Referencias	115
Apéndice 1:	117
taller vincular	117
taller vincular	119
Apéndice 2:	127
Artículos	127
Mirarnos los ojos: las formas de todos los romances.	129
Izquierdas y derechas: una categorización de los representantes	133
Refracción	137

Prefacio

«Éste abundó en felices curiosidades: le interesaron la teología, la criptografía, la música, la fabricación de colmenas transparentes, el curso de un planeta invisible, la posibilidad de un viaje a la luna, la posibilidad y los principios de un lenguaje mundial.»

Jorge Luis Borges, El idioma analítico de John Wilkins, Otras inquisiciones, pp. 154-155.

A cuatro años y un poco de haber escrito en torno a la anarquía (enta) me enfrento a una segunda edición corrigiendo y aumentando. Es un desafío que decidí afrontar en consideración de lo inacabable de todo este desarrollo y de las importantes limitaciones que padece el trabajo anterior y que el tiempo me hizo notar. No obstante, nunca llegué a odiar ese libro como supuse que habría de hacerlo cuando lo escribí. De hecho, pienso que el libro segundo es en lo fundamental el despliegue de algunas entrelíneas que habitaban aquel texto.

Cuando escribí enta entre 2002 y 2003 no había leído muchas cosas que de a poco voy leyendo y en las que descubro facetas que atestiguan ciertas virtudes y miserias del libro primero. Son lecturas diversas y muy amplias que acompañan un pensamiento siempre inacabado del que voy renegando y disfrutando paso a paso. Lo que vuelco en el libro segundo de este tomo es producto de ese pensamiento, siempre subjetivo y alimentado por el pensamiento de los otros, en el más amplio sentido. Estoy rotundamente convencido de que todo lo que hacemos lo hacemos también en relación con lo que han hecho otros antes. Incluso a veces sin saberlo, solemos detentar en nuestras ideas imágenes particulares de elaboraciones ajenas y anteriores, y es observable que los pensamientos fluyen y se dinamizan en un contexto histórico y social que los enmarca en una dimensión transubjetiva que los atraviesa, los multiplica y los enriquece.

Quizás por eso este texto abunda en citas. Las notas al pie de página funcionan como anotaciones, corroboraciones, ordenamientos, actualizaciones, embellecimientos, aclaraciones, decoraciones o artilugios, funcionan como un enriquecimiento del texto casi paralelo al texto.

No obstante, cuando recurro a citas no busco ni pretendo invocar autoridades. Apelo a una disposición sincera en la lectura de este texto que atienda la importancia de considerar este aspecto. Como en todo desarrollo de ideas lo único que las valoriza es su propia consistencia y su utilidad (principalmente en relación a los efectos que se proponen). Si logro lo que sí pretendo habré de convidar una mirada sobre las cosas que sirva a las discusiones infinitas en torno al bienestar común. No busco consagrar un término ni organizar una doctrina, no me interesa reivindicar ninguna tropa ni defender una posición particular más allá de lo que hace a

ese bienestar. Simplemente dar señales del contexto sirve para no desconocer los aportes de otros autores, lo que sería tan injusto como pretender responsabilizar a los autores por el uso que haga yo de sus producciones. En definitiva, cito lo que encuentro que es útil a mis propósitos sin detenerme demasiado en los «contextos originales».

Escribir un texto como éste implica correr al menos dos riesgos que asumo pero intento conjurar. Uno es producir un texto rígido, casi doctrinal, que se encierre paradójicamente en la afirmación identitaria de una función ideológica que habrá de ser defendida dogmáticamente como una institución. El otro es enredarme en un subjetivismo incapaz y descomprometido, presuntamente abstraído de la responsabilidad social y justificador de todas las miserias. Buena parte de mi esfuerzo está enfocado en evitar estas posiciones, y pienso que quien lea en este texto alguna de aquellas perversiones perderá la posibilidad de interpellarlo, de disfrutarlo o padecerlo, de cuestionarlo, de enriquecerlo o destruirlo, de forma útil y genuina.

La misma aclaración sirve para alertar sobre la indisciplina de quien escribe y de lo que está escrito. No hay aquí ninguna obediencia. Si se intenta leer esta buscando un texto de filosofía, política, sociología, psicología, lingüística o cualquier otra clase de pensamiento disciplinado, se transformará automáticamente lo vital como virtud en lo insuficiente como limitación. Tal vez alguna vez me atreva a estudiar y escribir detenido en algún contexto específico como los que menciono, pero no será ahora ni en este texto. De hecho, sería estúpidamente arrogante hacerlo a sabiendas de que no conozco casi nada de esas disciplinas. Pero el punto crucial en este asunto es que la remisión a la estructuración disciplinaria del pensamiento como requisito para su validación es un aspecto árquico y académico que compone una funcionalidad cognitiva que yo cuestiono firmemente. Invoco entonces, desde mi sujeción como sujeto, la integridad imposible del individuo en la producción del texto y ninguna fragmentación para la clasificación taxonómica.

Por lo demás, considero que el libro segundo aporta una consistencia y un enriquecimiento al asunto general del texto que muestra la importancia de escribirlo y publicarlo. Es imposible saber hacia dónde irá todo este esfuerzo; es imposible saber si lograré, con todo este segundo intento, odiar definitivamente aquello que todavía no detesto. Lo cierto es que busco aportar lo que puedo como antojo, como gusto y como responsabilidad. Un pensamiento no alcanza para transformar ninguna vida, pero no hay ninguna transformación positiva, autónoma y voluntaria que pueda sostenerse o practicarse sin pensar. Claro que pensar no equivale a racionalizar y explicar con Ciencia estricta. Se trata de pender y pesar, de ponderar ideas como imágenes mentales para establecer convencimientos, aunque sean fugaces, estables o escurridizos, capaces de hermanar y promover voluntad y decisión. Pensar es una acción, un tratamiento a partir de intuiciones o procedimientos, de técnicas o de afecciones, de erotismos, pasiones, padecimientos o pulsiones: pensar es algo que en realidad nunca dejamos de hacer.

Ese pensar no es un pensar filosófico ni racionalista. Se trata de un pensar seguido de acción, de un compromiso de la voluntad, de un requisito para la decisión. Es un pensar que no busca el saber sino un hacer adecuado. Es en este aspecto que un libro en el que se despliega una propuesta ideológica puede ser útil: sirve como promoción de un enfoque particular en tanto aporte; sirve como invitación y no como esclarecimiento.

No hay un interlocutor específico para esto que escribo. Como una botella al mar, esto es para quien lo recoja de la playa. La forma en la que escribo tal vez acabe por servirse de corrientes y mareas para llegar a algunas playas y a otras no, pero eso no es una voluntad: es la única forma que tengo. Esto viene a cuento de las críticas que recibí por textos anteriores. Sé que hay quienes encuentran en ellos un hermetismo excluyente mientras otros hallan una prosa amena, y otros a su vez una sencillez casi primitiva como reflejo de un pensamiento limitado. En lo que a mí respecta, encuentro simplemente lo único que hay o, dicho de otro modo, aquí

está, luego de buscar y mientras voy buscando, lo único que encuentro. No hay conciencia de ninguna mezquindad ni presunción en mi escribir sin oficio. Intento dar cuenta en forma fiel de aquello que siento y pienso, y en ocasiones la fidelidad no se amiga con la sencillez ni con la complejidad; simplemente se destila con la forma de la idea.

Tanto el libro primero como el libro segundo tienen fragmentos que son definitivamente coyunturales, en la medida en que hacen referencia a lo que estaba pasando en Buenos Aires mientras iba escribiendo. Estos fragmentos muy probablemente serán viejos cuando sean leídos, porque toda edición lleva más tiempo que el que opera envejeciendo las coyunturas. No obstante, decido incluirlos en virtud de un análisis que puede aportar rasgos de contextualización que acaben por formalizar mejor los alcances de lo planteado en el texto. Mi experiencia al respecto, a cuatro años de haber escrito el libro primero, me indica que, si se las piensa detenidamente, las coyunturas duran mucho más que lo que duran.

Queda un sólo punto para tratar en este prefacio y es lo concerniente a la estructura del texto y a la relación entre sus partes. La presente edición se compone de dos partes que son dos apuntes del libro primero y el libro segundo. Los apuntes del libro primero recopilan los aspectos más relevantes de aquél trabajo en relación a la lectura del libro segundo. Esta recopilación incluye algunas correcciones menores y notas de actualización. No obstante, es imprescindible considerar, sobre todo en el apunte 2, *Que se vayan todos*, que el cuerpo del texto fue escrito en 2003 y que las pocas notas de actualización se leen en notas al pie. El texto entero del libro primero está publicado en internet de forma gratuita¹, y pienso que merece ser leído a pesar de ciertas contradicciones y diferencias que pueden notarse en relación al libro segundo, y en virtud de muchas proposiciones que no están incluidas en esta edición por no ser estrictamente necesarias para el desarrollo del libro segundo. Incluir el cuerpo completo del libro primero en esta edición hubiera implicado un esfuerzo innecesario a nivel editorial que hubiera condicionado el precio de tapa, a la vez que hubiera aumentado, también innecesariamente, el esfuerzo del lector. En todo caso, considero que es útil observar el proceso que enlaza este momento con aquél. Y es que intento convidar mi pensamiento y no preservarlo de las inconsistencias y precariedades propias de la vitalidad y el movimiento.

El libro segundo contiene el desarrollo en que consiste el aumento de lo que fuera originalmente una segunda edición y acabó siendo un segundo libro. Como dije antes este aumento se desprende del libro primero como un despliegue que no supe hacer en su momento y que merecía la metabolización y la experiencia de estos años que pasaron, así como el trabajo de estudio y de investigación que me ocupó, de forma absoluta y excluyente, en los meses que van desde agosto de 2006 a marzo de 2007. Espero que lo expuesto en él baste para agotar, en esta segunda aproximación, los alcances de esta, y me deje suelto por fin para seguir por otro lado.

Por último dos apéndices cierran el libro. El primero expone la proposición formal del taller vincular como invitación para desarrollar espacios de formación cultural libertaria que sirvan, a su vez y a mediano plazo, como salida de emergencia de la escuela. El segundo recopila algunos artículos escritos entre agosto de 2006 y abril de 2007, durante el proceso de acumulación para el desarrollo de este trabajo.

¹ También pueden conseguirse ediciones en papel en Madrid y Santiago de Chile que fueron hechas de forma autónoma por gente que hace tiempo se interesó en el texto.

Nota al libro segundo

En el libro primero, en la nota a la edición permanente, puede leerse una proposición cuyo resultado nunca llegó a constarme. La intención de eso que llamé edición permanente fue la de promover una circulación del material de mano en mano de forma que el interés de los lectores sobre el texto fuera el motor de su difusión mediante copias autogestionadas. Esa clase de circulación, por lo que yo sé, nunca se produjo. Por el contrario, la divulgación del texto a través de internet me dio gratas sorpresas y fue el único canal por el que advertí algunas devoluciones por fuera de mi círculo personal, como las ediciones autogestionadas en Santiago de Chile y en Madrid. Esta experiencia me lleva a intentar una práctica más tradicional esta vez, que consiste en la edición comercial del libro impreso acompañada de la publicación gratuita en internet. Veremos cómo resulta.

Para mí es importante señalar que esta segunda aproximación sobre mi reflexión en torno a la anarquía fue posible gracias al estímulo y al esfuerzo de varios. No es cuestión de responsabilizar a nadie. De hecho, más de uno estará probablemente en desacuerdo, total o parcial, con el contenido del texto y con mi forma de pensar, pero todos han aportado desde su lugar y honestamente como quien ayuda al caminante en su camino. Simplemente entonces me permito usar los párrafos siguientes para señalar algunos casos que fueron particularmente importantes para mí. Sirva esto como reconocimiento y agradecimiento, y como seña también de que no hay texto sin contexto.

Primeramente quiero decir que la compañía siempre estimulante, lúcida y potente de Alejandra Pinto fue determinante en mi perseverancia (habrá que ver luego si eso es bueno o es malo). Debo a ella la más íntegra potencia del intercambio y de la reflexión conjunta, la apertura de Santiago de Chile, y un apoyo que me dio el estímulo indispensable para mantener cierta claridad en un recorrido bastante desprolijo y accidentado.

En ese oscuro tránsito conté también con la ayuda de Carolina Heilpern cuya disposición humana y profesional fue también indispensable, y a quien debo lo que un rengón en rehabilitación debe a su bastón cuando renguea, y una aproximación al psicoanálisis que fue para mí muy reveladora.

Adrián Kosmaczewski me ayudó a conocer algo de Europa y me acompañó hasta donde pudo en los comienzos de este viaje. Me convidó la informática con toda la potencia de sus herramientas y con la ferocidad particular de la mirada sobre el mundo que la caracteriza. Me rescató también del pozo ciego, abriendo la puerta de un regreso que necesitaba en cuerpo y alma. Así es que una vitalidad indecible me empuja a reivindicar esos esfuerzos y esos gestos que saludo intensamente y agradezco con toda la grandilocuencia que lo enoja y nos caracteriza.

En la Sociedad de Resistencia de Oficios Varios de Buenos Aires, conocí a Agustín Calvo, a quien debo mucho en relación a los primeros intentos de edición en papel, y de quien aprendo permanentemente, en las distintas charlas ocasionales, acerca de las organizaciones obreras en lo histórico y en lo actual. Con él comparto, junto a otros compañeros de la FORA y de la FLA, conversaciones muy enriquecedoras en relación al anarquismo. Saludo entonces, con agradecimiento y con afecto, sus aportes para mi crecimiento y para la edición de este libro.

Casi por azar conocí a Raúl Cerdeiras, quien abrió ante mí otra puerta, la de una corriente del pensamiento filosófico y del pensamiento político que yo desconocía y que intento ir conociendo abrumado por la vastedad. Esa puerta es casi un aleph, una puerta que abre un universo que a veces parece infinito. La experiencia de haberme cruzado con Cerdeiras fue para mí reveladora y muy estimulante, y ha dado hasta ahora lugar para compartir las diferencias y las coincidencias de una manera muy productiva y generosa. Agradezco a él la consistencia y la potencia de su pensamiento, la honestidad de las diferencias y la generosidad de su apertura.

El otro Adrián, el como yo Mancuso, no merece agradecimiento que no sea estrictamente personal, porque ha sido compañero de ruta y copartípe en todo esto. Pagó con su esfuerzo los gastos de este emprendimiento que no fue nada barato. Este libro merece entonces la autoría compartida entre él y yo porque no hubiera sido posible sin el esfuerzo y la dedicación de ambos, y sin la convicción común de que era importante hacerlo, convicción que siempre estuvo protegida por su audacia más que por la mía. Propongo que esto no obligue la suposición de una aceptación completa de su parte de palabra por palabra. Y es que las palabras son la única autoría mía, y un libro como este es mucho más que eso. A él debo la vida y media, pero en este caso no agradezco ni celebro, sino que denuncio la falsedad de suponer que haya un solo autor en todo esto.

Last but not least, siento la necesidad de agradecer a mucha gente que aportó lo suyo para que esto marche. Personas como Cecilia Aldini y Dolores Pruneda Paz, como Mariana Castro, Carlos Durañona, muy especialmente Páola Damnotti, Juan Carlos (Ed. Anarres), Germán «Capocho» Caporales, Nicolás Ardisana, Juliana Ballesteros, Mariano Algava, Roberto Ben, Leonor Espinoza, Marcelo Mazzuca y Pablo Knoblauch. También agradecer el apoyo, principalmente afectivo, de Marina Lebu, y a la gente de la Editorial Reconstruir por haber considerado este trabajo. También a integrantes de emprendimientos tales como el CCT Los Troncos, el comedor de Barrancas de Belgrano y el Colectivo La Oruga. Particularmente a los compañeros de la Sociedad de Resistencia de Oficios Varios de Buenos Aires y Mendoza, asociados a la FORA, quienes aportaron ideas valiosas y material para que lea, y cuyo trabajo cotidiano es importantísimo. También a la Federación Libertaria Argentina (FLA), a Pablo Solana, del Frente Popular Darío Santillán, y a los miembros del MTD Solano, entre ellos Valdemar y Neka Jara.

hernún, buenos aires, junio 2007.

entornoalaanarquia@yahoo.es
www.entornoalaanarquia.com.ar

Apuntes del libro primero 1:

Nociones generales

Antecedente necesario

El huevo y la gallina son lugar común para expresar aquellos círculos sin fin en los que nos enredamos tantas veces preguntándonos qué es lo que vino antes, es decir, qué es antecedente y qué es consecuente. Mi actitud ante la disyuntiva de la gallina y el huevo nunca fue más que irreverente desprecio o placer gastronómico, hasta que una conversación que tuve alguna vez me dejó pensando. Era posible resolver el dilema, que era en realidad una mala forma de expresar una sensación. La gallina para ser gallina, tuvo que haber nacido de un huevo. Y ese huevo pudo haber sido puesto por un tiranosaurius rex, si hiciera falta, pero con la mala suerte de que le salió gallina. Claro que no quisiera estar en su lugar, pobre tiranosaurius, ante tremenda sorpresa. Lo cierto es que detrás del presunto dilema se esconde una confusión que es importante esclarecer. No es lo mismo preguntarse por el origen de algo que preguntarse por su antecedente necesario. El origen del huevo acaso sea un misterio eterno. No ha quedado indicio de aquel desafortunado ovíparo que encontró una extraña cosa en su prole que luego la humanidad denominará gallina. Yo no creo que haya manera de responder completamente aquellas preguntas del origen porque las creo falaces, ya que apelan a una noción del tiempo lineal, consecuente, con fin y principio, es decir, con cualidades árcicas que yo no le endilgaría. Así como nos hemos acostumbrado a perseguir la mínima parte de la materia buscando descubrir en ella los secretos de su esencia, nos hemos acostumbrado a perseguir el instante primigenio para encontrar en él el origen de las cosas, que es al tiempo lo que el átomo a la materia. Son dos aspectos fácilmente observables de un mismo paradigma. En esa perspectiva la existencia reposa en una esencialidad fundamentalmente contradictoria con la idea del vínculo existencial.

Por eso insisto en que las preguntas genéticas deberían encuadrarse en el orden de los antecedentes necesarios, es decir, de aquellas instancias o experiencias que están incluidas en un fenómeno, que forman parte de él, sin esperar mayores precisiones al respecto. Tales precisiones podrán venir luego como han ido apareciendo, a modo de descubrimientos, tantos aspectos de una realidad masivamente consensuada que hoy consideramos precisiones. Pero no podemos apelar a la Certeza. Difícilmente modifique mi dieta conocer el nombre del tiranosaurio ignoto. Igualmente difícil es, creo yo, que la respuesta, por demás inalcanzable, respecto del origen de las cosas modifique mi relación con ellas. Sí, en cambio, lo hará saber cuál fue el antecedente necesario para su existencia como señal de un vínculo histórico, como rudimento para la descripción de un entorno que hace a su existencia expresada también en el tiempo, es decir, como transcurso, como proceso o desarrollo².

Existencia vincular

El pensamiento tradicional de la Europa occidental se fue desarrollando en torno a la idea de la esencia que es la matriz de la idea de átomo. La búsqueda del ser indivisible e inmutable, junto con la idea de Razón y de Conocimiento como fuentes exclusivas del saber, nos ha llevado por un derrotero que, pasando por la Ciencia, nos trajo hasta una visión mecanicista del mundo que nos privó de la consideración de la dinámica y del cambio, de la interrelación y del vínculo, y nos contaminó con la idea elemental, es decir, con la idea de que dentro de la cosa se oculta su esencia, y que su constitución no es otra que la colocación funcional de partes pequeñas, divisibles a su vez como mamuschkas hasta el límite último de lo que no tiene división: el átomo³.

La expansión de este pensamiento es el reflejo de un pensamiento expansivo. Es un pensamiento tendiente a la infinita expansión de lo que es considerado bueno, guiado por la idea de que si algo es bueno, más de lo mismo es mejor. Detrás de esta fatal condición se oculta la esencia como idea sustrato. Si consideramos que la cosa es porque la cosa tiene⁴, es decir, porque en la *cosa* está su esencia de *cosa*, concentramos nuestra observación en aquello que la caracterice como tal desde adentro y por sí mismo, y dejamos de considerar (o no llegamos nunca a hacerlo) que lo que caracteriza a la *cosa* no es sino su situación, es decir, la red de interrelaciones que la vinculen con lo que no es *cosa*, que la contrasten con aquello que no es lo que ella es. La *cosa*, pues, es la tal vez infinita red vincular que la señala como fenómeno y la coloca en un lugar entre pasado y futuro, más aquí o más allá, más así o más de otra manera. Es esa red vincular la que la identifica, es decir, la que la señala como idéntica a sí misma y distinta a cualquier otra cosa, y la distingue aún de cualquier otra vez de ella misma, de cualquier otro modo de ella. En definitiva, decir que la identifica equivale a decir que la sitúa, que es esa ubicación respecto a lo circundante lo que la caracteriza.

Llamo existencia vincular a esta forma de interpretar la existencia, es decir, a la idea que niega a la esencia en virtud del vínculo, de la referencia, de la interacción. Ya no se trata de un ente individual que existe independientemente del entorno, de un ente cuyas características responden a la esencia constitutiva que lo identifica. Se trata de una circunstancia existencial en la que las distintas formas de lo múltiple interactúan entre sí ofreciendo la red de referencias que harán de cada ente una forma perceptible de la verdad. Luego, tengamos por verdad ya no un absoluto universal, sino una parcialidad relativa al hecho, a lo manifiesto, más allá de la capacidad de entendimiento que podamos tener los humanos respecto de ella. El

² Apelo recurrentemente a la etimología cuando pienso a las palabras. La etimología es una interpretación histórica de la palabra que observa y analiza su desarrollo a lo largo del tiempo. Lo que busco en esa proyección es una serie de antecedentes necesarios como recurso interpretativo, pero jamás me atrevería a decir que la significación de las palabras puede establecerse con Certeza a raíz de su pasado. Los antecedentes nos permiten contextualizar e interpretar. El resto va por nuestra cuenta.

³ *A-tomo* del griego, *in-dividuo* del latín: lo que no tiene división.

⁴ Una de las acepciones de la palabra Propiedad la vincula a las características de una cosa, de manera que las propiedades de la cosa determinan sus características. Esto refuerza la idea generalizada de que la cosa es recipiente de una esencia que le otorga identidad.

fenómeno es verdad, y habrá de ser vivido como instancia existencial por cada sujeto y cada sociedad.

Conocer el universo nos sacaría fuera de él, nos prohibiría la transformación en él sucedida con el simple e inmediato acto cognitivo. Y en todo caso, hasta ahora, eso no parece suceder. Por el contrario, el mero acto es alteración, es movimiento y por lo tanto es generación de una nueva instancia. El dinamismo propio de la interacción vincular hace de nuestra existencia un tránsito sin meta y nos propone como regalo la experiencia permanente.

Desprenderse de la idea del absoluto esencial, de la verdad como absolutismo, escondida detrás de la forma aparente, refugiada en la individualidad del átomo en su carácter de elemento indivisible, resulta extremadamente arduo si se considera el peso que la historia del pensamiento ejerce sobre la conciencia humana. Peso que no es otra cosa que su antecedente directo: la conciencia es producto del devenir histórico tanto como la experiencia es la fundición de la idea. Y así como la idea condiciona la experiencia futura, la conciencia social, quiero decir, la forma y grado de la conciencia de una sociedad en un momento histórico dado, condiciona su memoria porque afecta su interpretación. Los ojos de una sociedad miran con un cristal forjado en la conciencia⁵.

El pensamiento racional afecta en Occidente tal vez más que en otras partes la conciencia en modo. Tendemos a entender conciencia como lucidez provista por el uso de la razón en su expresión más pura: la lógica aristotélica. El rudimento, la herramienta, la técnica como fin en sí mismo, o cuando menos como garantía; no deja de ser una burocracia del alma. La experiencia se encuentra encorsetada de antemano por la Razón que la vigila: hemos querido reemplazar la experiencia por el experimento. Pero, tal vez así, hemos alcanzado un punto de exageración que nos permite observar que la experiencia no es susceptible al control. De hecho, el desarrollo de un experimento es en sí mismo una experiencia que habrá de matizarse con todo lo que penetre en la conciencia como instancia, es decir, como aquello que hace a la lucidez sin que lo veamos pasar. Y es que, justamente, ha fracasado el experimento en ese macabro reemplazo pretendido. Ha fracasado porque primó la existencia vincular, porque si bien hemos logrado controlar mayormente los resultados del experimento controlando todos sus elementos constitutivos, ese control constituye en sí mismo la experiencia. De esta manera, en la imposición del experimento se aprende tal vez más de imposición que de aquello que se pretendía inculcar con el experimento. Esto es algo que la Escuela ahora conoce muy bien. Sólo se aprende por la experiencia, de modo que la experiencia del aprendizaje es a la vez su contenido. La indeterminable red de relaciones vinculares en la instancia de aprendizaje hacen de la genuina enseñanza tan sólo un ofrecimiento, una propuesta para la experiencia común, y no una imposición de planes y propósitos que intenten reemplazarla por un experimento teledirigido.

Incandescencia y libertad

En el plano social, ya sea en lo más cotidiano y banal o en la mágica singularidad de la excepción, los encuentros entre comunes se me han ofrecido como la más plena expresión de las capacidades humanas. Desde el fuego de Heráclito como expresión del cambio permanente hasta aquí, podemos considerar la incandescencia sostenida entre dos brasas como la más pura expresión de la interrelación y del vínculo.

La libertad no puede entenderse como un individualismo tal que eliminara las limitantes externas eliminando el vínculo social. La expresión que reza «tu libertad termina donde empieza la libertad de los demás», esconde la idea perversa de que la libertad de cada cual es tropiezo para un otro en ejercicio de la suya propia. Esta idea de la libertad responde a una de entre dos lecturas: 1- la libertad es el conjunto de derechos concedidos al individuo o a un

⁵ Quizás sirva aportar la consideración de que evaluar la conciencia en términos de grados o niveles puede implicar dos horizontes: 1- los grados de conciencia expresan el ascenso del ser humano hacia la adquisición sublime de su humanidad, y 2- el grado en que la conciencia, en su condición ligada a la voluntad y a la decisión, afectan el comportamiento. Propongo leer en este texto cualquier referencia al grado de conciencia con atención al segundo horizonte.

grupo de individuos por el Poder a través de la Ley, 2- la libertad es el desenvolvimiento pleno de las capacidades individuales de cada cual, incluyendo la capacidad de someter.

En el primer caso, habrá que discutir ampliamente las implicancias de la Ley y su función como herramienta de control de la población, quitándola del discurso legitimante de la producción de consenso y acuerdo colectivo, idea fundante del pacto social y de las diversas composiciones ideológicas promotoras del Estado como instrumento público para el bienestar común. De todas formas, aún dejando por un momento este punto de lado, al señalar la libertad como una concesión externa en la que el individuo participa en tanto participe (como súbdito o como soberano) de la Ley y solamente en función de ella, reduce la idea a una mera circunstancia coyuntural, en la que todo depende de la situación en la que se esté respecto del Poder, y la asocia entonces directamente con él.

El segundo caso incurre en el fundamental error de creer ciegamente en el Individuo como átomo constitutivo del ser social. La atomización como paradigma, propia de la matriz mecanicista del pensamiento occidental, lleva a (y viene de) la suposición de que la realidad es un conjunto de unidades esenciales, indivisibles, cuyas características sumadas entre sí conformarán las características del ser que las contenga como partes. El todo como suma de las partes. La existencia esencial.

Desde la perspectiva de la existencia vincular, el sujeto⁶ no tiene capacidades intrínsecas, sino potencias resultantes de la interrelación. El sujeto sin referente social no existe de la misma forma que no existe sociedad sin sujetos: son expresiones de la imposibilidad de guardar un recipiente dentro de sí mismo. Luego, lo que caracteriza a la sociedad es el lenguaje. El lenguaje hace a la sociedad y hace al individuo porque es la relación vincular de lo humano con lo humano. Todo intento de incluir dentro de un "ser social" a un "ser individual" o todo viceversa es agua entre los dedos. Si algo nos exige la consideración de la existencia vincular es la aceptación de nuestras limitaciones cognitivas. Esto no invalida el desafío permanente, ni mucho menos, sino que ofrece la consideración de la circunstancia en la que estamos involucrados y expone así nuestro saber como condición.

La idea del expansionismo asociado a la libertad va de la mano de la idea del sometimiento como expresión de la potencia, lo que equivale a considerar a la potencia como sinónimo del Poder, y entonces al Poder como fundamento de la libertad. En este punto, la confusión entre poder y Poder arrastra la expansión como ideal de libertad, de manera que todo aquello que detenga una expansión indefinida, absoluta y eterna, atentará contra la libertad misma. Por eso mi libertad deberá detenerse cuando se encuentre con la tuya; deberá hacerlo porque tiende a expandirse tan indefinidamente que acabaría destruyéndolo todo. La libertad, aquí, necesita contención, límite, tope que prevea todo tipo de excesos. Pero, ¿de qué manera puede imaginarse una libertad limitada, circunscripta a alguna clase de corral de lo adecuado, obediente a cualquier clase de límite o frontera que señale desde la imposición la diferencia entre un yo libérrimo y un nosotros de correccional?

Siguiendo la idea de la existencia vincular, la auténtica libertad humana es expresión de los humanos en el despliegue y desarrollo de nuestras capacidades, de nuestras potencias hasta el límite⁷, y ese límite estará dado por la absoluta libertad de todos los demás, de esos otros que ya no son peligro y competencia, sino fundamento verdadero y soporte de una libertad que sólo siendo común es propia. La existencia vincular alerta sobre la expansión ilimitada como forma del suicidio. La libertad asesinada de un otro sometido, en mayor o menor medida, es la misma libertad que supuestamente está siendo reivindicada con la expansión. Y es que la libertad no pertenece tanto al individuo como a la circunstancia, pues es condición del vínculo y no de la esencia. La libertad del otro es también la mía porque yo soy también otro del otro, existo junto y a partir de él y viceversa.

⁶ El sujeto aparece aquí en reemplazo de la idea de individuo habida cuenta de que en lo social, aquello que tradicionalmente llamamos individuo, solamente puede ser pensado como sujeto en la medida en que no hay sociedad sin lenguaje, y el sujeto puede ser pensado como el individuo atravesado por el lenguaje.

⁷ Conviene considerar el límite en analogía matemática.

La idea y el lenguaje

Leamos la fábula: cuando el hombre más fuerte mató al mejor cazador, lo mató para robarle la presa⁸. Pronto entendió que mejor era someterlo que matarlo, que podía hacer valer su fuerza en forma de miedo, de miedo a la represalia. Cuando conoció el lujo, sometió más. Pronto los sometidos fueron más que el sometedor y por lo tanto potencialmente más fuertes: era necesaria la convicción del sometido de que no podría nunca dejar de serlo para garantizar la sumisión, sin la cual la rebelión daría por terminado el asunto. Más de un asunto habrá terminado así, pero en esta narración, sirve seguir suponiendo.

Así como la multiplicidad de sometidos llevó a la mentira como instrumento de sometimiento, la multiplicidad de sometedores impuso la condición de que esa mentira fuera creída por el mentiroso, de manera que ya no se tratase de una mentira, sino de una realidad. Detrás de la mentira, existe la intención del engaño; toda realidad expresa una perspectiva más o menos genuina de la verdad. En todo caso, para que tres personas coincidan en una mentira hace falta un complot, para que trescientas personas lo hagan, hace falta una Escuela.

Esta operación es una operación ideológica, es decir, opera a partir de la idea como condición mental y sobre la organización y condicionamiento de las ideas producidas en un marco específico y específicamente controlado. La conformación doctrinaria de las ideologías conforma una Ideología capaz de disciplinar al sometido.

De la misma forma que Poder y potencia han sido tomados por sinónimos alguna vez por haberse confundido en un origen común, idea y concepto nacen de la potencia significadora del lenguaje. En el vademécum ese que llamamos Diccionario, descendiente de la fascinación enciclopédica, encontramos un enmarañado intento de resolver un problema sin resolución posible. A diferencia de lo que ocurre con las ideas, las palabras expresan conceptos en la medida en que el idioma sólo pueda dar definiciones.

Un concepto existe allí donde un lenguaje es capaz de definir. Sin definición no hay concepto. De hecho, ciertos conceptos tienen definiciones arbitrarias en tanto responden a una convención sobre la cual habrá de construirse la Doctrina capaz de definir los conceptos subsiguientes para darles un ordenamiento más o menos lógico. Las ideas, en cambio, existen allí donde el lenguaje refiere, señala, induce a la reproducción de una experiencia instalada orgánicamente como idea. La certeza ligada al concepto, su fidelidad inalterable, no tiene lugar en la idea. La idea no puede dar certeza fundamentalmente porque no nace para ella. El concepto, en cambio, sí. El concepto busca en la abstracción del intelecto la fiel reproducción de un método que obligue a la realidad a ser certera, que la disminuya a una función del pensamiento previsible, anticipable.

La idea nace de la experiencia como imagen mental de la misma, no sólo intelectual. El intelecto es tan sólo una escansión de la mente; la mente es otra cosa. La mente expresa cierta capacidad de autoorganización que nos permite desarrollarnos orgánicamente. La imagen construida en occidente según la cual todo lo que pasa en el cuerpo responde al gobierno del cerebro, y es ponderable científicamente, es tan falaz como la pretendida naturalidad del Poder, y responde a una interpretación mítica del universo. Todo el organismo sabe lo que debe hacer para vivir. Lo sabe aún sin conocerlo, es propio de la mente. No es necesario continuar con la sinonimia de palabras tales como saber y conocer, mente e intelecto, o erudición y sabiduría, a menos que se pretenda alimentar la confusión que permita controlar el pensamiento general y hacerlo invasor de la conciencia. La mente expresa esa autonomía, esa capacidad de autorregulación.

⁸ Este desarrollo lo tomé de Pablo Giussani, *Montoneros la soberbia armada* (1). El autor se encarga de aclarar que se refiere al desarrollo de «momentos lógicos» y no de «momentos históricos», lo cual me parece una consideración interesante. De todas maneras, no me parece muy lejano a lo que tal vez haya sucedido en aquella prehistoria de suposiciones.

Dicen que el Verbo Divino es la imagen del control que se ejerce sobre todas las cosas a través del nombre. Nombrar ayuda a controlar porque implica una identificación de aquello que es nombrado; es el anonimato la forma primera de la impunidad. Quien puede nombrarse a sí mismo ejerce sobre sí una capacidad de autodesignación que lo desliga del nombre dado por otro, escondiéndose así de su control. Algo es nada si no tiene nombre. Por eso bautizar es dar nombre al niño: desde ese momento Dios controlará su alma. Bautizar es ofrecer al niño para que Dios le dé su Gracia.

Nombrar es mencionar al tiempo que es denominar, es decir, dar nombre. El nombre encierra en sí la imagen de aquello que se invocará cuando se lo mencione. El "hágase la luz" nos habla no tanto de la mención como sí de la denominación, de la imposición al universo de una manifestación a través del nombre, de una entidad que nace por antojo de quien sabe que es dueño del Poder, el "todopoderoso", de quien habremos de cuidarnos muy bien de no denominar pues no es atribución de nada ni de nadie ejercer sobre Él ninguna clase de Poder. Él no tiene nombre; todos nosotros sí. Y el "hágase la luz" es también indicación de idea, pues el nombre es posterior a la Idea Divina. Él sabía lo que quería en mundo, lo sabía y por eso lo nombró. La idea de la luz ha sido previa a la mención, y luego ésta, anterior a su existencia, de manera que la idea fue condición de una futura realidad y el nombre vehículo hacia ella.

La Idea Divina es idea sin antecedente. Dios no necesitó la experiencia propia que funde la idea. Desde este punto de vista la divinidad es una respuesta perfecta para la imposición Ideológica. Todo puede preguntarse hasta ahí. Dios es el límite de toda interrogación y reemplazo de la experiencia subjetiva. No queda muy claro si asumimos lo dado como una creación y por eso apelamos a una Voluntad, o si asumimos lo dado como una Creación porque apelamos a una voluntad. En todo caso la divinidad es un mito que da por natural una vasija cognitiva que amolda todo contenido en una construcción ideológica fundamental de la que no logramos escapar. Ya sea por Voluntad Divina o por Ley Natural, lo dado se nos muestra regular y asequible desde la fe o el intelecto. Nos acostumbramos a la idea de que detrás de lo manifiesto existe una Ley o una Voluntad, absolutas ambas, que arrastrarán luego una noción de causa y efecto que signará nuestra conciencia. Esa otredad que hace a lo manifiesto nos trajo hasta la idea de que lo que vemos no es lo que es, sino que responde siempre a algo subyacente que contiene la Certeza. Desde esta perspectiva, si conocemos la Ley Natural o la Voluntad Divina conocemos el funcionamiento de las cosas y con él nuestra acción puede fundarse en la Certeza.

No alcanza el verbo para que la realidad se verifique, se haga verdad, sino que es inevitable la idea para que eso suceda. No porque la idea sea condición inherente de un mundo hijo del Padre, que ha de ser llamado Dios o Idea o Natura o Ley⁹, sino porque la acción de los hombres sobre su propia instancia es reflejo ideológico de la propia experiencia, y así condición de la futura circunstancia. A medida que la evolución nos lleva hacia una abstracción mayor, la idea comienza a ser terreno material para los humanos.

La mente expresa entonces aquella autonomía, es decir, esa capacidad de autoorganización, que no requiere de dioses ni gobiernos. Pero sólo en la medida en que la mente no sea confundida con el intelecto. Y es que hay aspectos físicos y fisiológicos de la mente, aspectos psíquicos, aspectos anímicos, aspectos intelectuales. No sirve ya desmenuzar analíticamente los aspectos de la mente pues no se trata de una disección: intento desprender la idea del concepto.

En la idea no puede haber error porque en la idea no hay norma. Tal vez la historia personal de cada quien, que será a su vez la historia social de un conjunto expresada en una manera puntual, empujará desde la experiencia hacia una u otra idea respecto de un asunto que a esa altura seguramente tenga un concepto asociado. Las experiencias futuras lo acercarán o alejarán de tales ideas según sean interpretadas por quien las viva. La idea como imagen

⁹ Cuanto mayor es la multiplicidad de nombres, menos nombre es cada cual. No dar importancia al nombre que se elija para mencionar a Dios es en definitiva no nombrarlo nunca por no contradecirlo, para que no se enoje. Como se dice en la "*new age*", «lo que importa no es el nombre», sino aceptar irreflexivamente las atribuciones que tiene Dios y obedecerlas sin chistar.

mental fluctúa, cambia sin depender de la convención ni del axioma. Por eso la idea no es segura, por eso son vagas las ideas y fieles los conceptos: porque la Certeza no puede tolerar de las ideas su subjetividad.

Ante las necesidades de control en un mundo cada vez más condicionado por las abstracciones, el Poder depende de la idea y del concepto. Depende al punto que confunde ambas palabras, las sinonimiza, para poder dar a la idea la gobernabilidad del concepto, su objetividad, y para poder darle al concepto la potencia de la idea. Y entonces apelará a la Ciencia y a la Escuela, como antes apelaba (y a veces también todavía) a la Religión y a la Liturgia. El absolutismo de la Fe es reemplazado por el absolutismo de la Verdad. La heteronomía del Verbo Divino es reemplazada por la del Diccionario Oficial de La Lengua. Ante la agonía divina, la reencarnación en la Ciencia.

Pero lo que opera sobre las acciones de lo humano, lo que dispara su accionar, son las ideas, y no los conceptos. Las ideas están directamente vinculadas a la experiencia, van desde y hacia la experiencia. El concepto, en cambio, es independiente de la experiencia porque la ha reemplazado por el experimento. Por eso la idea no puede morir, pero debe a la vez ser confundible con el concepto para garantizarle cierto mínimo éxito a las funciones del Poder. Para ello, sin poder matar a las ideas, han intentado matar a las ideologías confundiéndolas, nuevamente, con las doctrinas¹⁰.

Las doctrinas cargan con la garantía debida a la Certeza. Son dependientes del método para asegurarse un correcto tratamiento organizativo de conceptos en un universo encerrado por axiomas. La exactitud lógica tiene un correlato directo en la doctrina siendo que, partiendo de axiomas dados como tales por ciertos de antemano, y utilizando correctamente los métodos propios de la doctrina, el resultado del tratamiento será de seguro doctrinariamente correcto. Para la determinación de la obediencia se apelará como axioma a la Fe o a la Razón, a la Revelación o al Experimento, habitualmente a la "*Naturaleza*".

Las ideologías, en cambio, operan sobre las ideas con mayor o menor éxito organizativo, con mayor o menor intención de organizar, y se manifiestan como expresión de la absoluta subjetividad. No habrá dos ideologías exactamente iguales, pero sí las habrá más o menos similares, o más o menos contrapuestas. La muerte de las ideologías ha sido resultado del avance tecnológico de la doctrina por sobre ellas. No acepto la idea de que dicha muerte sea producto del vaciamiento de contenido del pensamiento humano, sino que se le ha dado forma y contenido de laboratorio, reemplazando la experiencia por el experimento, valiéndose de la Escuela, aplicando la política de correccional a las ideas tachadas de incorrectas en la medida en que se apartaran del rigor de los conceptos.

Poder

El verbo indica acción; el sujeto de la acción es sustantivo. Detrás del Poder, la confusión entre uno y otro nos oculta una trampa siniestra ¿Por qué confundir acción y sujeto?

El Poder, sujeto de acción, siempre ha sido personificado por quien haya tenido oportunamente la fuerza diferencial para conseguirlo. La fuerza del cuerpo y del arma, de la palabra y del Derecho, son expresiones históricas de la capacidad de acceder al Poder. Poder someter, poder controlar, poder reprimir, poder gobernar: poder acceder al Poder. La memoria de la humanidad está impregnada de sometimiento y explotación. La potencia, la capacidad de acción, históricamente confundida con la libertad, se ha mostrado desde siempre como ejercicio del Poder. La fuerza se advierte en la competición, en la superación de un otro como

¹⁰ La diferencia decidible entre anarquía y anarquismo gira en torno al sufijo, al *ismo* que semánticamente expresa la conformación de una doctrina. El anarquismo, desde este punto de vista, nombra un movimiento social que, acorde a las formas propias del pensamiento moderno del siglo XIX, no podía pensarse sino como cuerpo social capaz de soportar una doctrina más o menos rígida, conceptualizante de la libertad y la igualdad social, pero doctrina al fin. Opino que es necesario repensar (como de hecho tantas veces ocurre) las funciones identitarias del anarquismo como nombre de un movimiento, en defensa de la evolución social y política de sus ideas fundamentales, como, por ejemplo, la idea de libertad.

adversario, la vencida, el triunfo y la derrota. El mejor, el más fuerte, es mejor porque puede más, y porque puede someter con su fuerza a quienes se hallen respecto a él como débiles víctimas que pueden optar: obedecen o mueren, obedecen o huyen, obedecen o matan, pero no pueden matar.

Pueden confundirse poder y Poder, pero no dejaría de tratarse de una confusión: la potencia no es sujeto de acción. El Poder es relación entre sujetos, relación biunívoca que suele disfrazarse de función unidireccional, mitificando la instancia de sometimiento con los arquetipos de la víctima y el victimario. Es necesario poder para ejercer Poder, es necesario tener capacidad de someter. Pero es necesario no ser libre. Necesitamos separar poder-potencia de Poder-sometimiento para entenderlo.

He oído muchas veces que el Poder no implica dominio, que se trata de «poder hacer», de manera que todo depende de lo que se quiera hacer con él. Esta expresión es una clara muestra de la importancia de la confusión, de la resignificación, de esa deliberada separación de lo histórico. Ya no se trata de una asociación inmediata, sino de una elaboración reflexiva. En este sentido, seguir confundiendo lo que ya conocemos en sus diferencias fundamentales acaba sirviendo para que el sometido no reaccione contra el Poder sino contra un poderoso, para que la fuerza alimente al Poder en vez de combatirlo. En tanto la reproducción sea eficiente, habrá garantía de longevidad para el Poder como instancia vincular, como ubicación social, como condición para el sujeto de acción en todos los órdenes de la vida.

El fuerte y el débil: el débil quiere dejar de serlo porque ya no quiere ser sometido, y no porque reaccione contra el sometimiento. Sólo conoce una única forma de cambiar la situación y es dar vuelta la tortilla. En este mundo de relaciones teledirigidas por la Escuela y la Televisión, quien no somete es sometido. Así manipulada la fuerza como capacidad, la potencia, lejos de ser funcional a la producción del bienestar común, está fundida con las ideas del Poder. Y esto es parte de una forma del sometimiento muy evolucionada. La fuerza física como primer recurso para la imposición de la obediencia¹¹ ha sido abandonada hace mucho, y sólo se reserva para cuando todo lo demás falla. La abstracción del Poder es producto de la progresiva abstracción del pensamiento humano, de su propia evolución, y viceversa. La violencia y el pensamiento simbólico evolucionan juntos en un viceversa similar al del huevo y la gallina. Hoy el Derecho ha reemplazado a la espada fundado en la mentira. Lo ha reemplazado porque hace lo mismo. Un militar y un abogado sólo se distinguen por el grado de abstracción con que se abocan a la consecución de los mismos objetivos, y por el estilo de sus uniformes.

De ahí que la potencia como capacidad no deba relacionarse con el Poder¹², sino con un poder que es verbo, y que ya debería abandonar su infinitivo. El Poder y su palabra, quedan entonces confinados al espacio del sometimiento, de la explotación y del lenguaje histórico que expresa a la sociedad en sí mismo porque es en sí mismo la sociedad, es el vínculo en el que se funda la interacción entre personas¹³. Y en el abandono de la idea de Poder como relación natural por asuntos de la fuerza y la potencia, por supuestos instintos de expansión, se torna imprescindible el fundamental cuestionamiento del lenguaje, su exceso hasta el error deliberado, para hacer andar los pasos, ya que el camino se hace al andar.

¹¹ En sentido estricto, la obediencia, en su relación etimológica con la capacidad de oír, solamente puede pensarse más cerca del Poder que de la fuerza, en el orden de la amenaza más que en el de la represalia. Por eso, en sentido estricto, la obediencia ya es parte de la evolución que ubica al poderoso en el lugar del fuerte, aunque no lo sea necesariamente, sino a partir de las fuerzas del lenguaje.

¹² Ver apéndice, mirarnos los ojos: las formas de todos los romances.

¹³ No toda interrelación es efectivamente producto del lenguaje, pero sí su registro psíquico y la elaboración consiente. Cuando hablamos de sociedad hablamos de una evocación particular de la dimensión colectiva de algo como humanidad, es decir, nunca podemos separar eso que llamamos sociedad de los efectos y afectos del lenguaje.

Apuntes del libro primero 2:

Que se vayan todos

De Cacerolazos y Saqueos

El 19 y el 20 de diciembre de 2001 fueron dos días especiales para la vida en Argentina. Miles de habitantes de barrios marginales, históricamente empobrecidos y domesticados por los punteros¹⁴, salieron de la sombra e irrumpieron en las vidrieras comerciales para robar, para expropiar, para tomar lo que les correspondía, para obedecer, para subsistir, para entorpecer, para repetir, y para todo eso junto. El Gobierno Nacional respondió ante semejante operación con el endurecimiento legal de la situación política, dictando un Estado de Sitio cuyas implicancias habían sido olvidadas por muchos habitantes, y eran prácticamente desconocidas por las generaciones nacidas a partir de 1980. La Clase Media argentina estaba potencialmente enardecida, agitada por dentro sin llegar a la bronca cinética. Los saqueos, el corralito financiero¹⁵ dictado una semana antes, la presión de los Medios Formadores de Masas¹⁶ y el democráticamente repudiable Estado de Sitio, llevaron a esta clase históricamente adormecida a salir a la calle en acto de desobediencia civil. El Estado de Sitio fue masivamente desobedecido, y por una o dos noches, el gentío civil de Buenos Aires se convirtió a la delincuencia tan masivamente y frente a un Gobierno tan débil que todo parecía parecerse a una revuelta.

La situación social argentina no es excepcional en el mundo. Millones de habitantes en todo el mundo han sido históricamente condenados a condiciones de vida tan miserables que ni

¹⁴ Recibe el nombre de «puntero» cierta clase de Persona Política que trabaja a nivel barrial influyendo, condicionando y sometiendo a los vecinos con rudimentos propios de la mafia al servicio de estructuras del Poder, sean éstas Partidos Políticos, instituciones dependientes del Gobierno, organizaciones o facciones internas de Partidos y Movimientos, etc. Representan el estrato inferior de la Jerarquía Política y asoman apenas la cabeza por sobre los militantes ordinarios, accediendo a cierta clase de privilegios, en general de orden administrativo, con el que los Municipios o los distintos beneficiarios pagan sus favores, además de pagarlos con Dinero. Los punteros sirven al barrio para conseguir registros de conducir sin dar examen, alimentos, excepciones impositivas, y cualquier otro tipo de Beneficio Excepcional, mientras que sirven al Poder para el cotidiano ejercicio del sometimiento y para la manipulación de la fuerza popular.

¹⁵ El llamado corralito financiero fue una normativa del Poder Ejecutivo Nacional que habilitó a los Bancos a retener los ahorros y depósitos limitando las extracciones de las cuentas bancarias. Es interesante señalar que, poco antes, se dispuso, también desde el Ejecutivo, la bancarización forzada de las cuentas salariales, de manera que cuando se implementó el corralito millones de personas dependían de los Bancos para recibir sus salarios.

¹⁶ Tomo la expresión de Agustín García Calvo, *Contra El Hombre*.

siquiera han podido distinguir la libertad de la misma condena¹⁷. Internacionalmente se le ha dado a los comunes de Argentina un rol muy claro como es el de abastecer de alimentos y materias primas a las metrópolis, y consumir su excedente industrial. Como colonia imperial, Argentina nunca fue un país libre, ni siquiera un Estado independiente, sino que ha pasado de una mano a otra y cada vez creyendo acceder a una libertad épica y definitiva. Dándole la espalda a una Latinoamérica pobre, Buenos Aires se constituyó en sinónimo positivista de Argentina. La composición Federal del Estado Argentino consiste en un conjunto de feudos provinciales en torno a un centro de concentración llamado Buenos Aires. Los feudos del "interior" o provincias¹⁸ están a su vez compuestos de dos estratos bastante reconocibles: pobres y ricos. Los ricos son aquellos dueños de inmensas propiedades inmuebles, terratenientes exitosos y hábiles hombres de negocios, todos muy bien vinculados con la administración porteña y con sus representados del exterior, es decir la Banca internacional y los intereses comerciales de los Estados Imperiales. Los pobres son mayoritariamente los productores de bienes económicos, aquellos que trabajan la tierra de los Señores, aquellos que salen en las fotos y en las propagandas del campeonato mundial de fútbol junto a las llamas norteñas y a las montañas de los Andes. Son parte de las riquezas naturales de una tierra con dueño, de una naturaleza privilegiada que ha de ser sometida siguiendo los paradigmas de la Cultura Europea, son individuos sometidos a un nivel de explotación que parece haberlos dejado a medio camino entre el esclavo y el asalariado, llevándose lo peor de cada cual. Como decía un amigo, la visión de los comunes como recurso económico ha sido una de las claves para el entendimiento de la política gubernamental y de la política económica. En el medio, oscilando entre los ricos y los pobres, socialmente muy cerca de los pobres y políticamente más cerca de los ricos, siempre está la clase media. En el caso de los Feudos Provinciales, esa clase media está ligada al comercio y actividades profesionales, y a la servidumbre Estatal sin la cual no podría subsistir la administración del fraude ni la estructura mafiosa sobre la que se amparan los ricos y a la que obedecen los pobres. Son el nexo necesario y fundamental entre los dos componentes protagónicos de una sociedad que, si no fuera verídica, sería inimaginable. Dentro de esa parasitosis social, también llamada Empleado Público, suele encontrarse al puntero que sonríe impunemente para la foto del breviario botánico argentino.

En Buenos Aires la cosa es casi idéntica, aunque un poquito más sofisticada. El trabajador urbano siempre se ha distinguido del trabajador rural por el acceso a cierta clase de "privilegio" que se gana por vivir más cerca de la mesa de donde caen las migas. La aspiración histórica de la "Clase Trabajadora Argentina" ha sido el acceso a las virtudes de la vida burguesa, y en eso no se diferencia demasiado de lo que resultó suceder en todas partes. Digo histórica sin desconocer la gran diferencia que hay entre los sindicatos obreros de principio de siglo y los sindicatos posteriores a la represión consecuente de los Gobiernos, y a la ulterior aparición de Perón y ese fenómeno antropológico que es el peronismo¹⁹. Así, la Clase Trabajadora reemplazó a los obreros urbanos que fueron asumiendo cada vez más su condición de subconjunto sometido, explotado y perseguido por unos y por otros.

Los ricos son siempre los ricos, y sus intereses rara vez se contraponen, honrando la gracia de todo privilegio. La alta sociedad porteña no dejó nunca de estar vinculada a la explotación agraria, siendo que la industria argentina ha sido siempre confinada a la mínima producción de productos para consumo interno²⁰ o a la explotación minera siempre ligada a los intereses imperiales, devoradores voraces de la materia prima colonial. Los Gobiernos Argentinos, siempre funcionales a los intereses económicos internacionales, no han sido nunca otra cosa más que eso: la versión argentina de la política económica internacional. De esta manera siempre han estado interna y externamente condicionados: internamente por los sectores más Poderosos del Capital Nacional, y externamente por los sectores más Poderosos del Capital

¹⁷ No me refiero solamente al tercermundo, sino a todo el mundo. No comparto la idea de que la ignorancia y la sumisión sean condiciones exclusivas de la pobreza.

¹⁸ *Pro-vincias*, es decir, «lugar de los vencidos» o «lugar donde vencimos».

¹⁹ El Movimiento Peronista es uno de los fenómenos políticos y sociales más complejos de la historia argentina. Encaudillados debajo de un General devenido en Presidente ofrecieron una diversidad interna repleta de contradicciones. Meterme más en el tema sería escribir otro libro.

²⁰ Justamente fue Perón quien protagonizó una intentona industrialista tras su alianza con la burguesía industrial que terminó por enfrentarlo a los sectores más conservadores de la burguesía agraria y financiera.

Internacional. La fortaleza y la duración de los Gobiernos Argentinos es directamente proporcional al beneficio que reparen a los Señores del Mundo, a las alternancias internas de estos Señores, y a cuánto respondan a los mandatos de los que mandan, situación que expresa la honda ligazón que existe entre los distintos países latinoamericanos, por más que le duela al chauvinismo porteño. Para clarificar lo dicho, basta observar el desempeño de la Banca, siempre atenta a las necesidades del pueblo latinoamericano como Drácula ante la sangre joven de sus desafortunadas visitas. En el desarrollo de toda su historia, los intereses de la Banca han estado siempre ligados a los intereses del Estado y viceversa. En el caso argentino, que es el caso latinoamericano, los intereses de la Banca Internacional han estado históricamente ligados a los intereses de los Estados Imperiales.

Y, como está dicho, en el medio siempre hay alguien. La composición social de Buenos Aires es mayoritariamente de Clase Media, es decir, de un amplio y diverso sector en una extraña y cómoda posición intermedia entre ricos y pobres. La Clase Media Porteña ha sido el punto de fuga de la perspectiva política argentina. Quien pueda conquistar a esa franja intermedia, sin contradecir los intereses de los más altos segmentos del Poder Económico Nacional, incluyendo, claro está, los Feudos Provinciales, y, lo que es muy parecido, obedecer con puntos y señales los mandatos del Poder Económico Internacional, tiene asegurado el acceso al Gobierno en Argentina.

Así las cosas, y a pesar de todo, la red de intereses en juego no siempre se resuelve fácilmente. La Conciliación de Clases ha sido muletilla histórica en estas tierras desde los discursos de Perón, quien supo interpretar perfectamente las contradicciones de clase en Argentina y fue un profundo conocedor de las idiosincrasias propias de cada segmento de la Sociedad. Fue este hondo conocimiento junto con su capacidad de nadar (y pescar) en río revuelto, lo que lo llevó a conquistar el Poder político en el año 1945 y el Gobierno en el año 1946. Sus Gobiernos, su estirpe gardeliana y sus discursos histriónicos y geniales, inspirados en la discursiva fascista italiana, han fundado el paradigma del dictador populista argentino²¹. Y este paradigma, en una sociedad afecta a los paternalismos caudillescos y a las dictaduras, ha sido imitado permanentemente por los hombres del Poder. La Política Pendular de Perón, claramente expresada en la dualidad Montoneros – triple A²², es el único aglutinante que se suma a la ambición de Poder para justificar la existencia del Partido Justicialista, que es el eufemismo institucional para designar al partido Peronista.

Quienes nacimos en la década de 1970, hemos vivido el final de una dictadura militar tremenda, que supo usar el entrenamiento brindado por la Escuela de las Américas de EEUU para el ejercicio de la represión, la tortura, el asesinato, el robo, la extorsión y la desaparición, rudimentos que la triple A utilizó en su clara condición de antecedente. Y hemos vivido también la evolución de una Democracia que nació con la mentira de las panaceas, y ha ido mostrando la hilacha a lo largo del tiempo. La mentira Democrática es perfectamente observable, pero, si hiciera falta, sirve como ejemplo la recurrente manipulación de la Masa para la implementación de las políticas más extremas de explotación y sometimiento. El perfeccionamiento de los recursos técnicos y tecnológicos con los que cuenta el Poder le permitió postergar la represión armada para afirmarse en la Ideología. El fantasma de la Dictadura Militar opera hoy en defensa de la Democracia, de una Democracia que recurre a la Ley para voltear Gobiernos que se aparten un poco del dictamen de la Economía Imperial. Ya en 1989 vivimos un ejemplo práctico de la nueva modalidad del Golpe de Estado²³, ejemplo

²¹ Perón encuentra en Rosas, Gobernador de Bs. As a mediados del siglo diecinueve, un antecedente importante en este y otros sentidos.

²² Mientras que Montoneros fue un grupo armado que operaba en la clandestinidad reivindicando la figura de Perón durante su exilio y la Justicia Social Peronista, llegando a fundirse con las FAR (Fuerzas Armadas Revolucionarias) pro castristas y de reivindicaciones marxistas, la triple A (Asociación Anticomunista Argentina) fue la organización paramilitar fundadora del terrorismo de Estado en Argentina (heredera a su vez de la Liga Patriótica y demás aventuras mafiosas de personajes como Manuel Carlés), encargada de perseguir, torturar y asesinar a presuntos militantes de izquierda, y fue conducida por José Ignacio López Rega, uno de los cortesanos más influyentes de Perón y concentrador del Poder Político durante el Gobierno de Isabelita, vicepresidente heredera del tercer Gobierno de Perón, tras la muerte del «Pocho».

²³ En 1989 los sectores ligados al Poder Financiero internacional acorralaron al entonces Presidente Alfonsín extremando una ya insostenible crisis económica a través del bloqueo financiero de créditos internacionales. Llegado el momento, una ola de

que se repitió mecánicamente en diciembre de 2001, mientras que vivimos de forma cotidiana el desfile de genocidas caminando las calles porteñas y enriqueciendo el ceremonial de los Palcos Oficiales.

Es interesante observar que las desavenencias internas del Partido Peronista y la crítica situación producida por la década nefasta de Menemato Neoliberal, llevaron a la derrota electoral a ese Partido para ceder el trono a favor de un Neoliberalismo B, es decir, de una segunda opción que en nada modificaría ni modificó las condiciones de explotación y sometimiento, en lo que fuera una ejemplar alternancia Democrática. La desvinculación del nuevo Gobierno con ciertos sectores del Poder Financiero Internacional (lo que ya le había pasado con mayor intensidad a Alfonsín en el '89) y la fractura interna de ese joven monstruo que gobernaba nacido de una patética alianza electoral, llevaron al Gobierno de De La Rúa²⁴ a una posición tremendamente débil. De La Rúa, su Partido y su Gobierno, se encargaron de aumentar la tensión social a niveles increíbles a lo largo de los dos años de Gobierno entre 1999 y 2001, de manera que una chispa produjo un incendio. En diciembre, los punteros cumplieron bien las órdenes y repartieron suficiente Dinero entre aquellos que quisieran robar impunemente²⁵, protegidos físicamente por la muchedumbre y por una Policía cómplice, y protegidos Moralmente por el cumplimiento de la orden y por la ventaja del Dinero. Los saqueos no resolvieron ningún problema alimentario en la población, y se detuvieron inmediatamente caído el Gobierno de De La Rúa. Con un simple movimiento de pulgar, barrios enteros avanzaron sobre todo comercio para llevarse todo aquello que tuviera precio y que cumpliera con las especificaciones dadas por cada puntero o que fuera más realizable en el mercado de robados.

El hambre no detonó los saqueos de la misma forma que no se detuvieron por su resolución, sino que fue la condición necesaria para que sean controlables y puedan entonces operar a favor de los intereses Políticos para avanzar sobre un Golpe de Estado. Algo similar sucedió con los cacerolazos. La Clase Media salió a las calles en los centros urbanos inmediatamente después de la proyección televisiva de un patético mensaje presidencial que anunciaba la imposición de un Estado de Sitio²⁶. No sólo no salió antes, sino que estaba encerrada en sus casas consumiendo aterrada el relato de los saqueos realizado por los Medios de Formación de Masas, que a su vez no hicieron más que alimentar la Idea de Fracaso que se venía inyectando desde las corporaciones empresariales dueñas de tales medios, respecto al Gobierno conservador de De La Rúa. El reclamo por la seguridad que desde hacía un par de años se venía generalizando en la Clase Media, se potenció al ver que el Estado no podía seguir garantizando la protección de los bienes detrás de las cortinas de hierro, y aterrados ante la aparente debilidad de la Propiedad Privada esperó una pronta respuesta del Estado reprimiendo el falso estallido. La policía prácticamente no actuó sino en defensa de los grandes supermercados, que estaban siendo protegidos a su vez por los mismos empleados que, olvidándose de quién explota a quién, tomaron violenta posición en defensa de sus Puestos de Trabajo²⁷, es decir, en defensa del empresariado explotador.

Paralelamente, la angustia de la Clase Media ante la confiscación por parte de la Banca y del Estado de la expresión monetaria de su patrimonio, potenció la sensación de inseguridad y el

saqueos y Movilizaciones Populares se desató con perfecto control sobre las principales ciudades culminando en una renuncia negociada entre Alfonsín y Menem, quien lo sucedió tras haber ganado las elecciones. Esa fue la primera negociación visible entre estos dos Señores Ilustres de la Política Argentina que habrá de continuarse a lo largo del decanato menemista y que, por si fuera poco, persiste hoy día ante la postulación de Menem a su tercera Presidencia de la Nación Argentina.

²⁴ Fernando De La Rúa reemplazó al vampiro incansable de Carlos Menem en la conducción del Gobierno Argentino luego de las elecciones celebradas en 1999, respaldado por una alianza entre el Partido Radical (su partido) y un Frente multipartidario, el FREPASO, que reunía a Socialistas Democráticos, Peronistas, ex-Radicales y otras yerbas.

²⁵ Siempre hablando a pequeña escala, los verdaderos y más impunes ladrones no asaltan almacenes.

²⁶ Vale aclarar que un Estado de Sitio no es otra cosa que un recurso legal de excepción a favor del Estado, algo así como la legislación de la no-Ley, que le permite desobedecer lo que supuestamente está escrito para ejercer sobre él un control. Toda esta artimaña vuelve a mostrarnos quién hace la Ley, para quién está hecha, y cuáles son las implicancias de la representatividad en tanto delegación de la decisión.

²⁷ Es interesante cómo en este Mundo Democrático el Trabajo y su Bendita Dignidad legitiman todo. No importa el hambre, no importa la equidad, no importa la justicia, no importa todo lo que importa cuando uno cae en desgracia. En nombre del Trabajo y su defensa todo vale, y se ha vuelto Sagrada esa denigrante expresión: «lo siento, pero es mi Trabajo».

enojo en contra del Gobierno. Nuevamente la defensa de la Propiedad Privada fue la que movilizó a la Clase Media, una Clase que se ha hecho fama de pasiva y carente de toda reacción, pero que en realidad tiene un interés muy claro, en defensa del cual se moviliza y actúa, que es la protección del Dinero y de la Propiedad. A los saqueos principalmente diurnos, se le sumaron los cacerolazos por la noche. La movilización fue extraordinaria. Los centros simbólicos de cada localidad tenían encima la Manifestación Popular. Los Medios ocultaron la información como suelen hacer, dando informes funcionalmente adecuados a sus intereses. Pero toda esa movilización no tuvo propósito. Los Partidos Políticos, prontos a la ventaja y al oportunismo, intentaron darle una dirección política a favor de sus propias reivindicaciones, e intentaron usurpar el protagonismo que recaía en los vecinos de forma completamente anónima. Esto desencadenó en una suerte de movimiento que dio lugar a las Asambleas Populares que se organizaron en los distintos centros emblemáticos de cada barrio, principalmente en la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores. Pero el rechazo que la Clase Media argentina sintió siempre ante los discursos políticos de Izquierda se sumó a la clara vocación capitalista de esta Clase y la vocación autoritaria y gubernativa de las izquierdas para deshacer una posibilidad clara de autoorganización barrial.

Que se vayan todos: Buenos Aires 2002

Luego de la cadena de renuncias producida entre diciembre de 2001 y enero de 2002, el Gobierno argentino manejó una chalupa en maremotos. La reacción masiva de distintos sectores de una sociedad desentendida, sorprendió en las vísperas de la sospechosa calma chicha que se vive ahora en Buenos Aires. La movilización de muchedumbres golpeando cacerolas en los barrios pitucos de la Reina del Plata ya no acompaña sincrónicamente a los piquetes de sobrevivientes empobrecidos de los alrededores de Bs. As, ni se cruza en las esquinas con saqueadores trasnochados que han perdido el micro de regreso. Cada expresión del descontento y del oportunismo ha vuelto a su lugar y, en algunos casos, ha recuperado la lucha con todas sus miserias, volviendo a confinarse al espacio inmediato de su volumen real. Como perros que empujan los pelos de la nuca, cada quien intentó aumentar su tamaño como amenaza para intimidar a un adversario de quien ahora se espera caridad. Antes de su virtual desaparición, las Asambleas Populares, reducidas a leves estelas luego de lo que pasó, pavonearon un disfraz de autocrítica progre como renovado intento de fabricar masividad. Sólo quedan algunas pocas y despobladas Asambleas que no alcanzan a cubrir con miembros la superficie que cubren sus banderas.

De los cantos y consignas inyectadas en las movilizaciones del verano porteño 2002, prevaleció el ya famoso y emblemático «¡Que se vayan todos!». Las razones sobran. Hay quienes insisten en que expresa la voluntad general del Pueblo respecto de la renovación absoluta de sus Representantes. Otros dicen que reclama una renovación parcial de los mismos, separándolos entre buenos y malos según se los acuse de corruptos o no, de tiranos o no, de buenos Patriotas o no, etc. Otros consideran que expresa la necesidad de que sea eliminada la Clase Dirigente y que ocupen su lugar las Asambleas Populares, o los Dirigentes Populares salidos de la misma masa. Otros consideran que se debe al reclamo popular de un Gobierno responsable y capaz y que está impregnado de la lógica ingenuidad del Ciudadano Común. Todas las interpretaciones coinciden en fundar tal expresión en una bronca generalizada y en una reacción frontal contra las actuales representaciones.

La componente mediática de todas las interpretaciones anteriores es fundamental. La intención oculta detrás de cada una es la de acomodar el fenómeno social vivido en una construcción Doctrinaria a modo de fundamento o demostración. La Ideología como premisa convierte las ideas en preconceptos de manera que genera toda una vasta producción de hipótesis tomadas como Ley y que operan como sustrato de la planificación, de manera que alcanzarán los hechos futuros como antecedente, logrando nuevamente la hegemonía doctrinaria implantada por la Ideología. Esto sucede hoy gracias a la penetración social que alcanzan los Medios de Formación de Masas; de otra manera no hubiese sido posible inocular pensamiento tan pronto.

Es preciso señalar que no puede hacerse de la consigna una interpretación masiva de lo sucedido pues lo sucedido no tuvo más aglutinante que el hartazgo en mayor medida, y la prosecución de algún que otro propósito en medida menor. De esta forma, la diversidad de motivos para el hartazgo y de propósitos a realizar es indeterminable. Una de las particularidades de la situación es que la gran mayoría tuvo motivos sobrados para la reacción, aún cuando dichos motivos hayan sido contradictorios.

Esta última salvedad es importantísima. Entre los varios miles de manifestantes de los cacerolazos, así como entre los piqueteros y entre los saqueadores, la diversidad de motivos alcanzó en ocasiones la contradicción. Unos querían empleo, aumento de salarios, mayor cantidad de planes trabajar y la administración de los mismos. Otros querían mayores beneficios de rentabilidad para sus depósitos bancarios. Otros intentaban preservar la institucionalidad para el normal desempeño del sistema financiero, otros reclamaban simplemente sus dólares. Otros pedían comida, otros tomaban la comida que hubiera en las góndolas y en los estantes. Otros honraban la fidelidad prometida a los punteros y agradecían los favores recibidos. Otros ganaban su Dinero, reconociendo la autoridad del que paga, y trabajaron obedeciendo. Otros reaccionaron en defensa del Pueblo, otros defendieron los Derechos Civiles de libre tránsito y expresión colectiva. Mientras que unos exigían un Gobierno fuerte capaz de garantizar el Derecho de Propiedad consagrado en la Constitución, otros exigían un Gobierno fuerte capaz de garantizar la abolición de la Propiedad Privada. Pero quizás lo más importante sea considerar que no han sido pocos los que fueron sin saber por qué, empujados por un hartazgo sin nombre, y que tal vez hayan sido incluso la mayoría que dio el tinte de espontaneidad que tuvo aquella circunstancia.

Pasados el 19 y 20 de diciembre, la agitación disminuyó. Se había obtenido como recompensa la renuncia de los cargos más fuertemente simbólicos del Gobierno: primero renunció el Ministro de Economía, y luego, al otro día, el Presidente de la Nación, y con él todo el plantel del llamado Poder Ejecutivo. La facción política que estaba gobernando se había derrumbado, y la arrogancia de militantes y obedientes asignaba a la «Lucha Popular» el mérito de haber producido dicho derrumbe. Nuevamente la miopía gobernó a la mirada para deslumbrarse y no ver. En medio de una repetición histórica de los mecanismos institucionales para el Golpe de Estado millares de manifestantes desavisados probaban en sus rumias el gustito de una victoria siempre ajena. De ese selecto aunque heterogéneo conjunto de militantes y obedientes afloró la convocatoria para las Asambleas Populares. Si bien cada barrio ha buscado sus propios objetivos con distinta suerte, la operatoria tradicional de las estructuras políticas copó las asambleas e impuso en ellas la organización que acabó por destruirlas. Sólo algunas han sobrevivido y actualmente se observa que, salvo pocas excepciones, las asambleas son una extensión de los locales partidarios.

Las asambleas barriales son una excelente posibilidad en tanto no vuelvan a confundirse con "Asambleas Populares". La institucionalización de las asambleas las destruyó una vez, pero las mató tan mal que todavía puede replantearse el juego. En tanto las asambleas se manifiesten como una instancia de encuentro entre vecinos para la deliberación y la elaboración de ideas en torno a los conflictos que aquejan directamente a los barrios, sin toma de decisiones y sin delegación de ningún tipo, es posible buscar en ellas un espacio vincular que active la autogestión barrial y componga o recomponga un cierto tejido social integrador y solidario que se organice en total anarquía. Pero si las asambleas vuelven a, o insisten en, convertirse en instituciones de representación, con capacidad de tomar decisiones, concentrándose en la ejecución y diseño de planes de acción, jerarquizándose mediante delegados en la estructuración centralizada de organigramas verticales, como fueran por ejemplo las «Asambleas de Asambleas» o la «Asamblea Nacional», no podrán sino establecerse como constructoras de una alternativa interna del Poder, y no tardarán en entroncarse en torno a Ideas como la de Poder Popular o Contrapoder, y que no son sino el éxtasis del gatopardismo.

La realidad actual en Buenos Aires²⁸ tiene una doble cara. Por un lado la desintegración social, el hambre, la explotación y la falta de perspectivas de crecimiento hacia el bienestar se juntan con tantas otras pesas en una gran mochila opresiva que los porteños llevamos como lastre. Pero la ruptura generada desde diciembre en la prolíja calma establecida durante los años del menemato²⁹, da cierto estímulo cuando establecen la incertidumbre. Mirando hacia adelante, es difícil tener precisiones sobre lo que pueda pasar. Esto agranda el horizonte, sobre todo si se tiene en cuenta que el paroxismo alcanzado por el Pensamiento Único ha dado como resultado una masividad perfectamente controlable y dispuesta a soportar cualquier grado de sometimiento con tal de no exponerse a las angustias de la autodeterminación. Claro que esto no puede asumirse nunca como sinónimo de la idea ya estereotipada con la frase «cuanto peor, mejor». Se trata de considerar la realidad que nos afecta y apostar a los espacios que la incertidumbre ofrece para la autogestión, y no esperar que del hambre y de la miseria, en todo su macabro sentido, nazca alguna clase de Revolución. La transformación es cotidiana y primitiva en lo que tenga de genuina. No debemos apuntar a la cabeza del monumento: para derrumbarlo es necesario privarlo de soporte. Para eso basta, en una primera instancia, con desplazarse de manera que las estructuras de opresión no puedan seguir apoyándose en los hombros de nadie.

La construcción de espacios no institucionales para el desarrollo de actividades autogestionarias es actualmente una necesidad prioritaria en Buenos Aires. De nada servirán las asambleas, ni los piquetes, ni ningún tipo de acción si no nace de la autogestión y si no se ofrece a ella. Una sociedad anárquica sólo puede sustentarse con el trabajo mancomunado para la satisfacción de las necesidades y placeres de la comunidad. En tanto la gestión siga estando en manos de representantes, mientras siga primando la heterogestión como idea fundadora de la conciencia social, no podrá hablarse nunca de equidad ni de anarquía, es decir que no podrá hablarse nunca de libertad.

La reacción popular ante la institucionalidad actual no debe manipularse ni tampoco sobreestimarse pensando que está ideológicamente resuelta. Precisamente ese aspecto, su irresolución, es quizás el más importante de todos. La reflexión y el replanteo habrán de ocupar un lugar preponderante en la discusión y en la construcción de una nueva corriente ideológica que se funde en la destrucción de la Ideología. Esta corriente puede aglutinar aquellas ideas comunes que expresen la importancia de abandonar el modelo social presente, es decir, el de las sociedades fundadas en el Poder. El grito será entonces tan literal como parece, como asusta a quienes solamente esperan de este momento una vacante en los sillones del Gobierno. El grito es visceral, está latiendo en nuestro vientre desde la más inmemorial de las épocas, forma parte de una idea que tarda demasiado en hacerse conciente. Esto no puede confundirse con una premonición determinista: no hay garantías de su realización. Sólo puede tenerse como puntapié inicial de un nuevo modo para la vida social que adecuará sus formas a un devenir activo y autogestionario. Basta de representación, basta de Gobiernos. Sin Dios ni Amo, sea pues, ¡Que se vayan todos!.

Que se vayan todos: Buenos Aires 2003

El Gobierno Nacional llamó a elecciones para abril de 2003. Si se continuase con la desobediencia electoral y el rechazo a los comicios que caracterizó a las últimas elecciones

²⁸ Hablo de Buenos Aires y me refiero a la ciudad y a sus alrededores, es decir que incluyo el cordón del Gran Buenos Aires. Sucede que la división política trazada en la autopista General Paz no expresa en lo más mínimo la realidad social de esta enorme y pequeña parte del mundo. El conglomerado urbano que se extiende a orillas del Río de la Plata tiene una dinámica interna propia que se contrapone al resto de un país llamado Argentina. Esto no implica que la realidad porteña sea una; la heterogeneidad interna es también inmensa, como es de suponer en espacios sociales de semejante tamaño. Pero la movilidad interna y las interdependencias recíprocas de los distintos sectores y barrios obligan a observar a Buenos Aires en toda su extensión.

²⁹ Uso la expresión menemato para referirme al régimen político establecido durante los diez años de Gobierno de Carlos Menem y su séquito (1989 - 1999). Esto sucedió gracias a aquella negociación con Alfonsín que le permitió reformar la Constitución Nacional, que no habilitaba reelecciones presidenciales en períodos consecutivos. Exactamente lo mismo hizo Perón en la década del '50.

podría esperarse un rotundo fracaso de tal llamado³⁰. Pero es imposible hacer cualquier anticipo o suposición. Luego de la cantidad de sucesos mayores y pequeños ocurridos en el último año nadie sabe, con un mínimo de precisión, cuál es el estado político de la población. En Buenos Aires se respiran los tradicionales vahos veraniegos cargados de una solitaria vacuidad. En Enero y Febrero Buenos Aires suele transportarse a otro mundo en el que se suspende todo. Sin embargo los grupos de piqueteros siguen manifestando su existencia y su disconformidad, siguen exigiéndole al Estado un cambio de actitud y también siguen activos en los barrios de la periferia. Los Medios de Formación de Masas siguen ocultando lo importante y rellenando con pseudoinformación para mentir suficiencia.

Pero esa aparente normalidad que pareciera asemejar este verano con los anteriores, oculta una activación ideológica de muy difícil marcha atrás. Desde diciembre de 2001 muchos comunes recuperaron una movilización que estaba adormecida y que no han de resignar muy fácilmente. En muchos barrios se ha vuelto a establecer un vínculo entre vecinos que la intoxicación posmoderna del neoliberalismo menemista de los noventa había eliminado casi

³⁰ Efectivamente existió un rotundo fracaso en la «fiesta democrática» de los comicios nacionales en 2003. La primera minoría no votó, a pesar de ser legalmente obligatorio. Se trata de 5.550.329 personas, a las que debería sumarse las 345.642 que anularon su voto y las 196.574 que votaron en blanco para componer una aproximación del volumen histórico de rechazo o indiferencia electoral en los comicios que consagraron al Restaurador. Es la primera vez en la historia que un presidente, habiendo perdido unas elecciones en las que la abstención superó al primer candidato, gobierna siendo considerado legítimo, democrático y hasta popular. Según cifras publicadas por el diario Clarín el 28 de abril de 2003, desde 1983 la abstención de voto en las elecciones presidenciales aumentó elección tras elección: 14,4% en el '83, 14,7% en el '89, 17,9% en el '95, 19,5% en el '01 y 21,8% en el '03. Lo mismo ocurrió con las parlamentarias, alcanzando un máximo contundente en 2001 cuando las abstenciones, las anulaciones y los votos en blanco sumaron el 47,4%. Según las cifras oficiales, publicadas en internet por el Ministerio del Interior, en las elecciones de 2003, los tres primeros puestos se dividieron del siguiente modo: 5.550.329 abstenciones, 4.740.907 votos para Menem, 4.312.517 votos para Kirchner.

No obstante la manipulación fue flagrante. Hubo un aval unánime en los medios de comunicación en el festejo de la Recuperación Democrática. Los que no explicitaron la manipulación publicando una supuesta participación histórica del electorado argentino, otorgaron en silencio. Clarín publicó el 28 de abril de 2003 «Una fuerte participación enterró el voto bronca y dio paso al voto útil», un artículo que se contradecía con la infografía adjunta en la que se observa que las cifras de abstención, tomadas desde 1983, aumentaron progresivamente. Ese artículo comienza diciendo que «el "voto bronca", aquel viento de protesta que hace un año y medio anunció la tempestad del gobierno de Fernando de la Rúa, quedó ayer desactivado. Lo reemplazó un voto táctico, menos ideológico, más pensado, de millones de personas que hasta hace un mes, en medio de una apatía generalizada, no tenían ni idea de a quién votar». Luego agrega: «anoche, la suma de votos nulos y en blanco era la más baja desde 1995». A Pablo Calvo, firmante de la nota, se le escaparon al menos tres detalles. 1- no toda ideología está falta de pensamiento, a la vez que toda expresión humana es ideológica, lo cual implica que razonar una decisión no obliga, en absoluto, a decidirse por votar, y muestra que esta aseveración del periodista subestima deliberadamente la composición ideológica de los que no votaron, y sobreestima a la otra, 2- la negatividad y abstención en los comicios no es sinónimo de apatía, sobre todo a dos años de la manifestación pública más importante de la historia argentina en oposición al estado político vigente, y en la que se amplificó la histórica denuncia, soportada en muchos sectores sociales, de que la política electoral es quizás la peor expresión de la política, y 3- las cifras que está tomando para la última aseveración son cifras de elecciones parlamentarias y no presidenciales, lo cual es una trampa lisa y llana: históricamente la dinámica de abstención-participación en elecciones parlamentarias y presidenciales es completamente distinta en cada caso. En la misma jugada, desconsidera las abstenciones y solamente contabiliza los «votos nulos y en blanco». Lo que el periodista pretende ocultar con el artilugio es el evidente ascenso de la abstención electoral, confluyente con el deterioro de la institucionalidad democrática. Este artilugio mezquino, bizarro y simplón, fue perfectamente efectivo, y el gobierno de Kirchner no tardó en incorporarse a la «opinión pública» como un gobierno progresista, popular y legitimado electoralmente.

Por su parte, la prensa neoliberal, cuya avanzada es indudablemente el periódico La Nación, decía cosas como «si la abstención electoral en la segunda vuelta es muy alta -algo que no ocurrió en la primera-, las chances de Menem podrían potenciarse algo», y luego «cabe imaginar, por eso, una campaña de Kirchner instando al electorado independiente a comprometerse». Explica de este modo la jugada de Clarín, mientras que se suma a la negación de la realidad en defensa del sistema electoral. Luego, la campaña a la que se refiere se hizo a través de la prensa en medios como Clarín y Página/12, los dos periódicos más influyentes a nivel nacional además de La Nación. Mario Wainfield, en página/12, comenta que «la fragmentación, cinco candidatos peleando palmo a palmo con una irrisoria distancia entre primero y quinto del 10,05 por ciento, fue la característica del comicio. La participación ciudadana, el respeto a las reglas, la relativamente mesurada actitud de casi todos los candidatos dieron el, deseable, tono general de un día que diseña un mapa político con varios referentes nacionales de cierto peso».

Esta manipulación de las cifras, que puede parecer anecdótica o circunscripta a una coyuntura nacional específica, es, por el contrario, un claro ejemplo de cómo es que funciona la estrategia política de los administradores en alianza con los medios, es la forma en la que opera la estructura política vigente. Y esto es transversal, ocurre aquí y en todas partes. Es uno de los modos más extendidos en los que el lenguaje y la producción de sentidos interviene en definiciones concretas, en modelos gubernamentales, en consolidación de las formas del Poder.

por completo. Una leve, muy leve, fisura se ha producido en el muro de entreclases que separa entre sí a los estratos más bajos de esta sociedad. No hay que confundirse, de ninguna manera, con una supuesta renovación cultural, ni con ninguna reconstrucción de tejido social alguno, ni con ninguna renovación de la conciencia de una pequeña burguesía que todavía sigue y seguirá comiéndose al trabajo sin hacerse cargo. No hablo de una panacea que señale el sendero al paraíso. Hablo de un airecito y ni siquiera, de una leve apertura en la piedra, un suspiro sutil que avisa que hay una ruptura posible.

En abril habrá elecciones. Candidatos sobran como sobran los motivos para no atenderlos. Si hay una elección en la que no participar es ésta. Si bien la Mentira Democrática no depende de tal o cual demócrata, es rotundo el significado de estas elecciones. Desde que el peronismo derrocó a De La Rúa se alimentó una tensión social preexistente que ha desgastado la estructura de Poder. Y la desgastó en tanto que lesionó su legitimidad hasta fortalecer el desprestigio. Por eso, desde los días del Gran Renunciamiento³¹, todos los Funcionarios del Poder hicieron mención a la anarquía como sinónimo de un caos del que sólo podía librarnos la restauración del Orden Político para la Reconstrucción de la Patria³². Este es el significado que tienen las elecciones de abril: la Restauración del Orden Político para la Reconstrucción de la Patria. El Poder busca legitimación, busca la rúbrica de la complicidad del sometido, busca un "recibí conforme" ante la entrega del anzuelo que no le permita protestar después³³.

³¹ Luego del derrocamiento de De La Rúa se sucedieron cuatro presidentes renunciando más en los diez días que tardó la Asamblea Parlamentaria en negociar el nombramiento de Eduardo Duhalde.

³² El 30 de diciembre de 2001, Página/12, en un artículo titulado «*Se termina el sueño imperial*», en referencia a la renuncia de Adolfo Rodríguez Saá a la presidencia, publica: «Lejos de los hechos que transcurrían en Plaza de Mayo, el santacruceño Néstor Kirchner pasó el sábado en Río Gallegos, donde recibió llamados de casi todos los gobernadores a excepción de Ruckauf. Habló largamente con José Manuel de la Sota, con quien coincidió en que las elecciones previstas para el 3 de marzo debían anticiparse al menos quince días. Dialogó también con Duhalde y con el misionero Ramón Puerta, y luego hizo lo mismo con los gobernadores Gildo Insfrán (Formosa) y Carlos Manfredotti (Tierra del Fuego). Todos coincidieron en que lo que está en juego es la "gobernabilidad" y que hay que iniciar urgentemente un "proceso de reconstrucción del poder político". "Estamos en un proceso de fuerte anarquización, después vienen los líderes autoritarios"». El 1 de enero de 2002, en su discurso de asunción a la presidencia, Duhalde dijo: «Los pueblos toleran cualquier circunstancia adversa. ¡Y vaya si lo toleran!. Lo que ningún pueblo tolera es el caos, la anarquía. Y quiero decirles que el caos y la anarquía que vivimos, no se resuelve con balas ni con bayonetas (Aplausos), se resuelve ocupándonos seria y responsablemente de los problemas que afligen a millones y millones de excluidos en la República Argentina. Excluidos de todas las relaciones: políticas, económicas, sociales, culturales, laborales. Millones son los que están afuera. Y decir que venimos con todo el amor, como antes manifestaba, a poner de pie a nuestro país» (www.politica.com.ar). El 5 de enero de 2002, Clarín publica, en un artículo titulado «*Duhalde anunció que quiere una nueva alianza en el poder*», lo siguiente: «El presidente Eduardo Duhalde anunció ayer ante un centenar de empresarios que va a cambiar el eje de poder que predominó durante la última década [...] El primer discurso público de Duhalde después de haberse calzado la banda presidencial tuvo pocos anuncios», y agrega: «Duhalde no ahorró dramatismo a su improvisado discurso. Dijo que el país está "quebrado, fundido", y que, si el estallido social se profundiza, habrá "un baño de sangre". Y dejó flotando una frase, que repitió para que no hubiera dudas: "Los argentinos aguantan muchas cosas, pero no toleran la anarquía. No toleran la anarquía"». El 27 de mayo de 2002, La Nación publica, en artículo titulado «*Duhalde confirmó que no se adelantarán las elecciones*»: «Duhalde descartó la convocatoria a elecciones anticipadas al manifestar que esa posibilidad sería "pasar a la anarquía o al caos"». Y así sucesivamente.

Más acá, llegados al 2007, el 8 de abril de 2007, entrevistado en canal 9, el gobernador de la provincia de Neuquén, Jorge Sobisch, luego y a raíz de que su policía asesinara por la espalda al docente Carlos Fuentealba, planteó una disyuntiva entre «la ley, la constitución y la anarquía», para luego afirmar: «yo estoy atravesando una situación muy difícil por hacer cumplir la ley». Pocas cosas más lejanas a la anarquía que la marcha en la que, en medio de un conflicto salarial llevado adelante por sindicatos burgueses, fue cobardemente asesinado Carlos Fuentealba. No obstante, la remisión a la anarquía como amenaza de caos, violencia y muerte, aún en manos de violentos asesinos, sigue siendo eficaz. El partido oficialista, presidido por el mismo Sobisch, acaba de ganar las elecciones en Neuquén.

³³ «(...) puesto que la mayoría ha declarado un soberano por voces de consentimiento, quien haya disentido debe ahora asentir con el resto; esto es, debe estar satisfecho con reconocer todas las acciones que pudieran hacer, o bien ser legítimamente destruido por el resto». Y dice seguidamente, respecto a la institución del Gobierno: «(...) puesto que todo súbdito es por esta institución autor de todas las acciones y juicios del soberano instituido, nada de lo hecho por él podrá ser injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado por ninguno de injusticia. Pues quien tiene cualquier cosa por autoridad de otro no hace injuria con ello a aquél mediante cuya autoridad actúa». Thomas Hobbes, *Leviatán*.

Una vez más insisto en la importancia de asumir, desde la autogestión y desde la acción directa³⁴, la atención de las necesidades propias de las comunidades en las que vivimos, marginalizando la economía, la enseñanza y la formación, en definitiva, la toma de decisiones sobre todo lo que afecte a la vida comunitaria. Y digo marginalizar porque es perceptible que aún el eje de todo análisis de la vida social está trazado por y para el Estado como epicentro de nuestra existencia social y política.

Buenos Aires es una ciudad inmensa por extensión y por concentración de habitantes. Como toda ciudad capital ha tomado una dimensión exagerada. Es imprescindible que la actividad barrial coordinada avance hacia la reducción de las poblaciones implicadas en cada comunidad como oposición práctica y activa ante el sobredimensionamiento del cuerpo social que opera como un perverso justificador de las estructuras políticas actuales. Es un largo camino que se nos muestra mucho mayor que nuestra capacidad de transitarlo, pero esta sensación se corresponde con la distorsión en la mirada que nos pone como individuos antes que como sociedad, que nos impone la meta individual para que tenga sentido el tránsito. Es necesario enfatizar la idea de que la solidaridad entre comunes no está confinada a la contemporaneidad sino que tiene también una proyección temporal que la extiende hacia futuro y pasado, haciéndonos saber que no nos acabamos en el dedo gordo ni en la coronilla.

La Escuela nos instruyó con gran precisión acerca de la importancia de la participación en la vida Democrática. Como reacción en contra de una Dictadura Oligárquica que adormeció a la población matando a los despiertos, que explicó con capuchas, picanas y fusiles que no había que involucrarse en nada que no fuera el Mundial de Fútbol, la Escuela Democrática, luego de la victoria, dijo que la Participación era la forma de la Libertad en el nuevo mundo de la Libertad y la Representación Popular. Dijo, como Thomas Hobbes, que lo que hiciera el Soberano era responsabilidad de los Súbditos, y que no podríamos quejarnos del sojuzgamiento si no participábamos en él diciéndole al Todopoderoso Gobierno Republicano quién queríamos que fuese el monigote que firmara los decretos. Y no hay que menospreciar la influencia de la Escuela, tan fielmente escoltada por los Medios de Formación de Masas.

Por eso, por todo esto, es importante y hasta imprescindible asumir, de una vez por todas, que participación es acción directa, que la representación es una mentira bien pintada, que nuestra experiencia social ya es buen removedor para esa clase de pinturas, que ya no compraremos espejitos de colores en los cambalaches democráticos de los Comicios y de los Parlamentos. Pero tampoco vamos a creer que no votar es suficiente, porque entraríamos en el mismo juego de quedarnos en la periferia del asunto. Se trata de construir una sociedad acorde a los principios libertarios según los entendamos desde abajo, sin Doctrinas y sin Dogmas. Se trata de dar los primeros pasos de un camino que ha de transitarse por generaciones, desde aquí hacia la anarquía.

La inmediatez de la acción es más importante que la inmediatez de los resultados. Si esperamos ver las consecuencias prontamente comeremos el cebo que nos ofrecen para que no tengamos capacidad de proyectarnos en el tiempo. Una de las justificaciones más comunes del liderazgo apela a la capacidad de algunos de ver un panorama más amplio que el resto, pero nunca atiende al hecho de que esa capacidad está en función de una perspectiva y de una actitud, de una circunstancia social que responde, como todas, a una infinitud de influencias que no hacen de la capacidad un privilegio sino la manifestación de algo que puede realizarse. Es imprescindible que el panorama de nuestra realización se abra al máximo, que en cada uno de nosotros los comunes se manifieste la capacidad que sólo da el encuentro, y que la capacidad individual se asuma como bien común en virtud de un vínculo social libertario. El liderazgo aplaca³⁵, reproduce el Poder aunque no quiera porque sostiene en sí la representación, porque alimenta la evasión de algunos ante la necesaria autonomía de todos.

³⁴ Acción directa, en un sentido amplio, implica que los intervinientes en una situación sean precisamente los afectados por esa situación, y que los mecanismos de tal intervención no sean mediatizados por ningún mecanismo representativo. No implica necesariamente, de este modo, la confrontación directa, pero tampoco la excluye.

³⁵ La palabra *líder*, venida del inglés *leader*, significa guía, conductor, lo que en latín es *itineris dux*, guía, o *ductor*, conductor, descendientes de *dux*, jefe, que nos remonta a la indoeuropea *potis*, que nos llega a través de la palabra *Poder*. Y si a eso agregamos descendencias como *producere*, producir, rendir fruto, o *ductilis*, manejable, dúctil, nos volvemos a encontrar con

El enemigo común es un enemigo de adentro, un enemigo interno que se expresa a veces más, a veces menos. Cuanto más lo conozcamos y cuanto más sepamos de él (de nosotros) más capacidad tendremos para enfrentarlo. Y en un nosotros vincular, mirar hacia adentro es mirar hacia afuera. Y esa mirada, que pretende evitarse con un aceitado mecanismo de control social, depende de cuánto seamos capaces de construir. Por eso es imprescindible que la inmediatez no nos automatice y nos entregue, dúctiles tan dúctiles, a la previsibilidad.

Una cosa es la inmediatez de resultados y otra contraria es la espontaneidad. La espontaneidad se arrima más a la acción directa, conectada inmediatamente con la necesidad auténtica, y habrá que saber combinarla con la capacidad de proyección, con la consideración de un panorama cada vez más amplio. Los Medios de Formación de Masas, la Escuela y la Moral son instrumentos de control porque anulan la espontaneidad fabricando necesidades funcionales al sometimiento. La auténtica necesidad se observa en la cotidianeidad de la acción si ponemos el tablero a nuestra altura, si jugamos la partida en los barrios y no en las oficinas de los organismos internacionales. El Gobierno Nacional y la Dirigencia Política proponen las futuras elecciones como una necesidad, como la única posibilidad de salir de una situación que en realidad ha sido generada por ellos y que sólo puede perpetuarse con la inyección de Ideología.

Por eso este momento adquiere otra relevancia. Si logran distraer nuestra mirada volverán a conseguir que la condena se confunda con la libertad.

libro segundo

**escrito entre agosto 2006 y junio 2007
con actualizaciones de noviembre 2007**

Que se vayan todos: Buenos Aires 2007

Este año fue nuevamente, para el calendario político oficial, un año de elecciones en Buenos Aires y en Argentina. Nuevamente estuvimos expuestos a esa danza sensual de los representantes para ver quién seduce mejor los favores obsecuentes de la población. El noGobierno de la ciudadanía volvió a presentarse como un posible cómplice de las legitimaciones necesarias para que el mito democrático siga siendo efectivo y garantice cierta funcionalidad en las políticas de Gobierno.

Una de las cosas que se puso en juego es cómo habría de continuar el dominio de la estructura política que se encumbró en las patéticas elecciones de 2003. En aquel momento la plaza de mayo cambió de estilo. Ya no estaban ni la pequeña burguesía cacerolera, ni el proletariado piquetero o sindical, ni el rejunte de habitantes en seuda-rebelión gritando «que se vayan todos». Como si fuera un cumpleaños peronista, un desfile de festejantes, entre los que fácilmente podían encontrarse ex *quesevayantodistas*, celebró la coronación de Kirchner. Esa coronación volvió a postularse ahora en manos de su mujer, Doña Cristina Fernández de Kirchner, y logró vencer en un proceso electoral patético en su organización e interesante en sus efectos. Con una cifra histórica de abstención electoral, esta vez la fórmula triunfante pudo, aunque sea, ganar la elección: superó en 566.982 votos a la abstención, según cifras oficiales³⁶.

Por otra parte, luego del ritual sacrificial que destronó a Aníbal Ibarra como jefe de gobierno luego del incendio del local República Cromañón³⁷, el “afrancesado” Jorge Telerman asumió el

³⁶ Es interesante considerar que las abstenciones, sumadas a los votos en blanco, nulos e impugnados (8.825.186), supera en 620.562 votos a los recibidos por Cristina Fernández de Kirchner (8.204.624), y así como es difícil dilucidar los motivos de los votos «positivos», es difícil evaluar los motivos de todos los demás. Cifras tomadas de Elecciones 2007.

³⁷ «República Cromañón —también conocida como República Cromagnón o simplemente como Cromañón— era una discoteca ubicada en la zona de Once en la ciudad de Buenos Aires, Argentina, trágicamente conocida a raíz de un incendio que comenzó la noche del 30 de diciembre de 2004, durante un recital de la banda de rock Callejeros. Este incendio provocó la segunda mayor tragedia no natural en Argentina, causando la muerte de 194 personas y dejando más de 700 heridos (la primera fue el Bombardeo Aéreo al centro de Buenos Aires, el 16 de junio de 1955, con 300 muertos).» Wikipedia, República Cromañón.

Gobierno de la ciudad y trabajó denodadamente para ser reelecto. Como contrapartida, el ministro de Educación, Ciencia y Tecnología de la República Argentina, Daniel Filmus, reemplazó como candidato kirchnerista en la ciudad de Buenos Aires a su tocayo Daniel Scioli, que a su vez se lanza como candidato a gobernador de la provincia de Buenos Aires. Las opciones del progresismo porteño fueron sencillas: el kirchnerista Filmus vs. el a veces kirchnerista Telerman, un amigo querendón.

Todo este despliegue, en el que habría que incluir al ex ministro de Economía de Kirchner, Roberto Lavagna³⁸, como opositor del kirchnerismo a nivel nacional, es lo que viene quedando del «argentinazo» a nivel institucional. Un despertar esperanzado de la renovación institucional que promete más y más Gobierno para rato. Todos son peronistas, pero ahora todos son progresistas, que viene a ser un capítulo más del cuento contado por el entonces secretario de Agricultura, Ganadería y Pesca de la provincia de Buenos Aires, y su actual Gobernador, Felipe Solá, sobre cómo hacer política: cuando un notero del patético programa televisivo CQC le pregunta «qué hay que hacer para estar ocho años en el poder» el ex ministro contesta sencillamente: «hay que hacerse el boludo».

El punto, entonces, es que, como supusiéramos varios en aquel momento de ebullición social, la caída del Gobierno “radical” de Fernando De La Rúa y la crisis institucional correspondiente culminaría en la toma del Poder por parte del peronismo. Haciéndose los boludos, digitando en sombras los saqueos y las movilizaciones que luego se les irían de las manos, los sectores de la burguesía nacional que necesitaban salir de la convertibilidad neoliberal promovida y defendida por la burguesía financiera agitaron el río y pescaron a medio mundo. El resultado, aunque conflictivo y tal vez incompleto, acabó siendo positivo para sus aspiraciones. El desfile de personajes que se produjo en los días que mediaron entre la caída de De La Rúa y la asunción de Duhalde sirvieron para recomponer el tablero de ajedrez y definir quién se haría cargo de dar el primer paso, que consistía en devaluar la moneda para recomponer los favores de la economía nacional a quienes viven de la exportación agraria y, en segundo orden, de la sustitución de importaciones.

Así es como llegamos a la masacre de Avellaneda como hito de una definición política que ya no admitiría rebeliones ni activismo callejero, y que cambiaría el rumbo hacia una negociación de planes y prebendas para que el conflicto social se esconda detrás de la Recomposición Institucional de la Democracia Argentina. El conflicto con los ahorristas, por el asunto del corralito, se canalizó hacia la nada mediante promesas, recomposición progresiva del sistema financiero y judicialización de las reyertas. Poco a poco la transición duhaldista cumplió su función y entregó el mando al que mejor supo trazar con perfil bajo la tradicional diagonal del peronismo: la bisectriz entre izquierdas y derechas.

³⁸ Una nota aparte merece Elisa Carrió. Ex dirigente de la UCR (Unión Cívica Radical), convertida al catolicismo en 1997 y poseedora de un discurso mesiánico y firme, casi esquizofrénico, hizo carrera política a partir de su salida de aquel partido a fines de los años 90. Actualmente lidera una agrupación política llamada Coalición Cívica detrás de un rezo: «Ética, República y Distribución del ingreso». Con esta agrupación alcanzó un segundo lugar como candidata a presidente en las elecciones nacionales con 4.191.361 votos (cifras de Elecciones 2007), casi la misma cantidad que consagró a Kirchner en 2003. Detrás de su discurso hipercívico está su declarada militancia cristiana aggiornada a un catolicismo al uso (“Yo soy una militante cristiana, soy una liberal de izquierda cristiana y, en consecuencia, formo parte de una Iglesia militante”, Clarín, 24 de abril de 2007) y su convicción misionera como soporte de una confluencia de referentes de la tradicional derecha neoliberal (como Patricia Bulrich), exiliados de la UCR (como Enrique Olivera) y el Partido Socialista. Este cóctel, que presume superar las viejas categorías políticas de izquierdas y derechas y la dinámica tradicional de partidos para recomponer la institucionalidad republicana, supo imponerse en los centros urbanos del país con diferencias importantes a nivel electoral. Hay dos datos claves de las dos primeras candidatas en relación a la carga simbólica que supieron explotar: 1- ambas intentan encarnar la figura de “mujer emancipada” (nuevos y mejores hombrécitos, en términos de Isabel Escudero), y 2- ambas mezclan discursos tradicionales de derechas y de izquierdas.

Analizar la figura de Carrió merecería un trabajo específico. En este texto, solamente me interesa señalar que su discurso apunta a futuro y es potencialmente óptimo para insertarse como discurso reactivo ante la descomposición de las funciones disciplinarias de las políticas de gestión, y tomar un botón de muestra de su potencial reactivo: entrevistada por Jorge Fontevecchia, en nota publicada en el periódico Perfil del 1 de abril de 2007, despachó lo siguiente: «El concepto de libertad que yo tenía era existencialista y sartreano: la libertad es la construcción absoluta de sí mismo en la trayectoria de su vida. Hoy, el concepto de libertad es la libertad de los hijos de Dios, que es una libertad en la entrega. Cuanto más se obedece y más se entrega, más libre se es».

La política kirchnerista, legitimada por unos cuatro millones y pico de votantes y la renuncia de Menem a la segunda vuelta electoral³⁹, fue clara desde el vamos. Un tipo campechano, del interior del país, primer sureño en acceder al Gobierno nacional, desplegó las simpatías de protocolo informal que sirvieron para capitalizar el hartazgo producido por la Institucionalidad Política. Se vistió de gente y salió a perfeccionar las demagogias populistas simbolizando el “por fin llegamos” de una militancia setentista resurgida de las cenizas con la caída del modelo neoliberal y el acontecimiento decembrino del 2001. Una política bravucona de «*Derechos Humanos*», un discurso patriótico y nacionalista, una gestualidad mucho más frontal y extremista que las prácticas políticas efectivas, y un cierto respaldo de los feudos provinciales, compusieron la promesa de una Patria Socialista (la que Perón Evita), aunque tocando las campanas de Wall Street. Partió de movida la resistencia del ambiguamente llamado Movimiento Piquetero y de los erráticos movimientos de Derechos Humanos con la misma facilidad con la que Perón controló los sindicatos en la década del 40.

El kirchnerismo supo fabricar algo que hasta ese momento había sido imposible: Madres y Abuelas de plaza de Mayo se montaron al alud oficialista y se trans-formaron en un ministerio para-oficial de un gobierno que continuó y profundizó la violación de los Derechos Humanos, disponiendo de las fuerzas de seguridad para apretar, secuestrar, torturar y asesinar en los barrios periféricos. Este proceso de cooptación de Madres y Abuelas es emblemático y por demás significativo. Es uno de los ejemplos más claros de la política argentina para demostrar que la desconfianza ante los discursos coherentes con el Poder o reivindicativos de él, por más revolucionarios que pretendan ser y por más libertarios que se pretendan, acaban siendo funcionales a las estructuras hegemónicas. También es un ejemplo claro de que no hay estructuras purificables por ninguna santidad: quienes habían sido emblema de resistencia y de lucha ya no resisten más y ahora luchan en favor del Estado al que anteriormente responsabilizaban de haberlas victimizado.

Como oposición al sainete peronista personificado por toda la interna gubernamental y la oposición Lavagnista (donde se dan la mano Duhalde y Alfonsín en una oscura alianza conservadora) aparece la “derecha” más clásica con exponentes como Blumberg, Macri, López Murphy y Jorge Sobisch, entre otros, agentes del Imperio que sencillamente intentan perfeccionar los mecanismos de control social y político que vehiculen la exacción económica y la concentración del Poder. Mientras escribo estas líneas se dirime el porcentaje con el cual se harán con el control de la ciudad de Buenos Aires, un distrito electoral capaz de condicionar seriamente las elecciones nacionales⁴⁰.

En definitiva estamos ante un episodio más de la capacidad de adaptación que tienen las estructuras de Poder, donde se juega la interna de la burguesía para ver quién se come en primera instancia la fuerza de trabajo y de qué manera. Pueden cambiar las condiciones coyunturales, pueden cambiar los sectores que dominan, pero no desaparece ni el sometimiento ni los problemas fundamentales de quienes viven trabajando para el usufructo de los otros, privados siempre de la toma de decisión sobre los asuntos que les corresponden. La mentira estructural del sistema democrático salió a la luz como salen siempre iluminadas las trastiendas de las escenografías cuando se rompe el encanto de la magia teatral. Se han dejado ver los hilos del titiritero. Y se ha dejado ver que, para identificar el problema, importa más el hilo que la persona que los mueve.

³⁹ Después de una primera vuelta en la que, recordemos, la mayor parte de los votantes se abstuvo de votar, la segunda minoría votó a Menem y la tercera a Kirchner, Carlos Menem, el vilipendiado gerente del neoliberalismo argentino, renunció a competir en la siguiente vuelta, a sabiendas de que en esa ocasión hubiera perdido su record victorioso en asuntos eleccionarios. Así, Kirchner, que nunca ganó una elección (salvo en su provincia natal) le ganó a Menem, que nunca perdió ninguna.

⁴⁰ Este texto está siendo escrito a las 12:40 del sábado 9 de junio de 2007, durante el paréntesis entre la primera y la segunda vuelta de las elecciones porteñas. Seguramente cuando termine el texto final del libro será viejo, pero ese no es el punto. Esto es una foto del contexto para pensar lo que sigue (ya son las 12:42). (Efectivamente, Macri ganó con 1.006.157 votos (61%) - ya son las 00:17, pero del 5 de noviembre).

Claro que, habitualmente, «no hay ojos que soporten tanta claridad de sol desolador». «¿Cómo bajar de un rito?»⁴¹. Los partícipes pacificados de un teatro a sala llena no siempre están dispuestos a que la ficción ya no funcione. Más que una genuina rebelión, el «que se vayan todos» significó, a la larga, una sencilla petición de más mentira, un “que se vayan estos que están mintiendo mal”, una defensa esperanzada de que continúe la función. Alertados por la desnudez del sacrificio se refundó la unanimidad, se estableció una nueva víctima propiciatoria y se logró recanalizar el pánico ante la violencia fundadora en la institución de una nueva representación capaz de preservar divinamente la comunidad que nos contiene, aún en la protesta. Como sujeto reactivo y oscuro a la vez⁴², quienes habían puesto el cuerpo ante el acontecimiento político inaugural de una nueva época, un cuerpo tachado en tanto dividido y múltiple, destacharon ese mismo cuerpo, lo quitaron de la multiplicidad y lo hegemonizaron en la interlocución con los representantes y en la reincorporación de los discursos a la tradición política delegativa, edípica y sacrificial. Ya no existe la diversidad interna capaz de simultaneizar decisiones diversas y autónomas, ya no existe la crisis de representación política: hoy somos todos kirchneristas o no kirchneristas, somos todos chavistas o bushistas, somos lo que necesita el ser político de la hegemonía del Estado como sostén para las prerrogativas maniqueas que le dan razón al Leviatán.

Ese monstruo come todo y lo digiere bien. Come piqueteros, sindicatos, ateneos, ONGs, asociaciones civiles, ecologistas, libertinos, liberales, fascistas, artistas, místicos, intelectuales, obreros y marginales. La docencia del Estado enseña que no hay función social sin él, que su apropiación es efectiva y que no hay mundo social sin jerarquías. No obstante al Estado le va quedando poco. Las hegemonías más oscuras de la devastación social, personificada en Argentina en el empresariado imperial asociado al Poder financiero internacional (Macri, López Murphy, La Nación, etc.), lo están desmantelando poco a poco. Se vienen las oscuras nuevas formas del control social que anunciaba Deleuze en su *Posdata sobre las sociedades de control*, con la privatización de las estructuras represivas, la automatización de las funciones de control documentario, la militarización biopolítica y las nuevas formas de la guerra, llamadas también guerras de cuarta generación y operaciones de espectro total⁴³. Son las mismas prácticas que los gobiernos «progresistas» intentan poner en marcha sin desmantelar (aún) la estructura administrativa del Estado⁴⁴.

La experiencia de cacerolazos y saqueos en Buenos Aires en 2001, la posterior eclosión de asambleas barriales, y la evolución de estas últimas, es muy rica, aunque no se corresponda fielmente a las mitificaciones que suelen hacerse. Como todo fenómeno masivo es tentador para la manipulación histórica en manos de sectores formalizados por partidos políticos, agrupaciones sociales enlazadas a ellos e, incluso, en manos de cierta ansiedad revolucionaria

⁴¹ Bersuit Vergarabat, Canción de Juan en Hijos del Culo.

⁴² Tomo aquí ciertos conceptos desarrollados por Alain Badiou en su *Teoría formal del sujeto*, aunque con muy poca fidelidad y ninguna ortodoxia. Badiou habla de tres tipos de sujeto, el activo, el reactivo y el oscuro, en función de cómo se afirmen en relación al acontecimiento y a partir de él. Básicamente, el sujeto activo se afirma fiel al acontecimiento, intentando promover y efectivizar las rupturas acontecimentales, mientras que el sujeto reactivo intenta metabolizar la novedad en la vieja estructura, preservándola. El sujeto oscuro niega la existencia del acontecimiento y reprime toda huella. Entiéndase esta referencia entonces como una interpretación parcial, o simplemente como un afano, más que como una remisión íntegra a su pensamiento, que, en todo caso, no estoy en condiciones de hacer. Para acercarme a estas consideraciones me serví, entre otras cosas, del artículo Teoría del sujeto en Revista Acontecimiento número 32, año 2006, y del seminario de Raúl Cerdeiras de octubre de 2006 en la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino, detrás de la siguiente pregunta retórica como título: «¿Hay una política nueva en los gobiernos de “izquierda” latinoamericanos?».

⁴³ Como referencia puedo citar un artículo de la revista estadounidense Military Review edición hispanoamericana, diciembre de 2005, con título *Lograr la Paz: El Requisito de las Operaciones de Espectro Total*. Este artículo, que expone aspectos tácticos de dichas operaciones militares, es un ejemplo de cuáles son las nuevas formas que se ensayan internacionalmente. Debo al seminario de Raúl Zibechi sobre micropolíticas latinoamericanas, organizado por lavaca (www.lavaca.org) en junio de 2007, la oportunidad de dar con este artículo y con el excelente análisis que hizo Zibechi al respecto, desvelando la función de los gobiernos «progresistas» de Latinoamérica en la actualidad.

⁴⁴ «En el siglo XXI los partidos van a ser importantes pero no centrales. Ni el Estado-Nación, porque los problemas del siglo XXI no se resuelven en este marco, desde la jubilación hasta el divorcio, pasando por el medio ambiente. Y los partidos son estado-céntricos», Elisa Carrión, entrevistada en periódico Perfil, 1 de abril de 2007.

que a veces no distingue bien entre lo que ocurre y lo que quisieran que ocurra. Pero, al mismo tiempo, como todo acontecimiento, da lugar a la reflexión profunda y a la observación de las grietas que denuncian la inconsistencia de toda estructura (en un aspecto amplio que intentaré desarrollar más adelante), como consideración de las múltiples huellas que el acontecimiento radica. En este caso la estructuración política de la sociedad argentina mostró particularmente su inconsistencia en lo que refiere a la institucionalidad que le es propia y a sus mecanismos políticos, entendidos también en un sentido amplio que refiere a la formas, técnicas y tecnologías de la decisión colectiva sobre los asuntos comunes.

Este punto es particularmente importante. En momentos como éste, atentos al proceso eleccionario, masivamente solemos aceptar la tentación de creer que existe decisión mediatizada por la elección de los que deciden. Así es como funciona la representación política, y así es como un grito de ruptura como aquél de «que se vayan todos» se asimila reactivamente en el fortalecimiento de aquello que se estaba rompiendo. Ahora, en 2007, quedan muy pocas huellas de aquel acontecimiento. Quedan señas en criterios de participación social y política en algunos sectores, en cierta actividad crítica y en algunos casos en un pensamiento activo que persigue la autonomía de algunas viejas obviedades que ya no acepta. Pero mayoritariamente la movilización activa, decididora de hecho, rupturista, múltiple y creativa, prácticamente desapareció.

No obstante, pienso que, en consideración de la dimensión social de los asuntos que estamos observando, las grietas que se han abierto y que no se ha logrado cerrar totalmente, son intensas, profundas y por demás significativas, y esto no puede sino alentar a quienes perseveramos en construir una sociedad diferente. En este sentido es fundamental promover aquellas huellas, profundizarlas o resaltarlas si fuera posible, y acentuar como rasgo característico de aquel acontecimiento la asunción de una autonomía popular respecto de las estructuras de representación para reactivar la capacidad de decisión indispensable para una política emancipativa.

Observemos, aunque sea superficialmente (o, mejor dicho, concentrándonos en la superficie) ciertas huellas como elaboraciones actuales de lo que quedó después del «que se vayan todos», y del hecho constatable de que nadie se fue.

Una de las reacciones, como acuse de recibo, en cierto subgrupo de la «clase media» o «pequeña burguesía», fue la de invocar la estrechez o desaparición de las diferencias (de clase, de género, de historia o militancia, etc.). Sintiéndose victimizados, se montaron sobre la victimización para tejer discursos identitarios capaces de masificar en un gran cuerpo remitido a la totalización del Uno a sectores estructuralmente opuestos y, consecuentemente, interdependientes y complementarios, identificados como víctimas en reacción al Enemigo Común que los victimizaba. «Piquete y cacerola, la lucha es una sola» se gritaba con mucha más claridad en el grito que en la proposición efectiva. En otros términos ¿cuál era esa única lucha? ¿qué clase de sentido zurcía las diferencias existentes en aquello que era, en función de uno de los aspectos más importantes del acontecimiento, necesariamente múltiple y diverso?

Se estaba cayendo un mito, pero no solamente ese mito. Me refiero al mito de la institucionalidad democrática como «una opción insuficiente, pero la mejor opción», soportado en un discurso integrador que hace de la diversidad el trazo clandestino de la totalización. La conversión de la diferencia en similitud es en realidad un mecanismo reactivo que doblga la potencia acontecimental de la irrupción de la fisura como signo imposible de lo múltiple. En vez de abocarse a la invención de una política de lo múltiple promovida por un signo imposible, se refugiaron en un asambleísmo arcaico capaz de determinar con cierta precisión los límites cerrados de un adentro y un afuera que viabilizaran en bloque la asimilación de la diferencia como criterio totalizador. El mito que caía arrastraba los depósitos de fe y fortuna que se habían hecho en la identidad como refugio y en la similitud (aunque se llame diferencia) como enlace de lo individual desvinculado hacia lo colectivo masificado. Esta lectura de esta huella fue, en definitiva, una lectura reactiva que invocó la preservación de la estructura

política acomodando lo acontecimental a la dinámica política vigente, donde la demanda popular sobre la representación política solamente estuvo ausente (por un rato) como práctica, pero no como posibilidad.

Otra reacción medianamente generalizada en un comienzo, y heroicamente sostenida por algunos pocos todavía, fue la caridad como vehículo hacia la purga cristiana de las culpas. En este punto proliferaron comedores populares, y otros dispositivos asistenciales autónomos (en el mejor de los casos). De hecho, esa autonomía fue lo primero en evanescerse en manos de estructuras políticas con mayor capacidad operativa. Igual que las asambleas, aún persisten ciertas experiencias que no puedo pensar sino como heroísmos altruistas o políticas partidarias. Estas prácticas no dejan de entrar en las lógicas reactivas que, lejos de ser «fieles al acontecimiento», se dispusieron a la restauración de lógicas y valores que añoraban, y cuyo largo período de entierro, a causa de dictaduras y neoliberalismos, les dio una potencia vital portadora de la energía suficiente para sostener esos emprendimientos.

Muchos militantes setentistas, angustiosamente sobrevividos, encontraron una renovación de sueños perdidos, una suerte de segunda vuelta, un entorno de agitación capaz de unir las necesidades más sublimes con las más miserables. Las más sublimes se dispusieron, más allá de las apreciaciones críticas, a una búsqueda de la entrega que importa una ética militante o cristiana de resignaciones y humildades que yo no comparto en absoluto, pero que no puedo dejar de valorar positivamente en un aspecto que es la disposición de una sensibilidad hacia un otro particular y subjetivado que expresa una cierta virtud en el contexto actual. Luego, las más miserables hallaron prontamente oficinas de gobierno, o se purificaron en discursos de elevación doctrinaria e intolerancia verbal como pseudo-guerrilleros de la conservación de lo mismo.

Y es que la dimensión subjetiva fue particularmente intensa en las expresiones políticas de la clase media. Este fenómeno fue tal vez la parte más genuina en cuanto a la irrupción de lo múltiple, y hasta ahí llegó, lo cual es muy poco, pero es algo.

Como contrapartida, los barrios más postergados del cono urbano bonaerense y de la ciudad capital vivieron una realidad diferente que contradujo de hecho, desde el comienzo, la mítica promoción de un enlace verdadero entre el “piquete” y la “cacerola”. Entre piqueteros, asambleas, ocupaciones, partidos, malandras y cartoneros se buscaron alternativas de acción mucho más directas que en el otro ámbito que desconoció la extremidad de la pobreza y la inmediatez de la acción. Los piquetes, reactivados y fortalecidos por la efectividad en la protesta y, en algunos casos, la cooptación, crecieron de forma exponencial⁴⁵. Es necesario aclarar que no todas las organizaciones piqueteras tienen ni tuvieron las mismas características ni las mismas dinámicas internas, ni las mismas aspiraciones. De hecho la designación en tanto *piqueteras* no tiene, en términos de organización ni de voluntad política, ningún asidero y ningún sentido, pero sí todo el impacto publicitario y la fuerza de la designación para totalizar movimientos originariamente muy diversos y que afrontaron el tratamiento de las multiplicidades internas de una forma relativamente innovadora.

El piquete como método de protesta tiene su historia y sus particularidades. En cierta forma opera como la barricada transformando la confrontación en protesta. Un piquete consiste en la obstrucción de los caminos como la única forma de huelga que tienen los que huelgan de hecho a causa del desempleo. Y en esto sí, al menos al comienzo, los piquetes señalaron cierta identidad social. Detrás de ellos apareció un sujeto político que como tal no existió hasta que la exclusión masiva del mercado laboral de poblaciones numerosas alcanzó una magnitud que sirvió, en tanto residuo del neoliberalismo, como soporte para nuevas decisiones. Se trata de un sujeto cuyo cuerpo está caracterizado económicamente y cuya voluntad política no estuvo

⁴⁵ En la entrevista que tuve con Pablo Solana, referente del Frente Popular Darío Santillán, en octubre de 2006, publicada en el blog de <http://entornoalaanarquia.com.ar>, señaló en este sentido: «El MTD Lanús, el de Brown y el de Solano un poquito antes, pero más o menos, se conformaron en el 99, y en el 2001 ya salías en la tapa de los diarios como una organización que ponía en jaque, viste... cortábamos el puente de la capital e íbamos con los compañeros de Rosario y de otros lados del interior del país y nos atendía el ministro de trabajo. En muy poco tiempo ya era una fuerza muy grande.»

nunca clara. Los piquetes no eran al comienzo una expresión política tanto como una expresión social, es decir, la expresión manifiesta de grupos sociales excluidos en reclamo de alguna clase de inclusión.

Con el crecimiento de las organizaciones barriales en los alrededores de ciudades como Buenos Aires o Rosario, los piquetes como herramienta de protesta fueron utilizados con fines cada vez más políticos. Al mismo tiempo en que constituían la única vía de acción para quienes no disponían de la huelga, significaron un ámbito de fortalecimiento de las estructuras políticas y fueron el modo que éstas pudieron forzar la canalización de fondos del Estado hacia ellas. En algunos casos, esos fondos promovieron alguna clase de contención económica para atender las urgencias de los barrios organizados de forma autónoma, pero rápidamente sirvieron también para el fortalecimiento de nuevas estructuras políticas que, lejos de promover el desarrollo autónomo de políticas barriales, centralizaron de forma vertical esa función política, redimensionando el conflicto de lo barrial a lo nacional, disponiéndose como representantes de los desempleados territorializados ante los Estados municipales, provinciales y nacional, articulando con otras estructuras políticas como sindicatos y partidos y, en muchos casos, operando como la “pata piquetera” de los partidos de izquierda o de sectores del peronismo.

En este proceso hubo permanentes tensiones internas, articulaciones y desarticulaciones, uniones y rupturas, alianzas y traiciones. En los menos de diez años de trayectoria del ambiguamente llamado “movimiento piquetero” en las proximidades de Buenos Aires se conformaron y disolvieron tantas organizaciones, se produjeron tantas alianzas y rupturas, que resulta extremadamente arduo hacer un mapa de su composición. Esto puede leerse positivamente en tanto expresa una forma de aproximarse organizativamente a la dinámica de multiplicidades, pero expone a la vez la inconsistencia de las proposiciones políticas, en términos generales.

No obstante, esta experiencia parece haber sido muy enriquecedora en ciertos casos, y es factible observar que la resistencia a la hegemonía política y económica ha tomado en algunos casos una lucidez estimulante.

Los discursos políticos que yo encontré en este ámbito refieren a tres expresiones que interpreto como las expresiones de reivindicación de la autonomía por sobre la funcionalidad pragmática, las expresiones de reivindicación inversa, y las correspondientes a la tradicional hegemonización de los partidos.

El problema de la autonomía es un asunto importante. La experiencia de las organizaciones obreras y políticas en general no pasó inadvertida en muchos casos. De hecho, de algún modo, la forma de pensar lo organizativo tuvo más protagonismo, al menos en muchos discursos, que los reclamos y las prácticas sociales. Esto ubica, a mi ver, el asunto en el terreno político⁴⁶, en la medida en que lo que se puso en discusión fue la forma en la que habrían de tomarse las decisiones y plantearse los vínculos interpersonales dentro de cada organización y entre las organizaciones. En este punto las problematizaciones acerca del establecimiento como sujeto político de los sectores sociales excluidos no fueron ajenas a los directamente implicados, y movilizó una reflexión que en ciertos casos alcanzó alto vuelo. La urgencia de la situación movilizó a grupos e individuos hacia la acción directa, y esto no se opuso a los análisis colectivos, a la consideración amplia de todo lo que hubiera a mano y a una actitud inventiva. Esto último es lo que rescato más intensamente. Me refiero a la voluntad conciente y atenta de inventar nuevas formas de acción y de organización, nuevas herramientas acordes a problematizaciones nuevas de los asuntos de siempre. Esto identificó a muchos con una renovación de la política, y, si bien puede considerarse que nada verdaderamente nuevo apareció todavía, hay un todavía que se afirma y subraya de forma contundente. Esta actitud,

⁴⁶ Puede notarse ya una diferencia importante respecto de mi apreciación de lo político entre el libro primero y el libro segundo. En gran medida esta diferencia se debe a mi encuentro con las proposiciones de Raúl Cerdeiras.

que puede observarse también en otros sectores fuera del ámbito piquetero y de la exclusión social, es lo que más acorde estuvo con la ruptura generada con la irrupción del acontecimiento en diciembre de 2001.

Pero la urgencia también sirvió para retomar el uso de viejos discursos políticos que hacen hincapié en ella para, de forma más o menos genuina y honesta, según el caso, acomodar la novedad a las estructuras tradicionales o vigentes. En este sentido, que creo fue mayoritario, se terminó por conformar estructuras políticas cuya articulación y estructuración interna no difiere en mucho respecto de lo que habían sido históricamente las experiencias militantes de organizaciones de izquierda o peronistas como estructuras para-partidarias o para-sindicales que volcaron en sí aquellos hábitos políticos. Las diferencias entre una mirada y otra, inmersas también en conflictos de Poder en el ámbito del abrupto crecimiento de las organizaciones, acabaron por delimitar grandes estructuras nacionales por un lado, y pequeños grupos medianamente autónomos por otro, cuyo tamaño no excede las capacidades de una organización horizontal.

De hecho, el asunto del tamaño no es un asunto menor. Mientras que algunos consideran que la única forma de transformar la sociedad, revolucionariamente o no, es a través de la acumulación de Poder en estructuras cada vez más masivas que puedan disminuir las relaciones de fuerza desventajosas frente al Estado o frente al Poder económico-social que lo controle, otros consideraron que la verdadera transformación pasa por modificar los vínculos entre las personas y abrir camino hacia experiencias nuevas de organización y hacia la invención de las mismas, en virtud de una creciente autonomía de las personas y los grupos. En este segundo caso, el tamaño de la organización es atendible en función de aquellas prerrogativas y, en la práctica, se advierte que la sobredimensión de las estructuras conspira contra la autonomía de los grupos.

En cuanto a las estructuras partidarias, no hay mucho que decir. Simplemente han visto la oportunidad de multiplicar sus fieles con estructuras hegemónicas de un alto grado de manipulación, discursos anquilosados en la rigidez de un marxismo tradicional y promotores de la centralización y del dominio. No es llamativo, aunque sí es lamentable, que estas estructuras hayan sido bastante efectivas en la cooptación y que gocen de todos los beneficios operativos del aparato político.

Pero paralelamente a estos tres casos que traté de describir, aparece un sector de organizaciones grandes o pequeñas que no tardaron nada en plegarse al gobierno a cambio de oficinas, algo de Poder y algún salario. No me refiero aquí, en particular, a ninguna corrupción, sino a la consecuencia natural de algunos planteamientos políticos. No se acuse de “cambio de ruta”, sino más bien de todo lo contrario. Cito un ejemplo que considero muy claro: Nahuel Beibe, del Frente Barrial 19 de Diciembre-Libres del Sur, entrevistado por Prensa de Frente sobre la relación entre los movimientos sociales y el gobierno, en nota publicada en ese medio en enero de 2007, afirma: «Esa es para nosotros la clave, cómo construimos organización política hoy, y desde dónde, porque ahí es donde vas a ver qué posibilidades tenés de construir un proyecto. Si vos podés incorporar compañeros que sean concejales o que sean diputados, y que son compañeros que vienen peleando desde hace treinta años o más, no es que los compañeros agarren los cargos y se vendan porque el sistema político los cooptó. Sino que se acumula desde la institucionalidad, en la cual la sociedad cree». Al decir esto es mucho más claro que yo.

En definitiva, el título de esa nota es elocuente: «Sin Estado no hay posibilidad transformadora». La idea de acumulación y de la transformación ligada al Poder es dato característico de estos sectores y de otros que se mantienen a un costado de forma meramente táctica o estratégica. Así, Pablo Solana me decía en la entrevista, con toda la cintura posible, que no se cerraban, dentro del MTD Lanús y del Frente Popular Darío Santillán, las posibilidades futuras de asumir funciones de gobierno. Ante la pregunta: «Ustedes, la participación electoral y la política electoral, ¿las descartan por completo?», Solana respondió: «Tenemos esa discusión. Hay algunos compañeros que hacen una definición ideológica, principista, y después hay un análisis tal vez más efusivo, y también al calor de algunas otras

experiencias históricas, o latinoamericanas, por ponerlo de alguna forma, donde claramente caracterizamos que en esta etapa política (y no hablamos solamente de las elecciones del 2007), con esta correlación de fuerzas, no hay ninguna posibilidad de pensar que puede servir para acumular poder popular, para una construcción independiente en el plano institucional, en el plano electoral». Es decir: si en algún momento sirve para acumular Poder se hará.

Esta segunda posición es diferente de la otra. No se trata de acceder al gobierno de forma inmediata y sin construcción barrial, sin respuestas concretas a las bases o dándoles la espalda. Se trata de construir Poder en cualquier parte en la medida en que sirva para mejorar las condiciones económicas de los barrios. No hablamos de una ansiedad de funcionario, pero sí de una lógica de Poder, conservadora de las dinámicas políticas históricas y que no alcanza a proponer ninguna innovación. Es una política de frentes, de agrupación jerarquizada y representativa (aunque estos dos últimos términos sean evitados todo el tiempo) que no rompe con las lógicas sino con las actualizaciones prácticas de aquellas lógicas.

Pero, como decía, es muy distinto esto a la ocupación inmediata de cargos públicos y a la manipulación de la demanda con fines meramente acumulativos para escalar posición. Así es como aparecieron en el tablero la fugaz carrera ministerial de Luis D'Elía, o la más estable subsecretaría nacional de Jorge "Huevo" Ceballos, o la subsecretaría provincial de Emilio Pérsico, entre otros. Este sector es el que protagonizó la kirchnerización de piqueteros, desnudando las razones de los cuestionamientos que caían sobre ellos, o al menos sobre algunos de ellos⁴⁷, desde que aparecieron en escena como dirigentes después de diciembre de 2001, y componen la faceta más previsible y patética de los llamados «Movimientos Sociales». Y es que la década infame del menemato y su secuela delaruista había catapultado a la marginación a miles de trabajadores que por ese motivo quedaban fuera del dominio de los sindicatos peronistas. Algo había que hacer, y se hizo.

Quizás la irrupción política del *excluido*⁴⁸ en el cambio de siglo fue una de las características más importantes de la coyuntura política actual, y desnuda los discursos, si se atiende que donde se había cambiado Proletario por Trabajador, luego se cambió por Desocupado, para que el discurso, en su función signifiante, siga siendo el mismo.

Como habitantes de un submundo o para-mundo, miles de cartoneros irrumpieron en las calles de la ciudad ahí donde estaba prohibido el registro de la pobreza. Personas tirando de carros improvisados al principio, casi profesionalizados después; familias enteras revolviendo basura para conseguir algo para canjear, vender o comer. Un escalón arriba del linyera, y muchos escalones debajo de todo lo demás, el cartonero surge como pura adaptación individualista a la exclusión que no cuestiona del todo, y se reubica en la pirámide social ahí donde le toca. Algunos viven en la calle, pero la mayoría puebla las villas donde se hacina la miseria y se venden a una luca terrenos fiscales o de otros. En términos generales, la exclusión del cartonero es una construcción de semi-marginalidad que balancea el precio de la mano de obra sin generar mucho conflicto en la medida en que no promueve ninguna organización ni determinación política.

Y es que no hay tal cosa como una real exclusión, sino la administración de cuerpos y discursos en un esquema social donde cada parte y cada elemento tiene sentido. Cuando irrumpe un sinsentido es negado, reprimido o tans-formado en signo retroactivamente, es decir, convertido en signifiante de significantes anteriores, para no alterar del todo las condiciones políticas. Se trata de un aparato de sangre que transfiere el esfuerzo y el trabajo de unos al usufructo de otros, casi alquímicamente transformado en oro. Hombre que come al hombre, ni más ni menos.

⁴⁷ Recuerdo las críticas a D'Elía y Alderete, en las asambleas del año 2002.

⁴⁸ Decir «excluido» es tomarse una licencia: económicamente no hay nada por fuera del sistema económico sino válvulas de ajuste para regular los beneficios.

Este aparato no es el Estado, sino la forma misma de nuestra sociedad, rectificadora y renovada todo el tiempo como actualidad fáctica de nuestro vínculo social. Aquí todos, en tanto elementos de una colección, tenemos sentido, y la exclusión y la inclusión no son más que la colocación funcional de ciertas partes y elementos. Ojalá fuera tan sencillo como culpar a dioses o bandidos, a corruptos o pervertidos que se esconden detrás de alguna hipercompleja grandiosidad sobrehumana. No es tan sólo el Leviatán de Hobbes, sino esa mínima, feroz y multiplicable microfísica de las miserias y de las totalizaciones que, entre otras cosas, también lo alimentan.

Lo que designamos como sociedad no es producto de diseño. Sí puede serlo, y de hecho lo es generalmente, la estructuración de sentidos que utilizamos para tal designación. Así es como ninguna descripción de lo social, en tanto estructura de sentidos, es completa o consistente. La irrupción de un acontecimiento es una afirmación pura que, como tal, no es la afirmación de algo sino la afirmación en sí. Luego, de las huellas que tomemos del acontecimiento, y de cómo las tomemos, habremos de dar lugar a la invención de políticas o a la negación del acontecimiento como tal. Y es que el acontecimiento no es un episodio, no es un fenómeno como tal manifiesto. Hablar del 19 y 20 de diciembre no es hablar de un acontecimiento, sino de uno de los datos que tomamos en torno a él, tal vez el signo que usamos para señalar la irrupción del acontecimiento. Con esto, referir al episodio puede ser también negar el acontecimiento si es que el tratamiento que damos a la huella no es el de una radicalidad inconsistente o, de otro modo, la radicación de una inconsistencia que compromete a la estructura como tal.

Por eso es que se superponen, como consecuencias de la crisis política de 2001, lecturas positivas y negativas en lo que refiere al tratamiento del asunto. Así como se activaron emprendimientos y procesos de apertura y de invención, de reubicación de términos y roles, de promoción activa de la autonomía, la autogestión y la independencia de las políticas de Estado, también se utilizaron nuevos datos para marcas viejas, se administró unívocamente la vitalidad de la experiencia política en la restitución de los esquemas tradicionales, a su vez fortalecidos por haber atravesado el proceso crítico, se refundaron los principios de la delegación y la demanda, y se reincorporó al discurso político la batería de nefastas proposiciones del populismo demagógico peronista como universo totalizador de los asuntos políticos.

El kirchnerismo volvió a fabricar la ilusión de «torcer al gobierno hacia la izquierda». Esta expresión, utilizada tanto por D'Elía en 2006⁴⁹ como por dirigentes peronistas en la década del 70, expresa la lógica de cooptación y de obsecuencia con la que se desmovilizó el asunto. En palabras de Nahuel Beibe, «El gobierno tendrá que decidir cuál es la relación que quiere construir con la izquierda kirchnerista. Y nosotros vemos que el gobierno no tiene una definición de forzar a la izquierda kirchnerista a romper relaciones con el gobierno. Tiene la necesidad de construir una cosa más amplia. Y nosotros vamos acumulando poder popular en ese proceso. Si en algún punto esto llega a un límite, discutiremos en ese momento. Nosotros pensábamos cuando subió Kirchner con el 22 % de los votos que había un gobierno débil que había que bancar para que pudiese instalarse; después pasaron las elecciones de 2005 y se legitimó políticamente». Este fragmento es bien interesante. No sólo se pretende forzar al kirchnerismo hacia la izquierda, sino que se invoca la debilidad del primer kirchnerismo en función de la legitimación electoral. Ante esa debilidad, ante esa institucionalidad en crisis, la respuesta fue fortalecerla, hasta verse aliviados de la urgencia cuando en 2005 uno de los

⁴⁹ En la primera presentación pública del conflictivo ministro, luego de ser renunciado de su cargo, que consistió en una charla pública el día 28 de noviembre de 2006 en la sede de la Universidad de las Madres, entre distintas bravuconadas dijo: «A la derecha de Kirchner va a haber ministros, varios bigotes va a haber a la izquierda, perdón, a la derecha de Kirchner. A la izquierda vamos a estar nosotros. Con Kirchner, pero a la izquierda». Luego, definió al gobierno de Kirchner como «un gobierno en disputa». Nótese la alusión a los funcionarios Aníbal Fernández y Alberto Fernández, Ministro del Interior y Jefe de Gabinete, respectivamente, y el sensible acto fallido. Otra versión, en boca de Nahuel Beibe, reza: «Nosotros creemos que la contradicción con la derecha está afuera del gobierno y adentro también. Identificamos que hay dentro del gobierno sectores claramente de derecha, de la derecha peronista, que es la derecha que más daño ha hecho a los sectores populares de este país. Ésta tiene espacios dentro del gobierno que son de muchísima relevancia. Ahora, nosotros vemos que dentro de este proceso político existe la posibilidad de construir alternativas de poder.»

datos más importantes de la crisis decembrina se esfumó como respuesta a su trabajo. Lograron despejar la nube y recomponer la institucionalidad.

Por eso lo de acumular «en la institucionalidad en la cual la sociedad cree». Ellos, que discursivamente no son sociedad, han sido fundamentales entre quienes han logrado que la institucionalidad recupere la credibilidad perdida, y entre quienes promueven que la relación con la institucionalidad sea una cuestión de fe. Los funcionarios salidos del “campo popular” y entrados en el Gobierno arrastran consigo la simbología construida a través de la representación y la vuelcan en beneficio del Estado. Esta evocación a «la sociedad» en boca de tantísimos políticos es ya un lugar común del “progresismo”. En muchos casos, viene de la mano de la expresión «Poder Popular». En definitiva, se está hablando de la representación como delegación de la decisión de los comunes en manos de los dirigentes en tanto comunes delegados, que son quienes habrán de dar forma y viabilizar el «Poder Popular». Ese Poder tiene su propia liturgia. Se construye desde abajo y, como todo Poder, se ejerce desde arriba. La movilización que generó la irrupción de lo múltiple se detuvo en la totalización de la representación política. De hecho, una reducción aproximada del asunto del Poder puede ubicarlo como el ejercicio de una determinación de abajos y de arribas.

En definitiva, de las respuestas activas al acontecimiento político que señalo como diciembre 2001, la pseudo-resurrección de aquel «*entrismo trotskista*» al peronismo (ahora kirchnerismo) es probablemente la más patética seña de la reacción conservadora.

Al costado de esto, la actividad de ciertos colectivos verdaderamente autónomos y la búsqueda de renovación de espacios libertarios en general y anarquistas en particular, componen los intentos más genuinos de acción política. En esto vale incluir algunas experiencias del “*piqueterismo*” que han sabido romper la inercia organizativa del movimiento.

El desafío actual está directamente relacionado con la necesidad de romper esa inercia. Poner una sociedad en movimiento implica inventar las formas para que ese movimiento no sea inercial. A su vez, es necesario efectivizar ese movimiento, es decir, lograr con él efectos en la sociedad que puedan servir para su transformación o que directamente sean transformadores de ella, es decir, es necesario que no sean fácilmente asimilables o reprimibles por el sistema vigente. El desafío es grande y sabemos que no hay fórmulas que nos protejan de la dificultad y del esfuerzo. Siempre es más fácil lo pragmático, es decir, lo vigente, aquello que use la inercia como fuerza motriz.

La histórica discusión en torno a la utilidad, la funcionalidad y los peligros de la organización se reaviva desde un lugar muy intenso y diferente. Es necesario formalizar una descentralización de las acciones sociales y políticas sin perder la capacidad de vincular los movimientos entre sí, enlazarlos para efectivizar sus potencias comunes. En definitiva, es necesario descentralizar y no aislar. Si lo que buscamos es la transformación de la sociedad en relación con el bienestar común, necesitamos la invención de una política de la multiplicidad, una política anárquica, es decir, un pensamiento y una acción relativos a la toma de decisiones colectivas de forma horizontal. Esta invención indefectiblemente importa la necesidad de nuevas formas de organización que no vulneren lo múltiple totalizándolo ni aislando interiores fragmentarios, cuentas por uno internas que dividan para despotenciar. Es un desafío importante.

La burguesía enfrenta a nivel mundial una crisis que muy probablemente endurecerá sensiblemente las condiciones políticas en los próximos años. Las formas tradicionales de la producción capitalista vienen sufriendo transformaciones importantes que, sumadas a la reactivación de la confrontación social, generan un mapa sociopolítico muy conflictivo a nivel mundial. Si las políticas de gestión no logran reprimir el conflicto generando alternativas que sustenten económicamente la nueva situación, el desmadre se resolverá militarizando duramente el control social. Esto plantea dos opciones a futuro: o se perfeccionan los mecanismos de control institucional mediante el procesamiento masivo de la información y renovando las prácticas educativas, o se reprime militarmente a la población de forma masiva, una vez más. Ante estas dos posibles rutas de las políticas de gestión la producción de

alternativas sociales y políticas depende de una acción productiva eficaz. Es necesario pensar colectivamente, inventar nuevos dispositivos que viabilicen lo múltiple y puedan generar los mecanismos de resistencia y acción directa necesarios para producir la novedad, así como es imprescindible efectivizar la producción de modos, de espacios y de bienes.

Ya no se trata de un combate entre partes similares que pueda resolverse por alguna dinámica de relación de fuerzas, sino que se trata de una disyuntiva, un corte en el cual se dividen rumbos sociopolíticos. No hay una conquista posible, una doncella a rescatar, un territorio a ocupar, una dignidad a defender. Se trata de efectivizar una sociedad capaz de vivir en relación al bienestar común o no, o, visto desde otro lugar, la posibilidad de establecer hegemonías nuevas para funciones viejas. Esto ubica el conflicto en un lugar diferente, donde algunas razones tradicionales de la confrontación política serán útiles pero muchas otras no. No nos servirá pensar la situación con las referencias filosófico-políticas del siglo XIX; el siglo XX las clausuró. Aquellas referencias serán indispensables para formular nuevas condiciones ideológicas, pero no responderán a las realidades vigentes, a las nuevas condiciones de posibilidad. Tenemos tiempo para pensar porque es indispensable hacerlo, y ese pensar no puede huir de la emergencia social que requiere de concreciones activas, de acción directa. Por eso la autonomía de la política es necesaria en la medida en que necesitamos producir formas antipragmáticas al mismo tiempo en que necesitamos producir materialidades efectivas en lo urgente. Son ambas cosas, y no una más que otra. Si no las separamos no las podremos abrazar entre sí.

Hacia una política anárquica

La política es esa capacidad para interrumpir el saber que se deriva de la estructura social y de la ideología que se trama en el sentido común de la vida cotidiana.

Uno de los postulados políticos del Grupo Acontecimiento,
Revista Acontecimiento

La política es ese lugar siempre abierto y en constante renovación en el seno del cual los hombres y mujeres pueden decidir acerca del destino de su vida colectiva.

Raúl Cerdeiras,
Revista Acontecimiento
número 26, año 2003

En los espacios anarquistas la palabra *política* ha sido históricamente combatida en resistencia a los dispositivos institucionales de la administración del Poder. Los *políticos* son, y han sido siempre, rechazados y combatidos, de formas distintas y con razón, por los anarquistas. Pero no se trata de la negación de todo *lo político* en los términos posmodernos del neoliberalismo. Aquí hay una confusión que, según pude ver hasta ahora, no se ha deslindado adecuadamente, y que parece establecer puntos de contacto entre pensamientos y prácticas que son radicalmente diferentes y en muchos aspectos antagónicas. El anarquismo combate la institucionalidad que opera como garante de las estructuras de Poder en el mismo terreno en el que se enfrenta a todas las hegemonías, salvando las (muchas) contradicciones internas.

¿Qué pasa entonces con la política? Pasa lo que pasa con algunas otras cosas en el seno de las ideas y las prácticas anarquistas: no se sabe muy bien si se habla de una cosa u otra porque no se profundizan las discusiones ni se actualizan los pensamientos. En esto hay una esclerosis que conspira en contra del movimiento necesario para que las prácticas tengan utilidad y vigencia. La diferenciación casi intuitiva que se establece entre lo político y lo social, al menos hasta lo que pude ver, es insuficiente⁵⁰. ¿Una revuelta de estudiantes secundarios como las de Santiago de Chile en 2006 es un hecho político o no? ¿La desobediencia civil de cierta

⁵⁰ Pienso que sirve destacar que aquí discuto también conmigo en lo relativo a las categorías que fijé en el libro primero de esta.

burguesía en consonancia con los saqueos y los piquetes del año 2001 en Buenos Aires fue un hecho político o no? ¿Cuál es la diferencia entre la revolución social y la revolución política, si es que la hay? ¿Cuál es la diferencia entre la acción social y la acción política?

Si seguimos el derrotero hacia los antecedentes necesarios de la palabra *política* aterrizaremos en aquel asunto griego de la *polis* y de las diferentes formas de administración que se han puesto en práctica. Aún tomando la democracia como dispositivo político emblemático desde nuestra perspectiva actual, notaremos prontamente que la sociedad ateniense era una sociedad partida en varias partes, una de las cuales se caracterizaba por tomar las decisiones que hacían a la regulación de las relaciones entre los distintos sectores sociales e, incluso, entre las distintas personas. Esta parte de la sociedad era también la que concentraba la riqueza y la propiedad de las tierras, y era la que concentraba también la producción de los discursos válidos para la sociedad, es decir, era el único sujeto activo, validado por sí mismo por sobre todos los demás sectores. En la democracia ateniense, las únicas acciones válidas (por validadas) productoras de las decisiones sobre lo colectivo, siendo a su vez lo colectivo delimitado por la territorialidad fijada por los bordes geográficos de la jurisdicción política, eran privativas de este sector hegemónico que monopolizaba beneficios y que, particularmente, no producía bienes económicos con su trabajo.

En la democracia ateniense, tan alabada por la modernidad burguesa, el sujeto *político* estaba delimitado cultural y económicamente con gran precisión. Los *politikós*, esos que en la historia oficial eran todos, eran en verdad los ciudadanos, es decir, todos los que decidían los asuntos de la polis por ser quienes respondían a las características identitarias de la confluencia de factores culturales y económicos que claramente excluían a la mayor parte de la población efectiva, es decir a todos aquellos que, cohabitando el territorio, estaban sometidos a esas decisiones sin poder participar en ellas.

Luego viene el cuento de las democracias modernas en el cual se reescriben los detalles de la vieja historia y entonces la democracia (*demos*: pueblo en tanto región territorial, *cracia*: gobierno fundado en las leyes humanas) se transformó en la forma justa, horizontal y equitativa de administrar los Estados (ahora quiere ser *demos*: pueblo en tanto población, *cracia*: gobierno). En el medio, traducciones mediante, se han dispuesto las argumentaciones en favor de una estructuración tan excluyente como la antigua, pero mucho menos honesta y franca. En este orden de cosas, la *política* es la administración de las hegemonías según las cuales una parte de la sociedad decide por la sociedad en su conjunto. En el caso de las democracias modernas (y occidentales, por supuesto) bastó con reemplazar las pertenencias culturales y económicas por las mancias sublimes de la representación. Esto también se aplica a las dictaduras no democráticas, donde los dictadores son los padres y las bestias totémicas, gracia que han sabido practicar desde Stalin hasta Hitler, desde Castro hasta Pinochet.

Sin embargo, así como lo político en términos históricos ha sido un relato de las administraciones hegemónicas, este espacio de lo administrativo tiene que ver con una capacidad colectiva que es usurpada por un sector que sostiene su privilegio en función de ella. Esta capacidad es la decisión, y aquí es donde reaparece lo político y donde se abre la discusión. Lo político está donde están las decisiones sobre asuntos colectivos. La política-decisión no es la política-administración. La política-decisión es la política esquivada y confusamente reclamada por muchos de aquellos que han perseguido emancipaciones, y es donde radica la confusión que ha llevado a algunos militantes honestos por el camino del Estado. El anarquismo practicó esta distinción casi intuitivamente con mayor claridad, aunque no logró, en tantísimos casos, establecer esta diferenciación que es fundamental en ambos sentidos. Lo político en manos del Estado es la administración del Poder porque es el terreno de la decisión, y el Estado decide siempre, constitucional e inevitablemente, mediante la dominación⁵¹.

⁵¹ Con esto quiero señalar también mi discrepancia con la idea de que ha sido Marx el fundador de una «política de no-dominación», como se lee, firmado por Badiou, en la revista Acontecimiento.

Una decisión establece un corte en lo decidible, separando las cosas de una forma drástica. Es una implicación de la voluntad sobre aquello que es susceptible a ella. No es una elección ni una opción. De ellas se diferencia por no tratarse de una pasividad o adaptabilidad meramente, sino que actúa sobre lo que existe determinando partes. Existe un compromiso activo en la decisión que puede faltar en lo electivo.

La irrupción del proletariado como sujeto político, es decir, como sujeto colectivo capaz de decidir sobre la realidad colectiva, estableció las cuestiones del Poder en el seno de las luchas emancipatorias. La rebelión dependía de cuál fuera la interpretación que se hiciera del medio social vigente, de cuál y, fundamentalmente, cómo era el opresor. A grandes rasgos se establecieron las dos tradiciones: la que sostenía la necesidad de establecer una hegemonía de carácter rebelde, es decir, que contradiga la hegemonía vigente en virtud de la defensa de intereses contrapuestos, y la que sostenía la necesidad de establecer nuevas condiciones de socialización que permitieran forjar una sociedad nueva evitando toda hegemonía en virtud de la puesta en marcha de nuevos valores. Claro que estas dos tradiciones no se agotan en tan estrecha descripción, desplegándose múltiples matices que incluso en algunos casos promovieron duras confrontaciones y contradicciones internas. Pero estas dos líneas generales del movimiento obrero, territorio protagónico de las luchas emancipatorias a partir de los siglos XIX y XX, continúan vigentes hasta ahora de forma emblemática.

Así como el socialismo de Estado promovió la primera posición, el anarquismo se concentró en la segunda (ninguno de los dos casos puede reducirse a este aspecto). Esto llevó a una diferencia histórica en el uso de la palabra *política* entre las distintas tendencias. Así como el socialismo autoritario aceptó el término y lo valorizó como categoría de acción y de lucha cuyo sentido sería la toma del Poder del Estado para viabilizar la emancipación de los pueblos en contra de la política burguesa, el anarquismo se enfrentó históricamente a ella identificándola con la lucha por los espacios de Poder, promoviendo, por el contrario, la lucha obrera por fuera de ese territorio o, como quizás se diría actualmente, «a distancia del Estado». En términos tradicionales, el anarquismo reivindicó la *lucha social*, promoviendo asimismo la revolución social en vez de la revolución política.

Actualmente las categorías tradicionales tienden a ser cuestionadas de forma más o menos espontánea. Un resurgimiento del pensamiento anarquista es producto de una tendencia generalizada a deconstruir los discursos del Poder. Esto es positivo pero peligroso. Así como muchas formas del pensamiento político tradicional se han puesto en crisis y se buscan superaciones cada vez más libertarias, existe también, como contraparte, una moda y un postmodernismo capaces de encontrar en discursos libertarios los antojos argumentales de prácticas neoliberales y por lo tanto liberticidas. Nunca fue lo mismo lo *liberal* y lo *libertario*. De hecho esta tendencia de asimilación de lo libertario en lo liberal, en muchos casos oculta la apropiación de las luchas libertarias por parte de cierta propaganda burguesa que manipula la idea de libertad para perpetuar sus privilegios de clase. Así es como resulta mucho más fácil hablar de pensamiento *libertario* que de pensamiento *anarquista* o (más a mi gusto) pensamiento *anárquico*.

En todo caso, esta tendencia apropiadora y negadora de la historia de las luchas populares y del pensamiento social y político no debe confundirnos ante el hecho de que existe una crisis tal que se buscan de forma masiva nuevas respuestas ante los problemas que el siglo XX, con sus *prácticas políticas* y sus *políticas prácticas*, no supo resolver. Y entonces, luego de los años noventa, reaparece la política en los discursos que hasta ahora sólo hablaban de economía, narcotráfico, delincuencia y otros tecnicismos. Pero la política, duramente desacreditada en los hechos por el neoliberalismo, ha querido recomponerse como restauración de las validaciones de base indispensables para todo sistema hegemónico. Así es como aparecen **los restauradores** entre quienes se encuentran Kirchner, Lula, Chávez, Morales y compañía. Así es como la hegemonía de los Estados americanos intenta neutralizar los discursos rebeldes pretendiendo apropiarse de la emancipación política.

Entonces aparece la encrucijada en la que una palabra puede generar, por afirmación o negación, tal multiplicidad de sentidos contradictorios que resulta muy difícil desenredar la

madeja. Si la política es la administración del Poder, como fue de hecho desde que nació, es indeseable para quienes buscamos la libertad y, por lo tanto, la destrucción de esa lógica. Pero si la Política es el mal temido por el postmodernismo de los tecnócratas neoliberales, merece ser reivindicada en la medida en que su negación conduce a una vida descomprometida que esconde en las prácticas sociales especulaciones asistencialistas que sirven como *salvabache* o como junta de dilatación para que las estructuras nunca acaben de romperse.

Y es que, a vuelta de campana, entiendo que la política es aquello que enuncié unos párrafos arriba: el modo de la práctica activa y de la elaboración ideológica que irrumpe en lo social mediante la decisión sobre asuntos colectivos. Esta decisión establece un corte de modo similar en que un pensamiento dimensiona lo pensable estableciendo bordes, cuantificaciones, formas y límites que permitan la discriminación entre una cosa y otra. No se trata necesariamente de determinaciones fatales que funden una intolerancia o una identidad. Las decisiones políticas establecen rumbos colectivos en virtud de proposiciones ideológicas que, si hablamos de anarquía, también serán colectivas. El desafío actual radica en dar con prácticas políticas viables sin recurrir a hegemonías de ningún tipo ni a discursos identitarios y totalizantes.

Es necesario pensar en la política como algo estricta y rotundamente diferente a la administración de hegemonías o de cualquier otra cosa. No es aquella beatificación de la asamblea democrática ateniense ni tampoco el montaje de Frentes Populares ni vanguardias de cualquier tipo. No se trata de una avanzada alejada o distante de las prácticas sociales efectivas ni de la vitalidad cotidiana. Tampoco es reducible a cualquier expresión de esa vitalidad, ni a la enajenación confrontativa y militante. Citando a Cerdeiras y al Grupo Acontecimiento, pienso que «la política la hace cualquiera, pero no cualquier cosa es política»⁵², y que «si todo es política nada es política». Y si nada es política existe el peligro espantoso de la vuelta atrás camino a un postmodernismo capaz de deconstruirlo todo en vistas a una negación de la ontología más que a una negación ontológica.

¿Puede existir, entonces, una política anarquista? Pienso que lo que existe de hecho es una estrecha relación entre la anarquía y la política que ha sido promovida históricamente, y lo sigue siendo, por el anarquismo, en la medida en que se piense la política como el territorio de la decisión colectiva y no como lo que en ese territorio se hizo desde que tenemos memoria. Esa relación entre un múltiple social que establece lo colectivo y la polis griega es la que nos une a la política si es que pretendemos la autonomía, es decir, la capacidad de organizar nuestra vida social de forma horizontal según la libre voluntad de los individuos en comunión de bienes. No porque sea necesaria la política-administración para organizar esa sociedad, sino porque es necesaria la política-decisión para promoverla y para destruir las condiciones hegemónicas en las que vivimos sometidos a aquella idea de la política según la cual solamente es posible someter o ser sometido.

Pensar una política anárquica, entonces, sí es posible. Si logramos desprendernos del arkhé como el *uno totalizante* podremos pensar lo múltiple sin los tradicionales gustos de la ontología ligados a las determinaciones del ser. No nos interesará hallar respuestas fundadas en lo que sea el ser en tanto ser, sino en observaciones corroborables de aquello que existe y proposiciones vitales de ruptura con esto que existe. La idea de lo múltiple despojado del uno totalizante resuena plenamente con aquella negación del arkhé que ha sido desorden desde la fundación de esa palabra hasta Proudhon⁵³. Ese desorden es el categorizador inverso de todas nuestras formas de pensar. El arkhé establece como necesidad un punto de fuga a partir del cual trazar pertenencias y centralizaciones, esencias, abstracciones y demás nociones

⁵² Revista Acontecimiento número 26, año 2003, página 86.

⁵³ «Anarquía, ausencia de señor, de soberano, esta es la forma de gobierno a la que nos aproximamos de día en día, y a la que, por el hábito inveterado de tomar el hombre por regla y su voluntad por ley, miramos como el colmo del desorden y la expresión del caos». Proudhon, *Qué es la propiedad*, pág. 222. Una nota del autor, señalada sobre la palabra *soberano* del fragmento anterior, aclara: «el sentido que vulgarmente se atribuye a la palabra *anarquía* es ausencia de principio, ausencia de regla, y por esta razón se tiene por sinónimo de *desorden*». Éste es, precisamente, el uso que hago yo, y el punto en que, a mi juicio, se denuncia el positivismo cientificista del que nace el pensamiento anárquico, y del que actualmente necesita desprenderse.

totalizantes capaces de hacer determinaciones de lo único pensable: todavía no hay pensamiento vigente capaz de invalidar lo único de forma consistente.

Como proyección en lo político ese uno totalizante establece bandos y doctrinas, pero no solamente eso. También se fundan hegemonías y dependencias a partir de la presentación y la representación de realidades indisolublemente ligadas al arkhé. Una política anárquica es una política sin centro. Las decisiones colectivas dispuestas en cada uno de los conflictos reales como expresión vital de la acción directa establecen un nuevo lenguaje político capaz de construir a su vez nuevas simbolizaciones y categorías ideológicas. La multiplicación de las formas y criterios rompe con la estructuración política tradicional. Al mismo tiempo, la promoción de ideologías libertarias establece ligaduras flexibles y abiertas capaces de articular lo múltiple en discursos prácticos no identitarios. Así como la equidad debe ser tomada por punto de partida de las políticas emancipatorias y no por su finalidad⁵⁴, la concepción de lo múltiple como ruptura del tradicional sujeto político es condición necesaria para una política anárquica y es su punto de partida. Este puede ser un plano de crítica importante para algunos colectivos e individuos anarquistas que promueven más el sufijo que la palabra y que confunden la lucha contra las hegemonías con la institucionalización de nuevos discursos identitarios.

También en este sentido, entiendo que una política emancipatoria es y sólo puede ser en el seno de una lucha por alguna independencia, y esto compone un cuadro en el que una fracción del tejido impone condiciones equitativas en una situación social en la que prima la hegemonía de otra parte que ejerce sobre ella alguna forma de dominio. Esto es un paso en el camino, un segmento del tránsito, pero no de por sí una política anárquica, no una lucha por la libertad. Es el caso de las luchas reivindicativas de sectores oprimidos ya sean de clase, de género, raciales, etc., o de políticas nuevas en reacción contra viejas políticas. El emplazamiento de una decisión colectiva que promueva la emancipación y la ruptura con lo políticamente dado es fundamental para la composición de lo múltiple social activo, es la fundación de una ruptura lógica indispensable. Pero, a pesar de que no ha de haber tal cosa como un objetivo ulterior que opere como un arkhé al revés, es importante dar cuenta de que la ausencia de meta no es sinónimo de una meta alcanzada. De lo contrario la amplitud que necesitamos para ver un horizonte puede estrecharse duramente.

Establecer una ruptura es indispensable. Las políticas de emancipación deben practicarlas o no son tales. El territorio de las rupturas políticas, desde el punto de vista de la autonomía de la política, es la política, pero el territorio aquél en el que la política se despliega y existe es lo social. Existe un propósito para la política, aunque no necesariamente exista un sentido. Una política emancipatoria establece un corte en lo social ya sea por la práctica efectiva de una modificación de lo que existe como a través de la ruptura de las lógicas establecidas, de los lenguajes vigentes, de las condiciones de posibilidad. Y los propósitos de tales políticas serán las emancipaciones que estén en juego, tan múltiples como lo múltiple en juego. En la medida en que exista en tales experiencias la promoción y puesta en marcha de un pensamiento anárquico, entendido primeramente como una deconstrucción del pensamiento árcico y, luego, entendido como la elaboración consistente de un pensamiento múltiple, las políticas serán políticas anárquicas.

Hablar de la autonomía de la política es delicado en la medida en que es importante desmarcarse tanto de la política-gestión como administración de lo vigente, como de la filosofía en tanto pensamiento puro. Se trata entonces de tomar distancia de las demarcaciones tradicionales del pensamiento militante que estableció tres posiciones: 1- la política es la continuación de la guerra por otros medios, 2- la política es el arte de lo posible, y 3- la política es la trampa del sistema económico-social. El punto está, a mi entender, en la siguiente aseveración de Cerdeiras: «para que la política sea emancipatoria e inmediatamente dispuesta a todos, independientemente de la situación concreta de luchas y conflictos en donde necesariamente debe nacer (la política no descende del cielo), debe tener la capacidad

⁵⁴ «La igualdad es el punto de partida de toda acción política, y no su objetivo o resultado.» Uno de los postulados políticos del Grupo Acontecimiento.

de abrir una experiencia de pensamiento y acción en ruptura con las condiciones concretas que rigen el lugar de su invención»⁵⁵. La política tiene efectos en lo social, y, una vez más, tiene esos efectos porque es decidible una diferencia entre ambas. Cerdeiras subraya: «la política es lo que interrumpe la repetición de la ley que organiza la vida social»⁵⁶. Más allá de ordenar o no la experiencia de la vida social en las funciones de alguna Ley, lo importante aquí es que el impacto que genera lo político en lo social está ligado a la ruptura de un orden inercial que efectiviza las prácticas y las lógicas de lo social en relación al modo en que se producen los vínculos transindividuales que conforman esa sociedad. De lo contrario, si se espera de lo político la intervención en los esquemas vigentes según las condiciones de posibilidad, administrando beneficios regulados por los intereses en conflicto, nunca se saldrá de las condiciones y de las lógicas que están involucradas en la producción de ese conflicto. La política, entonces, nos resulta útil (se diría indispensable) en la medida en que hablemos de políticas de emancipación y, fundamentalmente, en políticas libertarias, lo que equivale a decir, desde mi punto de vista, en políticas anárquicas que operen rompiendo las funciones sociales que obstruyen la producción de vínculos capaces de soportar el bienestar común.

Es en este contexto en el que pienso que es importante reconsiderar la palabra *política* con todo el cuidado que merece. No se trata de promover una política de gestión ni tampoco un postmodernismo reproductor y cómplice. Se trata de ubicar a la política en el territorio de la decisión colectiva con propósitos sociales y, al mismo tiempo, conceder la autonomía que se reclama para las políticas de emancipación como entorno propio de ruptura ideológica.

⁵⁵ Revista Acontecimiento, N° 29-30, año 2005, p. 24.

⁵⁶ Revista Acontecimiento, N° 29-30, año 2005, p. 20.

Anarquía como negación del arkhé

«El uno no es, no hay sino multiplicidades, y el fundamento está vacío»
Alain Badiou, Deleuze, p. 79

La historia de la filosofía nos cuenta, entre otras cosas, el derrotero de la pregunta ontológica, es decir, la pregunta acerca del ser de todo lo que es. Existe esta pregunta desde antes de que exista la filosofía. Los pensadores presocráticos, partiendo posiblemente desde Thales de Mileto, se preguntaron acerca de cuál era el primer principio regulador de todo lo que es y utilizaron para eso la palabra arkhé. Esta palabra refiere entonces a la idea de principio, o primer principio, en su más amplio sentido. Así como en aquél famoso fragmento bíblico reza “*en arkhé en o logos*”⁵⁷ y suele traducirse al castellano como «en el principio era la palabra», la dimensión de ese primer principio no es exclusivamente relativa al origen, sino también a la determinación física o metafísica de todo lo que es.

Esta es la noción que subsiste debajo de *arkhos* y de *arkhein*, y que anotamos también como el sufijo *-arquía*.

Nuestra idea de naturaleza, traída de la idea griega de *physis*, está estrechamente relacionada con este primer principio regulador. Sea desde la metafísica o desde la física, la visión que tenemos generalmente de la naturaleza está siempre remitida a principios (contingentes o eternos) que ordenamos en el marco de leyes naturales o divinas, como si el haber de las cosas necesitara reglamentos. Preguntar por el ser de todo lo que es supone el hecho de que ser es un fenómeno único, un mecanismo común a todo, alguna clase de unificación de todo lo que hay por el hecho de ser.

Para acercarnos al arkhé usamos históricamente dos funciones cognitivas: la observación y el pensamiento especulativo. En ambos casos hemos ido fijando formas sobre las cuales establecer validaciones, formas que podríamos señalar como métodos para la observación y lógicas para el pensamiento. La Lógica, en ese sentido, es una sola desde que se radicó un método matemático para el pensamiento especulativo, es decir, cuando se delimitó una única forma de validaciones perfectas: dentro del mundo lógico, al menos desde Aristóteles, los valores de verdad son absolutos, exactos, perfectos. Este pasaje de las lógicas (logos) a la

⁵⁷ *Ev αρχη ην ο λογος* : «En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios» La Biblia, Juan 1.1

Lógica es una aproximación del pensamiento especulativo hacia la totalización de las funciones intelectuales del saber.

Muñidos de tales métodos y tales perfecciones, hemos hecho de la observación de la naturaleza una actividad con la que habitualmente presumimos dar con certezas acerca del mundo. Suponemos que de las observaciones podemos obtener la descripción de reales mecanismos, fenómenos, procesos, cuando la categorización de tales atributos del ser es propia de la observación y no de lo observado. La composición de naturaleza es una creación a imagen y semejanza, es la invención de un universo (o un cosmos) hecho a semejanza del hombre. Es esta imposición de humanidad al mundo lo que tomamos por ley natural, y en este punto el pensamiento científico no se aleja demasiado del pensamiento religioso. Desde este punto de vista, entonces, cabe invertir los términos de la frase bíblica: en el logos está el arkhé.

El cosmos es el ordenamiento del caos⁵⁸. El caos, lejos de ser aquello que carece de orden, es la vastedad que intentamos ordenar, es decir, es, en el sentido más amplio, lo que hay. Las consideraciones sobre el caos, su relación con el peligro y la violencia, no son sino la dependencia respecto del orden que hemos construido como tolerancia del mundo, como artificio para soportar lo insoportable⁵⁹ haciéndolo inteligible. Usamos la estructura del lenguaje para convertir el caos en cosmos, y para inventar el caos como significación imposible, es decir, como significante sin significado⁶⁰. Lo importante en esto es que nunca ha dejado de haber caos sino que por momentos creemos conquistar su ordenamiento. A estos raptos de vanidad llamamos cosmos. Por otra parte, no hay caos que pueda ser producido, es decir, el caos no es un producto sino quizás lo más contrario a eso: el caos es pura producción.

La idea de Caos, es decir, el significado de aquel significante imposible, es aprehendida en nuestra tradición áruica como la idea de lo primordial, la explicación de las causas de lo que no conocemos causas, el ajuste de causa para explicar los efectos. En esa función se hallan Dios, Caos, Big Bang, etc., obstruyendo un agujero en la producción de sentidos. Todo comienza en Caos, es el principio universal, el soporte de la negación de la anarquía. El Caos entonces opera como sustituto del vacío que significa⁶¹.

No sé a causa de qué, pero hemos llegado a suponer que todo fenómeno tiene una causa, y en ese ordenamiento de todo lo que hay construimos un esquema fundamental de respuesta a todas las preguntas. Supusimos que una cosa es por algo, que existe alguna causa de todo lo que es: un instante original, una función activa, una esencia sustancial o metafísica. El arkhé expresa esta necesidad: la necesidad de que nuestra dependencia del origen y de la sustancia se traslade al ser como legislación de todo lo que hay.

De algún modo podríamos volver a invertir aquella sentencia bíblica y sostener que en la palabra fue el comienzo. De algún modo, el significante (palabra o lo que sea) es el comienzo de una forma del registro simbólico que enlaza causas, hechos y cosas. Esto no significa que alguna relación causa-consecuencia no pudiera haber existido antes que el lenguaje, sino que

⁵⁸ «Antes que todas las cosas fue Caos», Hesíodo, Teogonía. «Antes del mar y de las tierras y, el que lo cubre todo, el cielo, / uno solo era de la naturaleza el rostro en todo el orbe, / que dijeron Caos, ruda y desordenada mole / y no otra cosa sino peso inerte, y, acumuladas en él, / unas discordes simientes de cosas no bien unidas», Ovidio, Metamorfosis.

⁵⁹ La insoportabilidad de lo insoportable consiste en la imposibilidad de hallar soporte simbólico para la experiencia del asunto.

⁶⁰ Tomando a *significado* como el segundo término en la significación.

⁶¹ «En griego antiguo es Χάος o Χάεος, que significa ‘vacío que ocupa un hueco’, y procede del verbo χαίνω, ‘abrirse de par en par’, y éste del indoeuropeo *ghen-, *ghn-. También se le llamaba Αἴρ (Aer, ‘aire’)), Wikipedia. Nótese la raíz indoeuropea *ghen*, presente en las palabras etimológicamente ligadas al *origen*. No obstante, en este punto intento dar un paso más: caos no significa el significante del vacío, sino que significa el vacío en la cadena significativa, una impotencia del lenguaje. Esa es la diferencia entre caos y dios, por ejemplo, donde dios se articula como causa efectiva de todo lo que hay, es decir, como presencia, forma cerrada capaz de producir, sujeto. Caos, en cambio, es la falta pura, producción desde la falta, sin sujeto, sin cerrazón, apertura pura por fuera del sentido.

no hay registro, o al menos no sabemos que lo haya, de esa anterioridad. Por lo tanto, más que comienzo, podemos decir que la palabra es antecedente necesario para la idea de comienzo tal como la concebimos actualmente y de forma general. Aquí aparece un primer aspecto de superación posible al pensamiento áρχico: no hay origen, hay antecedentes.

Pero, como decía, el primer principio no se refiere únicamente al origen temporal, sino también a la esencialidad y a la sustancia (lo que está debajo del asunto). Aquí, la referencia tradicional del pensamiento orientalista a la «*unidad esencial de todas las cosas*» remite a un único ser, manifiesto como diversidad y dinamizado por una relación de opuestos en el mundo aparente de los sentidos. En la apariencia existe un parecer y una diferencia. Esta relación de parentesco y diferencia entre el ser y lo que es, aún se refiere al Uno que sustenta nuestra producción de sentidos, aunque más no sea como lógica de la diferencia.

La idea de antecedente puede aparecer incompatible con la de acontecimiento. Entiendo al acontecimiento como la irrupción de un exceso de la estructura (cualquier exceso en cualquier estructura). Sin embargo no creo que haya tal contradicción, sino que la novedad no pierde radicalidad por acontecer como expresión de antecedentes ajenos a las condiciones de posibilidad. Y es que la idea de antecedente no obliga una relación de causa-efecto sino a partir del montaje de una estructura nueva capaz de hacer pensable las novedades producidas por el acontecimiento. La relación causa-efecto es recurso del pensamiento en tanto divisor y trans-formador de lo múltiple. El pensamiento asigna formas delimitadas a lo múltiple abierto y determina de ese modo el pasaje de lo múltiple a las multiplicidades. Estas multiplicidades son el mapa de lo que hay: constituyen realidad.

En la medida en que el pensamiento siga siendo un racionamiento de lo múltiple la conformación de multiplicidades habrá de convocar la invención de estructuras más o menos novedosas, pero siempre inconsistentes, en tanto que la delimitación de una multiplicidad esconde siempre el confinamiento de lo infinito y, por tanto, funda con su propia fundación la carencia que habrá de ser notada en el exceso que, tarde o temprano, habrá de irrumpir como acontecimiento. Esto es lo que afirma, desde mi punto de vista, la inconsistencia inherente a toda estructura, y la condición de inmanencia estructural del acontecimiento. Aquí una salvedad importante: el acontecimiento no adviene como un resultado interno de la estructura sino como una consecuencia inevitable de la estructuración. Por lo tanto, aquella inmanencia que refiero, indica la fisura interna que la estructura oculta pero lleva consigo.

Toda tipificación, categorización, delimitación genérica o especial de lo que hay en tanto casos de algún ser, establece una multiplicidad y escancia la intuición de lo múltiple. Todo pensamiento esencial es áρχico; la esencia es la remisión áρχica del vínculo múltiple al Uno totalizante.

La ontología parece ser el tránsito puro o, visto desde otro lugar, el camino hacia ninguna parte. Un pensamiento anárkhico puede preguntarse por el ser de todo lo que es, pero no espera respuesta consistente. El arkhé, en tanto primer principio, encierra en sí la ontología más allá de cualquier metafísica, de modo que su negación explica esta idea del tránsito puro. La pregunta sobre el ser de todo lo que es es una eterna zanahoria, lo cual no implica que no sea útil.

La *an-arkhía*, la anarquía, supone entonces, desde mi punto de vista, mucho más que la negación de todo gobierno y el combate contra la propiedad privada. Junto a las proposiciones políticas que el anarquismo viene promoviendo históricamente en tal sentido, promueve también, quizás más lentamente y de forma menos iluminista, la ruptura radical con un pensamiento áρχico que ha dado a la razón un atributo divino. Confundiendo lo real con lo imaginario, tendemos como hábito a endilgarle a lo que hay un ser que nos explique en el mundo y nos glorifique en la ilusión de dominarlo. Aquello que llamábamos verdad se ha convertido en decisión (autónoma o delegada), nos responsabiliza y nos advierte que la

realidad es una subjetividad ajustada a las condiciones de posibilidad de la episteme⁶² que nos toca en suerte, y a la que a nuestra vez damos sustento. Y entonces lo real es lo que ocurre como fenómeno o como acontecimiento, es aquello sobre lo que disponemos la observación y no el resultado de ella.

No obstante aquella lentitud de la an-arkhía más allá de lo político, las nociones que implica tienen resonancias importantísimas en ciertas corrientes del pensamiento académico del siglo XX, como por ejemplo en Foucault, Deleuze y Badiou. Este pensamiento abstracto y académico promueve también la ruptura con ciertas tradiciones políticas que empiezan a ser cuestionadas y enfrentadas, aunque sería un error muy grave (y seguramente imperdonable por parte de los autores) asociar esas rupturas con un pasaje al anarquismo de pensadores con tradición marxista. Pero no puede negarse que muchas de las proposiciones del anarquismo encuentran una velada aceptación por parte de algunos post-marxistas, o neo-marxistas, que no han asumido una reconsideración formal y consistente del anarquismo en lo político.

Por todas partes leemos hoy, y desde hace algunos años, la necesidad de salir de las lógicas del Estado, la búsqueda de producir políticas inscriptas en el cuerpo social que las afecta, es decir, quitar la prerrogativa de separación entre los dispositivos políticos y el cuerpo social. Leemos y escuchamos acerca de la disfuncionalidad revolucionaria de las vanguardias y los partidos, acerca de la horizontalidad como requisito indispensable para las políticas emancipativas en relación con la justicia y la igualdad, etc. Estas parecen ser algunas novedades políticas que inauguran el siglo XXI, novedades enunciadas por pensadores que no se refieren al anarquismo sino de forma tangencial o paternalista o, cuando mucho, fosilizándolo a la usanza del historicismo de Osvaldo Bayer. Es necesario puntualizar que estas novedades políticas de comienzos del siglo XXI fueron, si no formalizadas, cuanto menos anunciadas por el anarquismo desde mediados del siglo XIX. Desde la izquierda marxista o peronista al anarquismo se lo acusó de ingenuo, pequeñoburgués y hasta de contrarrevolucionario por sostener precisamente estas proposiciones, junto a la convicción de que las proposiciones autoritarias y hegemónicas que concurrían en la centralización política mediante la conformación de partidos y conquistas del aparato estatal acabarían en el desastre que el neo-marxismo ahora denuncia de su propia experiencia (en el mejor de los casos). Se habla de Marx como el inventor de una política de no dominación olvidando figuras como Proudhon, Bakunin o Kropotkin, que fueron más consecuentes con esa proposición, cada cual a su modo, y que en algunos casos la han propuesto antes. Todos han sido duramente combatidos por el marxismo. Son conocidas las experiencias de la revolución española de los años 30, combatida y traicionada por el ejército soviético y los partidos de izquierda, una revolución que actualmente, en muchos aspectos, sería de avanzada. O los fusilamientos de Krondstaadt. En definitiva hay una desmemoria que no se corresponde con la integridad ideológica y filosófica, por más que haya discrepancias, que se soportan en esos textos.

No obstante, en ocasiones es llamativo descubrir que existen vistas a futuro tan estimulantes como tan cuestionables son los recuentos del pasado. Algunos pensamientos europeos, como los de Virno, Holloway, Badiou, etc., por ejemplo, tienen una resonancia importante y creativa en Latinoamérica y aportaron mucho junto a autores locales, como Zibechi o Cerdeiras. Aportes útiles, en algunos casos, a mi juicio, hermosamente lúcidos, que se enlazan con la militancia llana que confronta en los barrios, en las ocupaciones, en las fábricas y en la calle.

⁶² «Término griego, cuya raíz viene a significar "saber" o "conocimiento", que se suele traducir por "ciencia", y con el que los filósofos griegos se referían al verdadero conocimiento, por contraposición al conocimiento aparente, a la creencia razonable. Para Platón, la episteme es el verdadero conocimiento, que sólo puede serlo de lo inmutable, de la verdadera realidad, de las ideas, en contraposición a la "doxa", a la "opinión", al conocimiento de la realidad sensible. Para Aristóteles, sin embargo, la episteme sería el conocimiento obtenido mediante la demostración.» Webdianoia. Pero aquí utilizo la noción elaborada por Michel Foucault, que puede aclararse con lo siguiente: «La historia no persigue un fin, no tiene sentido. La historia de la cultura es discontinua y se organiza en torno a lo que Foucault llama "epistemes". Cada episteme estructura los más diversos campos del saber de una época. "Cuando hablo de episteme [dice Foucault] entiendo todas las relaciones que han existido en determinada época entre los diversos campos de la ciencia [...] Todos estos fenómenos de relaciones entre las ciencias o entre los diversos «discursos» en los distintos sectores científicos son los que constituyen la que llamo episteme de una época." La "arqueología del saber" se ocupa del estudio de las epistemes. Ella capta la sucesión de epistemes en un devenir que no implica ni progreso ni sentido alguno.» Luventicus.

Es necesario unir esos dos mundos, el de la intelectualidad y el del llano, que todavía recelan uno del otro, y es necesario hacerlo con una mirada fundamentalmente libertaria para poder señalar impasses importantes que obligan inflexiones, invenciones y aventuras.

En todo caso, la importancia de pensamientos tan abstractos y *aparentemente* remitidos a una futilidad intelectual lejana a la atención de asuntos *aparentemente* vanos como la cotidianidad de un mundo social como este, es enorme, y denuncia en los hechos la mentira de que tales apariencias sean reales. Estos pensadores han considerado y consideran lo político íntimamente ligado a lo filosófico y viceversa, lo suficiente, por ejemplo en el caso de Cerdeiras, como para reivindicar la autonomía de ambos territorios. Luego habrá que ver en qué consisten aquella ligazón y esa autonomía, pero es necesario romper también con la paralizante negación de cada mundo como si pensar fuera un pecado, o como si la barricada o la ocupación fueran menos importantes, como si todo en la política pasara por la economía y las urgencias, o como si sólo se tratara de pensar un abstracto humano que no come, que no coge ni caga.

No hay una dependencia del pensamiento abstracto respecto de la barricada, ni una dependencia de la barricada respecto de la abstracción, sino que la realidad humana es mucho más amplia que la disposición excluyente hacia uno de los ámbitos en cuestión, y la reacción negadora de los valores promovidos por los otros no es otra cosa que un mecanismo de autoafirmación inútil, innecesario y contraproducente. Uno de los desafíos de la ruptura política que necesitamos atender es precisamente la destotalización de los mundos y el desmontaje las prerrogativas de clase sobre el pensamiento abstracto y la acción directa. El rencor social de «los de abajo» y la arrogancia intelectual de «los de arriba» contribuyen grandemente a dejar las cosas como están, divididas en abajos y en arribas, administrando taxonómicamente a quienes promovemos la revolución o la revuelta entre las casillas de los iluminados y de la carne de cañón. Pienso que estos autores que menciono aportan mucho en este rumbo, pero todavía queda mucho por hacer.

En este contexto, la anarquía transgrede su significación estrictamente política y complica en su redimensión nociones diversas que promueven un pensamiento enlazado con las ideas relativas a lo múltiple, la diferencia y la multiplicidad. Pero esto no es un *fragmentarismo*, una dispersión de pedazos de algo que por no observar la identidad subyacente de los fragmentos deviene inútil o fantasiosa. Esa es la fundamentación que pretende justificar la relación entre caos y anarquía, entendiendo al caos como mero desorden y a la anarquía como su violenta fundación. Se trata de la determinación de un orden árquico cuya negación no puede sino producir esa noción de caos. La anarquía no implica el desconocimiento del orden, sino la afirmación de que no hay tal orden en las cosas sino en las formas de mirar, que no hay tal cosa como un ser totalizante ni una identidad subyacente, sino que esas categorías que se presumen de las cosas son producidas como condición del único cristal con que se mira, la delimitación de lo único pensable.

Llamo "*lo único pensable*" al resultado de la cuenta por Uno de todo lo pensable, es decir, de todo aquello susceptible de ser pesado, medido, cuantificado discretamente por el pensamiento. Ahí donde se decide la realidad cerrando formas opera la cuantificación del pensamiento como medición. Desde mi punto de vista, la ontología, que indagaba sobre el ser de todo lo que es, sólo puede indagar sobre lo único pensable, que no es poca cosa. Intuyo que la afirmación de Badiou acerca de la condición ontológica por antonomasia de las matemáticas tiene mucho sentido. Encuentro varias razones que alimentan esta intuición (la mía). Una de ellas, quizás la más evidente y superficial, es que las matemáticas designan su universo con una determinación radical producto de su radical abstracción. Esto es primordial para la atención de lo único pensable. No se trata de nada que esté por fuera de un pensamiento que reconoce sus alcances al reconocer sus límites, dados de antemano como determinaciones axiomáticas. Las matemáticas solamente pueden decirnos algo del mundo en la medida en que solamente tratan, de forma determinada y consciente, con el pensamiento de lo único pensable.

El problema de la Ciencia radica entonces en la desconsideración de la dependencia que tiene respecto de su virtud y su principal condición: el método. La relación general de las ciencias con respecto al método es también axiomática y por lo tanto es principio y fin de sí misma. Las ciencias nos hablan del método y desde el método. No hay ningún otro depositario de sus leyes que el mismo método, con el cual pueden trazarse mapas muy útiles de lo real, capaces de construir realidades localmente verificables, al menos en las ciencias naturales y humanas. Sin embargo, la tradición árquica del pensamiento científico ha logrado desplazar a dios, es decir, ha logrado que el sitio aquél que ocupaba lo divino, el sentido de todos los sentidos, sea ocupado por el método científico. En esto consiste su desplazamiento. Esto es lo que da lugar a la búsqueda de «nuevos paradigmas» en el siglo XX, como una neo-escolástica desde las ciencias, una recuperación de los intentos de reconciliar las ciencias con la religión católica pero extendida a casi cualquier misticismo. Es la búsqueda que muchos científicos, como Fritjof Capra y Carl Sagan, por ejemplo, han volcado en sus esfuerzos de divulgación científica en la segunda mitad del siglo pasado.

Este esfuerzo está ligado a la necesidad de sentido como reacción a la irrupción del sinsentido que caracterizó al pensamiento global del siglo XX. En la película *Contacto*, adaptación cinematográfica de la novela homónima de Carl Sagan dirigida por Robert Zemeckis, hay un diálogo esclarecedor al respecto. En una conversación, el personaje protagónico (una científica que encarna toda la potencia del escepticismo) cita un fragmento de un texto escrito por su interlocutor (un ex cura que encarna la reconciliación de las ciencias y la religión católica). El fragmento que cita dice: «Irónicamente, aquello que la gente más busca, el sentido, es lo único que la ciencia no ha sido capaz de darle»⁶³. En este punto, asumida la búsqueda del sentido, la disyuntiva entre ciencia y religión encarna la oposición entre la fe y la razón. La fe, que todo lo acepta, y la razón, que todo lo duda. Ambos en busca de sentido. Dios vs. Método en la disputa por el sentido de todos los sentidos.

Esta búsqueda es una búsqueda desesperada. En la frase original, la expresión «most hungry for», cuya traducción literal sería «más hambre de», ubica al sentido en relación a un hambre que solamente puede ligarlo con la angustia y con la desesperación. No es la mera búsqueda de algo, sino la urgencia de satisfacer una necesidad vital. Lo que hay detrás de esta desesperación es la pérdida del sentido como consecuencia de la deconstrucción de los discursos totalizantes de la religión y de la ciencia, los primeros en manos de los segundos y los segundos en manos de sí mismos. Este es uno de los impactos que ha dejado en el pensamiento científico la irrupción de las teorías de la relatividad y de la física cuántica. Estas teorías rompieron con la física clásica en un aspecto fundamental: en el ámbito de la física, ciencia paradigmática desde el siglo XIX, se llegó a postulados absurdos. El sentido de las ciencias ya no se correspondía con los sentidos vigentes. Ya no hay tal cosa como absolutos espacial y temporal, ni hay indivisibilidad del átomo, ni hay diferencia determinable entre materia y energía. Werner Heisenberg, con su principio de indeterminación⁶⁴, también llamado principio de incertidumbre, ubica el fundamento científico de la naturaleza, que hasta ese momento reposaba sobre un suelo de certezas efectivas o potenciales, en un marco de indeterminación y de probabilidad estadística que arruinaron las pretensiones de dar con un primer principio físico que lograra explicar así, de forma determinante, el ser de todo lo que es.

En el marco de las ciencias humanas, la irrupción del psicoanálisis a partir de las investigaciones de Sigmund Freud, rompieron la primacía de la voluntad y la objetividad de la conciencia, dando lugar a un mundo de subjetividades relativas a la estructura psíquica. Al mismo tiempo, y junto a muchas otras cosas, esta nueva disciplina rompe, en el marco de las ciencias, con la distancia entre las dimensiones psíquica y somática, vinculando de una forma

⁶³ «ironically, the thing people are most hungry for, meaning, is the one thing science hasn't been able to give them».

⁶⁴ « En mecánica cuántica el principio de indeterminación de Heisenberg afirma que no se puede determinar, simultáneamente y con precisión arbitraria, ciertos pares de variables físicas, como son, por ejemplo, la posición y el momento lineal (cantidad de movimiento) de un objeto dado. En palabras sencillas, cuanto mayor certeza se busca en determinar la posición de una partícula, menos se conoce su cantidad de movimiento lineal. Este principio fue enunciado por Werner Heisenberg en 1927». Wikipedia.

absurda las manifestaciones físicas de las enfermedades mentales con algo tan inmaterial como el lenguaje. Junto a las proposiciones estructuralistas de Claude Lévi-Strauss, desde la antropología, y a la metodización de la lingüística en manos de Ferdinand de Saussure, el lenguaje, en relación a la estructura social, adquirió una relevancia inimaginable, radical, absurda.

Estas disciplinas, volcadas de forma más o menos consistentes en el “sentido común”, promovieron una dura crisis de fundamentos en una sociedad que no tardó en sumirse en la violencia con una intensidad inusitada. Es la época de la diferencia en lugar de la similitud, la época de la subjetividad, la época del sinsentido.

La democracia burguesa, como mito político de la igualdad, había desarticulado las lógicas del linaje, y la irrupción del proletariado como sujeto político desarticuló la determinación clasista de la estructura económica, denunciando su arbitrariedad y la contradicción interna de los fundamentos de la sociedad burguesa. Al mismo tiempo, entonces, en el que la diferencia opera como registro subjetivo del modo social, ahí donde las decisiones políticas, únicamente desde el discurso, adquieren equipotencialidad entre todos los individuos de la sociedad, y entre todas las clases como sujeto político, se establece la mismidad de la diferencia. El fundamento paradigmático ya no es la estabilidad determinante de todo lo que es sino la endeble incertidumbre de la diferencia. La dependencia del sentido, como resolución de la angustia existencial, demanda, entonces, la recomposición del arkhé, la fundación de un pensamiento árquico nuevo dispuesto hacia la significación de lo real de manera que pueda incorporar en sí los vestigios de una ontología que ha perdido sentido.

El siglo XX fue el siglo de la falta de sentido. La neo-escolástica de principios de siglo fue el último esfuerzo positivo de la cultura del sentido, y desembocó en un siglo absurdo que ha forjado relaciones adolescentes de su ausencia, y no productoras de sinsentido. Todas las sombras de la caverna, todas las urgentes retaguardias de dios, convocan a la reivindicación del arkhé. Dios había muerto, y había resucitado en su verdugo, la Ciencia. Pronto murió también la Ciencia, en su dimensión divina, como gendarme del sentido. Ante el eterno retorno de la muerte de dios la afirmación de la inconsistencia ontológica se renueva en cada paso. No hay absurdo más radical que el eterno retorno de la diferencia, un recommienzo permanente y perpetuo que arruina toda legislación de origen. La física subatómica mostró que las formas clásicas de observación de la materia sólo podían mostrarnos el vacío, un vacío eterno y paradójal del que todo proviene y hacia donde todo va. El esfuerzo reaccionario del arkhé se manifiesta en la eterna resurrección del sentido. Como contraparte, existe el eterno retorno del sinsentido como potencia productora de todos los sentidos, voluntad de potencia expresada como vacío productor de todo lo que es, un devenir como fondo divergente de todas las diferencias actuales⁶⁵.

La disolución de sentidos, en este contexto, o su remisión a un sinsentido fundante, vacío de toda determinación, nos expone a la consideración de nuestra existencia en sí misma como un absurdo, consideración que implica no poca resistencia. Pero en realidad, lo que cae no es el sentido sino el fundamento. No hay ninguna profundidad que pueda determinar la superficialidad de lo evidente. No hay principio primero al cual remitir la identidad y determinación de todo lo que es. Como fondo sin fondo, el eterno retorno de la diferencia como potencia disgregante resulta de la dependencia de lo único pensable respecto a la estructura. Como condena paradójal, la necesidad de asir el mundo es una permanente exposición al absurdo.

⁶⁵ «El secreto del eterno retorno consiste en que no expresa de ninguna manera un orden que se oponga al caos y que lo someta. Por el contrario, no es otra cosa que el caos, la potencia de afirmar el caos. [...] el eterno retorno es el Todo, pero el Todo que se dice de miembros disyuntos o de series divergentes: no lo hace regresar todo, no hace volver nada de lo que vuelve una vez, de lo que pretende recentrar el círculo, hacer las series convergentes, restaurar el yo, el mundo y Dios. [...] el eterno retorno es sinsentido, pero sinsentido que distribuye el sentido a las series divergentes en todo el contorno del círculo descentrado». Deleuze, *Lógica del sentido*, pp. 265, 300. Al respecto, Alain Badiou anota: «hace falta intuir aquí que *la mismidad no preexiste al eterno retorno, ni como identidad del Uno ni como paradigma de una relación entre los entes*. Sólo hay “mismidad” en la medida que es afirmada la absoluta diferencia, o sea el caos como nombre de lo Abierto». Alain Badiou, *Deleuze*, p. 102 (El resaltado es del original).

Desde mi punto de vista, y en consonancia con la proposición de Badiou⁶⁶, el Uno no es. La remisión al ser en tanto eterno retorno de la diferencia, como un sinsentido productor de todos los sentidos, es una asignación de unidad al ser que se desconoce como operación del sujeto, y que como tal arrastra en sí una delimitación de lo infinito, la disposición de *una* multiplicidad que explique los múltiples sentidos. Si el eterno retorno de lo Mismo es el eterno retorno de la diferencia, esta diferencia opera como esencia de toda diferencia, capaz de producir las diferencias en lo múltiple, y no como una operación de unidad que estructura lo múltiple de forma local y subjetiva, de forma inconsistente y expuesta a la ruptura del acontecimiento. Es decir que el eterno retorno de la diferencia evoca lo inevitable de la irrupción del acontecimiento. Si todo acontecimiento es exceso de la estructura y toda estructura es inconsistente, la irrupción acontecimental no puede sino ser fatal, retornar eternamente. Aquí llegamos a la paradoja de negar la totalización ontológica totalizando las formas que explican la destotalización. Éste es el territorio de lo único pensable, es decir, del conjunto al que pertenece todo aquello que pueda pensarse, toda multiplicidad victimizada, escindida, delimitada. Esta paradoja subraya la utilidad de la ontología y la importancia de pensarla como un tránsito puro. Toda ley deviene paradoja; todo ordenamiento es absurdo.

La anarquía reclama la descentralización del pensamiento, quitarlo de su centralismo en el arkhé y disponerlo paradójicamente ligado a lo múltiple.

No obstante la anarquía, la ontología no murió. Como todo absurdo, su potencia consiste en la producción de sentido inverso. La búsqueda de un pensamiento anárquico, si bien puede pensarse como una negación ontológica, no implica ninguna negación de la ontología, sino la consideración vital del acontecimiento, la inconsistencia estructural que éste afirma de forma radical, y la aceptación de la paradoja intrínseca de lo único pensable como requisito absurdo para la producción de sentido inverso.

⁶⁶ No podría decir que la lectura que hago del «canto de Badiou» sea fiel a su proposición. Sí puedo decir que aquella expresión es fiel a lo que yo pienso acerca del problema ontológico.

El arte y el sentido inverso

«; esta inminencia de una revelación, que no se produce, es, quizá, el hecho estético»
jorge Luis Borges, La muralla y los libros, Otra inquisiciones, p. 13

Pienso al sentido como relación interna de un par ordenado inmerso en un espacio vectorial. A grandes rasgos, y en los límites de las capacidades de este texto, bastará considerar a un espacio vectorial como una colección de pares ordenados (vectores) compuestos por múltiples elementos (dos o más) cuyo orden es significativo, es decir, que no es indiferente la ubicación relativa entre ellos en la serie que forman. A su vez, ciertas condiciones, como por ejemplo la verificación de operaciones aritméticas específicas, son necesarias para la definición de un espacio vectorial, entendibles como las condiciones de posibilidad internas a ese espacio que admiten o no la pertenencia de elementos, en tanto vectores, al espacio definido. Un elemento suelto, es decir, no incluido en una serie que responda a la definición del espacio, no es admitido, como tampoco lo es una serie que no responda a dicha definición. Por último, es requerida la existencia de un producto escalar, es decir, la operación de multiplicación por un término no constitutivo de la colección. Este factor puede pensarse como un término fronterizo que incide en el espacio que requiere de él, sin pertenecer propiamente a ese espacio.

En lo relativo al lenguaje el sentido es el enlace lineal y diacrónico entre el significante y el significado. Supone un recorrido único para tal asociación que va desde el estímulo significante hacia la comprensión del significado. Como recorrido entre significante y significado, el sentido tiene y determina un punto de partida y un punto de llegada, lo cual sostiene la relación con el vector.

Por otra parte, puede pensarse al símbolo como un lanzamiento simultáneo de dos o más significantes hacia un significado, produciendo en esa multiplicidad un redimensionamiento de la significación capaz de modificar semánticamente a todas las partes. Enlaza y resignifica. Asocia todos los elementos de forma recursiva, de manera que la linealidad del sentido se rompe con una multiplicidad de tránsitos sincrónicos. La simultaneidad de sentidos que caracteriza al símbolo da lugar al absurdo (a su vez entendible como la proposición del sinsentido) aunque no lo garantice, en tanto que puede promover enlaces imposibles, es decir, ajenos a las condiciones de posibilidad que definen al espacio vectorial.

La simultaneidad del símbolo y su potencia vincular lo ubican en un orden de la comprensión en el que la razón es insuficiente. Si bien pueden delimitarse razones, rangos y especies, parcialidades, fases, momentos o fragmentos en el interior del proceso simbólico, tales delimitaciones reducirán drásticamente su potencia significadora, oscureciendo la potencia simbólica.

En o ante la producción discursiva, el sentido es un movimiento desde la proposición, como articulación de significantes, hacia el significado, operado por la interpretación del sujeto (sea éste productor o intérprete del discurso). En relación al sentido, la interpretación no es una designación ni una asignación, es una respuesta a una composición previa de designaciones o asignaciones. Tanto la designación (disposición de un significante para un significado) como la asignación (disposición de un significado para un significante) corresponden a un contexto en el que la subjetividad se enlaza y articula con la objetividad de un momento del lenguaje inmerso en la episteme.

El sentido depende de las condiciones de posibilidad vigentes en el momento del lenguaje, es decir, que no todo tiene sentido en todo momento. En términos globales, las condiciones de posibilidad trazadas por una episteme determinan sentidos según los modos de producción de sentidos y valores propios de esa episteme. Fuera de ese contexto significador cualquier signo o proposición pierde sentido y se articula como absurdo o delirio. O bien hay una falta de recursos para establecer la conexión entre significante y significado (falta), o bien esa conexión no es admitida como válida (exceso), lo cual, en vistas de las técnicas y tecnologías de producción de sentidos y valores en términos sociales y políticos, es casi lo mismo. La falta-exceso acontece como la no correspondencia de la serie respecto de la definición axiomática del espacio semiológico.

El sinsentido no es un contrasentido, es decir, no es un sentido contrario. No hay dirección ni valor específico que afirme un sinsentido, sino la ausencia de ambos. Tanto el absurdo como el delirio (al menos desde afuera del delirio) exceden al sentido de este modo. La diferencia entre un discurso normal y un discurso delirante radica precisamente en el ajustamiento a las formas del sentido vigentes, es decir, a la axiomática con la cual se define la pertenencia o no del discurso al mundo de los sentidos posibles.

Así como un discurso supone la existencia de un contexto, no hay contexto como tal sin texto. Sin embargo, es factible suponer la creación de un contexto como soporte de un texto discursivo no presente. La disposición de un contexto tal estará vinculada con una producción de sentido no vigente como dispositivo co-significador para una designación-asignación futura, y cuya condición de contexto no puede ser asumida en el momento de su creación. Este contexto a futuro es el sentido inverso. No es producción de texto, sino de contexto. No es significante ni significado, sino una particular articulación imposible de unos y otros cuya condición de posibilidad está sujeta a una mutación estructural.

Un acontecimiento puede ser considerado como la irrupción de un texto de sí; una proposición acontecimental es absurda por antonomasia⁶⁷. Nos queda la huella, el trazo marino del corte. Las huellas proposicionales del acontecimiento devienen demanda de articulación de sentidos en un contexto que podrá ser rígido o dinámico, activo o reactivo, lúcido u oscuro. Es precisamente la disposición de tal contexto y su condición lo que está implicado en la producción de sentido inverso, es decir, la promoción de un contexto significador suficientemente dinámico y abierto como pre-disposición co-significadora para un texto inexistente. En esto radica lo absurdo del sentido inverso, su sinsentido, y, a la vez y paradójicamente, su sentido. El sentido del sentido inverso es un sinsentido.

⁶⁷ «La estructura es un “derivado” de la inconsistencia del ser, es una condición para poder hablar del ser estructurar un discurso coherente, pero esa estructura está subordinada a aquello de lo que supuestamente habla que es el ser en tanto ser, o sea, de la multiplicidad pura. Es a partir de este suelo que se introduce el *acontecimiento* como aquello que se sustrae a la estructura y que, por lo tanto, puede azarosamente irrumpir no desde afuera de la estructura, sino desde el interior mismo de la estructura, porque una estructura no es sino una “normalización” de esa inconsistencia de base que es la inconsistencia ontológica de la que parte». Raúl Cerdeiras, Revista Acontecimiento, N° 24-25, año 2003, pp. 118-119.

Una de las cosas que nos dice Michel Foucault con su análisis de Las Meninas de Velázquez, en Las palabras y las cosas, es que nunca pudo haber hecho el mismo Velázquez el análisis de su obra que hizo Foucault. La producción artística es producción de lenguaje en la medida en que establece nuevos signos y sentidos en el orden de la simbolización. La remisión de un significante a un sentido no específico, su involucramiento en la composición simbólica, radica la invención de enlaces significadores como expansión que rompe las taras del sentido. En su remisión hacia la dinámica de aperturas y de cierres, lo artístico invoca a la interpretación desde un lugar no determinado y móvil, y en cuya indeterminación y movilidad da lugar a la producción futura de sentidos que fueran imposibles en el momento de la producción.

Lo artístico aproxima a productores e intérpretes a la consideración vital del absurdo. Más allá del tema, la producción artística, en tanto proceso y en tanto obra o producto, expone a la vivencia del absurdo como dato de la inconsistencia estructural, es un señalamiento de aquello que la dependencia del sentido no puede sino oscurecer o negar, y que enlaza lo artístico a la producción simbólica. Por eso es que la potencia de las artes gira en torno a la exposición permanente de las personas a las manifestaciones artísticas.

A es un signo, una marca, en este caso gráfica. Puede significar un sonido vocal (representación de un significante sonoro instalado como huella mnémica), el comienzo del abecedario (su posición como elemento de una lengua), o la preposición (su función en el sistema de la lengua), etc. Pero la misma A rodeada de un círculo remite al anarquismo y desde ahí a la complejidad de significaciones propias de la subjetividad, siempre indeterminadas, que habrán de interactuar dinámicamente en un marco simbólico. Y es que, en este caso, el signo A forma parte de otro signo, inscripto en el orden simbólico. Lo que introduce al signo en lo simbólico es su involucramiento, en tanto marca, en una operación simbólica que lo quita de una estricta remisión al sentido. Lo artístico, entonces, involucra signos en un contexto simbólico que habrá de producir no sólo resignificaciones, sino, al menos potencialmente, aperturas a sentidos impensados e impensables.

Así es como todo símbolo es soportado por un signo capaz de promoverlo. La A rodeada por el círculo no es sino un signo que promueve el despliegue simbólico en el que está inmerso. El símbolo es ese particular despliegue.

Sacrifiquemos la potencia simbólica por un momento e imaginemos al símbolo, esquemáticamente, como una operación en la que lanzamos a dos significantes, a y b, hacia a un significado c. Existen, en principio, tres enlaces: llamemos 1 al sentido de a hacia c, 2 al sentido de b hacia c, y 3 al enlace significador entre a y b. Este último caso enlaza a los significantes a y b de forma biunívoca a partir de ser lanzados juntos hacia c. Estamos aquí en la consideración etimológica de la palabra símbolo: del griego antiguo *synbollein*, *syn* traducible como junto, y *bollein* traducible como lanzar. En este fenómeno, lo que opera como significador es en realidad la complejidad interna del proceso entero. No se trata del sentido 1 sumado al sentido 2, de forma serial, sino de estos sumados al enlace 3, y todo esto, a su vez, ante la proposición inmediata del proceso como tal, en una suerte de agregación a-serial sin fin en la que todo empieza a formar parte en tanto contexto como dualidad significante-significado, ya que el despliegue simbólico señala en sí que la significación es dinámica y que no se reduce al sentido del significante presente, sino al mundo de representaciones que dispara mediante evocaciones dinámicas. Todo este proceso, entonces, se despliega ante la presencia de un signo y su interpretación simbólica.

El enlace significativo entre a y b es, a diferencia del sentido, sincrónico, y el tránsito del lanzamiento desde el significante hasta el significado no es unívoco, como sí lo es el sentido, sino que se ve involucrado en un ir y volver equívoco en el que cada movimiento ofrece la resignificación de cada significante involucrado como alteración del tránsito lógicamente anterior.

Para que todo esto ocurra es necesario que la interpretación del símbolo se produzca en un contexto en el cual del signo presente se presuma un sentido. Por ejemplo, imaginemos la observación de la bandera nacional en el frente de un edificio de gobierno. Hay un sentido, establecido de forma doblemente arbitraria, en los signos patrios. Persistamos en el rígido esquema tripartito y reemplacemos a por bandera, b por patria, c por gobierno. Ante el edificio, la relación entre bandera y gobierno es una relación de sentido dada y posible en el contexto de la interpretación, y la relación entre bandera y patria es un enlace inmediato que el contexto promueve como significador simbólico a partir de que ambos son lanzados, en este caso, hacia el significado gobierno que se corresponde con ambos. Una visión analítica del asunto, como la que estoy haciendo ahora, enlaza siempre y únicamente sentidos, de modo que solamente puede darse una explicación diacrónica en la que se describan todos los enlaces como tránsitos de sentidos en un espacio significador (espacio vectorial). Pero una interpretación simbólica superpondrá lo sincrónico a lo diacrónico y, claro está, no limitará la proliferación de sentidos sino hasta donde su capacidad alcance sin depender de ninguna axiomática.

La inmediatez de la intuición simbólica implica una interpretación de algún modo también inmediata, sincrónica y diacrónica a la vez. Esta interpretación es subjetiva, aunque tal subjetividad sólo es posible en el seno de una objetividad trazada como la producción de sentidos y, consecuentemente, de condiciones de posibilidad que establece el marco cultural específico en el que se produce. Esta relación subjetividad-objetividad da lugar, en lo simbólico, a la ocurrencia de sentidos imposibles. Esta es la potencia de las artes. Agreguemos un cuarto término en este esquema analítico del símbolo. Supongamos el enlace significativo entre bandera y tela y consideremos la relación entre tela y patria, o tela y gobierno. A partir de un tal absurdo aparente, podríamos “tejer” relaciones entre tela como “tejido textil” y gobierno como “tejido político”. Este enlace empieza a perder su condición de absurdo para dar lugar, a partir de la interpretación subjetiva, a la producción de sentidos. Un artista bien podría tratar, en un ejemplo plástico, el tejido que soporta su imagen en relación al tejido-bandera para sugerir el sentido de tejido político.

No hay manera de plasmar, analíticamente, el desarrollo de este fenómeno, en la medida en que no hay absurdo si hay sentido, y no hay potencia en el análisis ante el absurdo. Simplemente, como seña de señas, intento mostrar que la relación entre el absurdo y el símbolo ocurre ante la intuición subjetiva de una multiplicidad inmediata en la que la ocurrencia del absurdo abre la posibilidad a lo imposible. Podemos decir, entonces, que la multiplicidad de significados para un mismo significante deja ciertos enlaces significadores a la espera de la producción de sentidos. La producción de estos enlaces de significantes/significados entre sí, esta producción de contexto sin discurso, es lo que llamo producción de sentido inverso.

El sentido inverso opera entonces, en el lenguaje, como una suerte de latencia a la espera de actualización como consecuencia de la decisión activa del sujeto ante la irrupción del acontecimiento. No es del todo parte de la episteme vigente en la medida en que es absurdo, y no es parte de una episteme posterior que todavía no existe. El sentido inverso es condición de posibilidad para la mutación epistémica. Es el contexto vacío que puede completarse, de forma indeterminada, por una huella acontecimental como texto o discurso en la fundación de una nueva estructura epistémica.

Pero el sentido inverso no está restringido a la mutación epistémica. Como dinámica promotora de la producción de sentidos a partir del absurdo, el sentido inverso está presente en el juego, en las artes, en los sueños, en el chiste, etc., en definitiva, está presente de forma potencial en todo marco simbólico. Las modificaciones estructurales subjetivas experimentan transformaciones, rupturas o quiebres, de forma habitual, sin que se produzca necesariamente aquella mutación. El sentido inverso opera en el orden de toda mutación estructural, y el salto epistémico es en sí una mutación estructural específica.

Ante la construcción del yo, el atravesamiento lingüístico del individuo humano redunda en la estructuración psíquica dejando un resto, una falta o exceso, una falta-exceso. Como toda razón de lo continuo, la operación deja siempre un resto irracional. La individualidad del individuo no es el resultado de la diferenciación de un elemento en un conjunto, sino la intuición de aquello que no puede ser dividido sino a costa de la producción de un resto y la pérdida de la unidad. Es el desensamblaje de una máquina cuya operación inversa es imposible; siempre nos sobra un agujero o un tornillo.

Para la constitución del yo, entonces, el lenguaje atraviesa y rompe al individuo, o, desde otro ángulo, la constitución del yo resulta de ese atravesamiento. La invención psicoanalítica del inconsciente y de la psiquis como estructura compleja da lugar a una clase de sujeto que no es en absoluto un individuo, sino que tiende a serlo en el sentido en que las matemáticas expresan la continuidad en términos de una progresión infinita de discreciones infinitesimales. La identidad del sujeto es la operación de *cuenta-por-uno* de los pedazos del individuo atravesado por el lenguaje. Por eso es que el sujeto se presenta en la irrupción acontecimental de fallas en el discurso como manifestación de la inconsistencia estructural, como insuficiencia de la *cuenta-por-uno*. Esta insuficiencia, esta falta que denuncia la incompletitud, se presenta a su vez como un exceso, como el resto de la operación, un exceso siempre irracional que arruina el sentido del discurso y lo enfrenta a la necesidad de componer una nueva estructura para ser comprendido, estructura como tal destinada a ser arruinada nuevamente en esa progresión infinita en la que el eterno retorno del resto irracional radica siempre una diferencia que no puede ser contenida en la estructura ante la que acontece.

Por eso es que toda ley acaba en paradoja. El reglamento del sujeto está hecho de excepciones. El sujeto es entonces lo sujeto al lenguaje, aquello que no puede desprenderse de él y que de él resulta. Y en esto es imprescindible considerar al lenguaje más allá de la palabra y del lenguaje verbal, más allá del habla y de la lengua, ubicar al lenguaje en la potencia de la significación en la que lo humano se encuentra irremediablemente impreso. Cuanto más rígida es la estructuración más impactante y contrastable es la irrupción del acontecimiento, pero menos capacidad hay para dinamizarse a partir de él y disponerse a una reestructuración.

La dependencia del sentido es, por tanto, una operación conservadora de la estructura vigente que deja poco margen para las potencias mutantes. En la dependencia, el sentido se afirma y resiste a su negación acontecimental, promoviendo la reacción y el oscurecimiento en la experiencia intersubjetiva. La acción de un sujeto fiel al acontecimiento es reprimida por un sujeto reactivo que intentará preservar la integridad de los sentidos vigentes acomodando en ellos todo nuevo acontecer, explicando lo inexplicable con razones insuficientes para defender aquello destinado a la ruina, mientras que un sujeto oscuro activará la negación como operación de ocultamiento de lo que indefectiblemente ocurrirá, dispondrá la represión de todo aquello que amenace las condiciones de posibilidad vigentes con la destrucción de toda huella. Mientras que un sujeto reactivo encerraría la radical otredad de la huella acontecimental, un sujeto oscuro la haría desaparecer.

Ante esta dinámica post-acontecimental, la producción de sentido inverso se ofrece como una vía de dinamización estructural pre-acontecimental que ofrezca la capacidad necesaria (nunca suficiente) para la potencia fiel, es decir, para la potencia activa que asuma las huellas acontecimentales hacia la asunción de la caducidad de los sentidos vigentes como condición para la composición de nuevos sentidos. El sentido inverso, entonces, expresa como producción la conciencia de aquella inconsistencia inmanente en toda estructura, aquella deficiencia inapelable de la cuenta-por-uno. La aparición de lo absurdo señala la insuficiencia del sentido, y aquí la paradoja se ofrece como marca de una fisura que no conviene resolver rápidamente sino intentar asimilar como internalización de una falta-exceso.

Es ante la producción de sentido inverso que las artes ganan la importancia que sabemos que tienen sin saber por qué. La relación entre las artes y la política se ha confundido tristemente

en la canción de protesta o en el realismo socialista. Lejos de estar ligada a la representación de la utopía o a la denuncia de la injusticia, la relación arte-política está ubicada en el terreno de la producción de sentido inverso activando en la relación con el absurdo una vitalidad capaz de emanciparse del sentido. Y en este contexto, las artes ya no son las técnicas y oficios tradicionalizados como artísticos, sino la actitud y la intención con la que un sujeto se dispone a la producción en relación a una propuesta subjetiva y radical. Subjetiva en tanto es producción de lenguaje desde una subjetividad particular, y radical en tanto decide la realidad simbólica, hace un corte en el que se inscribe la producción con la intención de prescribir una diferencia, radicar una ruptura, arruinar la hegemonía de las condiciones de posibilidad.

Es muy difícil, y quien sabe vano, sacar un factor común, una liga transversal de lo artístico. Claramente no busco definiciones sino que pienso que es útil, aunque sea por un rato, destacar ciertas particularidades que pueden ser atendidas como características de eso que llamamos arte. En este orden pienso en las artes como un ir y venir entre una voluntad y un efecto. No obstante, lo artístico es un resultado que no depende enteramente de una correspondencia entre la voluntad y el efecto, sino que se ubica por fuera de esa correspondencia. En esto lo artístico es más un volumen que una producción, un devenir de la producción del artista a pesar del artista.

La voluntad artística está ligada a la producción simbólica. Es necesario que se trate de una disposición subjetiva a producir un efecto en el lenguaje como territorio de encuentro con los otros de forma más o menos universal o genérica. La voluntad del artista está indefectiblemente ligada a la otredad. Y es necesario que produzca entonces un efecto en esa otredad. Sin embargo, lo artístico, en su relación con el sentido inverso, está atravesado por una imposibilidad de controlar el efecto a partir de la voluntad, es decir, tiene más relación con el caos que con el dominio. Por eso no hay función artística, sino que puede darse una función a las artes siempre circunstancial y ajena a lo artístico.

Una de las formas de funcionalizar las artes es la sacralización de su potencia. El efecto de la sacralización es desafectar lo cotidiano de la influencia de lo sacralizado. Así la Violencia, por ejemplo, mediante los rituales de sacrificio⁶⁸. Precisamente, aquello que modaliza las prácticas volviéndolas sagradas es el ritual. Con todo su peso simbólico, el ritual sustituye lo efectivo en la rigurosidad formal, es decir, emplaza lo inocuo, trans-forma el acto contingente en acto sagrado. Lo ritual es siempre dar muerte, desanimizar los ánimos, desafectar. No hay afecto en el ritual para que no haya efecto vital, y qué puede ser más una muerte que la ausencia absoluta de afectos y efectos.

Por eso la función de lo ritual es estrictamente formal, como las artes, salvo que la formalización ritual es intensamente diferente que la artística. La formalización artística es, en principio, puramente vital, causante de efectos a causa de afectos, es la promoción del efecto a voluntad. La única forma de conjurar a las artes es ritualizarlas, envenenarlas, matarlas en la formalización inocua, pasarlas por sacrificio.

Como todo lo significativo, la delimitación de las artes está dada por todo aquello que las artes no son, y es aquí donde aparecen los términos que introduce: voluntad, efecto, producción, resultado, artista y otredad. Intentaré ir deslindando estos términos para avanzar hacia lo que me interesa en este texto, que es la relación entre las artes y la política, entre las artes y la anarquía, entre las artes y el bienestar, en virtud de la producción de sentido inverso como potencia immanente de las artes.

⁶⁸ Intentaré presentar este asunto con más claridad más adelante, en el capítulo sobre el patriarcado. Por ahora servirá señalar que refiero la proposición de René Girard acerca de lo sacrificial como transformación de las violencias múltiples en una Violencia unánime capaz de volverla inocua, es decir, evitando que la violencia se despliegue en el interior de la comunidad para preservar a esta última de sus efectos. En el sacrificio, lo ritual sacraliza la Violencia, es decir, la vuelve inocua.

Una voluntad no es artística si está desplazada de los efectos en el lenguaje y en la otredad. No hay voluntad artística en la industria, por ejemplo, ni en la técnica. La voluntad artística es distante de la utilidad, no se ocupa de ella. Lo útil o inútil de la producción artística no le importan al artista. En todo caso podrán interesarle como anexo, como dependencia económica o como anhelo funcional, pero no es en su condición de artista que le interesa, sino en cualquier otra escansión de su subjetividad. Esto es importante. Un artista no es intrínsecamente artista; es artista cuando apela a una voluntad que es no-otra, que es no utilitaria, por ejemplo, nunca funcional.

Esta voluntad, en segunda instancia, está dirigida a lo otro, busca un efecto en lo otro. No importa en gran medida cuál sea el efecto que busca, el punto que sí es vitalmente importante es que busca un efecto. Pero esto, en realidad, es inherente a la voluntad en la medida en que el yo es siempre un otro⁶⁹: toda voluntad es la intensión de un efecto. El asunto, entonces, es que lo produzca. En todo esto el azar, si existe, incide en relación al resultado, en tanto efecto del volumen, y no al efecto en correspondencia con la voluntad. En otras palabras, lo artístico solamente es artístico en la medida en que pueda redimensionarse su interpretación más allá o más acá de la voluntad del artista, trascendiéndola o transgrediéndola.

De esta forma, lo artístico, como lo simbólico, tiene más de un efecto: al menos dos: el efecto de la voluntad y el efecto del volumen.

En el otro párrafo dije: en lo artístico, el resultado es el efecto del volumen. A diferencia de las matemáticas, por ejemplo, donde las relaciones están involucradas en la lengua y no en el lenguaje, es decir, por fuera de lo simbólico⁷⁰, el resultado de lo simbólico es un efecto en el lenguaje. Podemos decir entonces que, si hay un resultado, hay una ecuación. Esto puede llevarnos a pensar que aquello que nombré volumen, en relación a las artes, es también una ecuación no matemática donde los términos en interrelación están inmersos en el mundo simbólico y afectan por lo tanto al lenguaje en su más amplia e indeterminable relación con la significación. Es el terreno fértil del sentido inverso, es la puerta abierta de la trasgresión lingüística, o, dicho de otro modo, la catapulta o el trampolín del salto para la mutación epistémica.

La producción artística, entonces, está enlazada con un sujeto que desconoce cabalmente los alcances de la producción. Más allá de lo que anuncie, añore o anhele, el artista no sabrá de la condición artística de su producción hasta dar cuenta de sus resultados, impasse que, si tiene suerte, afectará una parte considerable de su tiempo en vida. La diferenciación del corte en el lenguaje que producen las artes como decisión de la realidad es siempre una diferencia diferida, siempre en sí mismo un nombre de la diferencia que remite a una dimensión temporal de la experiencia de diferenciación. No puede saberse nada, “antes del tiempo”, acerca de la potencia artística de la producción.

Aquí aparece una segunda relación de lo artístico con la otredad. Teníamos primeramente una voluntad remitida a un efecto de lenguaje, lo cual importa la otredad de forma irremisible. Tenemos ahora la otredad que se radica en la decisión diferencial, en la infinitesimal agudeza del corte, la otredad de toda diferencia, la que sucede a la decisión de la realidad que resulta de la proposición del artista en la producción artística. En este punto, la interpretación de la obra hace al arte, sin que esto signifique una subjetivación extrema. No se trata de que no haya nada en la producción, ni que cualquier cosa susceptible de ser interpretada (es decir, cualquier cosa) pueda convertirse en arte por la gracia del Dios observación que todo lo

⁶⁹ Me refiero a la proposición psicoanalítica según la cual el yo se construye de forma especular, es decir, es una producción mimética y como tal referida a una imagen percibida por el sujeto. Esto también será atendido en el capítulo dedicado al patriarcado.

⁷⁰ La relación entre lo matemático y lo simbólico es siempre metamatemática. De esta forma lo matemático incide en el lenguaje, tiene sus efectos en él, pero por fuera de sí mismo. Y si algo tiene de virtuoso lo matemático es la capacidad de establecer con bastante precisión sus propios límites.

interpreta como un “háganse las artes”. La interpretación es parte del volumen en la medida en que existan los otros términos de la composición, y afecta lo artístico en relación al resultado.

Lo que se radica aquí es la dinamización de lo artístico, aquella dimensión que hace posible la interpretación foucaultiana de Las Meninas de Velázquez con más de 300 años de por medio, de la misma forma que hace posible la ignorancia de tantísimas producciones cuya potencialidad artística se desvanece en las mutaciones epistémicas. Es lo que hace que una obra fuera de contexto pueda no decir nada o decir tantísimas cosas nuevas en relación al nuevo contexto (nada es visible fuera de contexto – lo que decimos con «fuera de contexto» es en realidad «en otro contexto»).

El mito aquél del «artista loco» encerrado en su delirio genial, casi siempre autodestructivo, nos habla más de una patología que de un arte, y en todo caso habrá que ver que hay relación entre el arte y el delirio, relación que establece, una vez más, una diferencia: el arte no es un delirio. Luego, y en virtud de aquella relación, ambos están involucrados en la producción simbólica y ambos, entonces, son susceptibles de producir sentido inverso, pero la cancelación de la otredad, o su remisión enteramente subjetiva a la realidad interna (subsumisión entera de lo otro al interior del sujeto) quitan de lo artístico al delirio. Por eso es que lo artístico es inherentemente social: no hay arte si no hay la intersubjetividad de la otredad.

El arte es radicalmente formal. Lo que importa en las artes es la forma⁷¹. No obstante no es una geometría ni una gramática, sino que es la formalización más allá del código, es decir, una formalización simbólica, no lógica. Valiéndose o no de gramáticas y geometrías, de cualquier sintaxis, como valiéndose o no de lo que se le antoje, el artista efectúa en lo formal simbólico y anuncia su proposición como una perspectiva, una mirada, una forma de ver. Lo artístico es una forma de ver las formas dada a conocer, y una forma de decir las formas de ver las formas, es decir, una forma de darla. No coincido en absoluto con la implicación política de las artes en términos de que se deben a un interés universal, a una evasión de la subjetividad en nombre de lo público, posición que podría expresarse en los términos de Agustín García Calvo: «todo lo que hay sobre la haz de la tierra y bajo los cielos y más allá, todo lo que pasa en el tiempo, es siempre, aunque sea sucio y feo y desgraciado y doloroso, bueno para materia del arte, con esa sola condición: que sea interesante. ¿Qué quiere, pues, decir “interesante”? Sólo esto: que sea capaz de retener la atención de muchos, de una clara mayoría de los hombres que podrán oírlo o verlo; es decir, que sea popular, que esté entre los motivos de gozo, de dolor, de esperanza, de miedo, de duda, de desesperación de todo el mundo»⁷².

En la producción artística, en mi opinión y a los efectos de ser considerada como tal, no importa nada el tema. No es que sea indiferente el tema elegido por el artista, sino que no depende de ello que sea artística o no su producción. Luego el tema tendrá que ver con qué es lo que el artista intenta y logra decir en su obra.

El «Poder Moral del Arte», en los términos de García Calvo, es consecuencia de la potencia lingüística de lo simbólico y, consecuentemente, de la potencia formal del sentido inverso. No hay ninguna Moral en el arte en sí, sino que existe la disposición funcional del arte para fines de todo tipo, entre ellos moralizantes. Por eso es que existe la utilización de lo simbólico de forma deliberada para la promoción doctrinal, manipulación clásica de las instituciones religiosas (en el caso argentino es característica la de la Iglesia Católica), pero nunca exclusiva de ellas. Todos o casi todos los dispositivos de control apelan al arte de una u otra forma, ya sea a través de la producción o reproducción de obras de arte, o a través de la invocación de las artes en producciones de carácter simbólico. Con mayor o menor conciencia acerca de la constitución formal del sujeto, es masivamente observable la función política que se ha dado a las formas. En esto radica el doblez ambivalente de la relación de las personas (en tanto

⁷¹ «Lo que distingue el lenguaje artístico del cotidiano, lo que es arte en literatura, no consiste en lo que se dice, sino todo en la manera de decirlo». Agustín García Calvo en AA.VV., De Arte y Anarquía, p. 110.

⁷² Agustín García Calvo en AA.VV., De Arte y de Anarquía, p. 111.

unidades funcionales de lo social) con el arte, con las artes, con lo artístico. En esto radica la manipulación del «arte popular» como formalización estructurante de sentidos adecuados a los perfiles de inserción de los segmentos poblacionales en cuestión dentro del orden institucional de la sociedad, es decir, en lo relativo a la administración del dominio. Las formas vertidas en las artes se utilizan para la formalización de los modos de constitución subjetiva, lo que redundará en la formalización de las políticas, en tanto relativas a las formas de la decisión colectiva, como redundará también en otros aspectos de la vida social.

De ahí la relación entre arte y política. Es verdaderamente influyente, en corto, mediano y largo plazo, la elaboración simbólica anodada en la producción artística. Y sí coincido con García Calvo cuando dice «tal melodía, que al oírla en la calle nos conmovería, puede dejarnos fríos en un concierto anunciado por todo lo alto; y una hermosa escultura, ante la que pasamos con convencional admiración en un museo, podía acaso, colocada en el centro de la plaza, ir dejando en nosotros, a fuerza de pasar y pasar ante ella, casi sin mirarla, un grueso sedimento de gozo»⁷³. Es que la producción artística puede involucrarse en tantos contextos como se nos ocurra, y resignificarse de mil modos, aún manipulados en detrimento de su potencia simbólica. Es útil para la libertad y para el sometimiento, útil para la revuelta y para la conservación hegemónica, es decir, la utilidad del arte es siempre ajena al arte, y su potencia intrínseca no tiene vector. Tal vez a esto, más propiamente, se refiera García Calvo cuando se refiere al «Poder Moral del Arte», es decir, a su susceptibilidad a ser usado como vehículo para la promoción de tal o cual Moral.

En este sentido es peligrosamente confusa la aseveración de una identificación entre arte y libertad. En el arte hay, ciertamente, una tensión de independencia, una suerte de pulsión emancipativa, pero, y como ocurre en la política, no toda emancipación es libertaria. No puede haber libertad si, partiendo de relaciones de dominio, no ocurre la emancipación, pero la emancipación, en términos absolutos, es decir, extremada hacia la absoluta independencia, tiende al desvínculo, al aislamiento y, por lo tanto, a la progresiva pérdida de la libertad.

Pero no es este el punto clave en la diferenciación del arte y la libertad. Uno mucho más importante es aquél en el que las artes son utilizables para el dominio. Suponer que la vocación emancipativa del artista invoca una emancipación del intérprete es un error al menos tan grande como suponer que ambos quieren emanciparse, y que quieren emanciparse de lo mismo. Aunque supongamos que existe la necesidad de romper las taras del sentido manifiesta en la voluntad emancipativa del artista, es enteramente posible que los sentidos en cuestión sean diferentes que aquellos que se observan en la hipotética voluntad emancipativa del intérprete. De hecho, es perfectamente admisible que un artista huya, o intente huir, de la incertidumbre buscando en su producción asir los sentidos de alguna garantía, remitir a los arquetipos o a los dioses, afirmarse en su producción ante la angustia misma del devenir. Esta producción buscaría el efecto de incidir en los otros como destino de un mensaje unificador, mensaje vehiculizado por lo simbólico en tanto le permita comunicar su emocionalidad de forma efectiva. Tal producción es perfectamente útil a los fines de la afirmación de sentidos que aplaquen las voluntades de romperlos, y puede ser entonces un canal adecuado para afirmar en lo simbólico las virtudes del dominio. Lo que intento señalar en este ejemplo hipotético, pero enteramente plausible⁷⁴, es que no hay razón para afirmar la unión entre las artes y la libertad. Todo lo que puede hacerse es intervenir, desde la producción o desde la interpretación, en la composición simbólica a partir de las artes más allá de los artistas y de las locaciones originales o vigentes, descontextualizar y resignificar para inducir resultados que van más allá de la voluntad del artista, e incluso más allá de la obra.

Por eso es que las artes son un a pesar del artista. Lo que ocurre en su potencia es algo que se le escapa en gran medida, y quizás pueda haber en los grandes artistas una lucidez tal que permita magnificar la coherencia de su proposición con las resignificaciones futuras. Pero en

⁷³ Agustín García Calvo en AA.VV., *De Arte y de Anarquía*, p. 118.

⁷⁴ Podría intentarse, por ejemplo, analizar desde esta perspectiva la obra de Hierónimus Bosch, *El Bosco*, particularmente su famoso tríptico del Jardín de las Delicias, arrogante y ardua empresa que no pienso encarar ni borracho.

todo caso no puede establecerse a priori ninguna relación entre las artes en general y las particularidades éticas o morales que quisieran encumbrarse.

El confinamiento ritual de lo artístico a la sacralidad de los genios o al ascetismo de los museos y salones, de las grandes salas de conciertos, o de las pomposas antologías⁷⁵, no es más que aniquilarlo, es el asesinato del arte, la mortificación de su efecto secular, vital y cotidiano. La distinción entre arte popular y arte cortesano solamente es posible en la medida en que haya cortes de algún tipo (no cortes de escisión, sino cortes de palacio). No es otra la distinción entre el arte callejero y las Bellas Artes, o entre la Música Culta y la música popular. En este sentido, la reivindicación del arte popular es, cuanto menos, inútil, y en todo caso potencialmente contraproducente. El punto está, en realidad, en despojar las artes del dominio institucional, quitarlas de la cerrazón acaudalada y de los rituales cualesquiera. De hecho, si algo ha copiado el noGobierno de los modelos gubernamentales es, precisamente, la propensión a ritualizar la cultura como reivindicación del ser. De ahí que un disco de rocanrol en vivo pueda llegar a llamarse Ritual. No es más que la misma muerte, la fijación de la exclusión, la seña de una totalización autoafirmante que reivindica en las artes la afirmación de sentidos⁷⁶ y no aquello que constituye su gran potencia, su maravillosa potencia, que es la producción de sentido inverso.

Lo artístico, entonces, no alegra ni entristece, no libera ni somete, no pacifica ni violenta⁷⁷: solamente ocurre. Las producciones artísticas podrán vitalizar, inmersas en el lenguaje y en sus condiciones de posibilidad, cualquiera de las emociones en cuestión, podrán tematizar lo que sea, moralizar, desmoralizar, subvertir o reafirmar, podrán, en definitiva, viabilizar todo lo que el lenguaje, mucho más allá del habla y la escritura, radica como potencia simbólica en lo humano. Tal vez el desafío de los artistas sea disponerse ante el absurdo promoviendo tensiones volitivas en función de la vitalidad que en ellos mande. Luego, el segundo desafío para los artistas con vocación libertaria será la apuesta radical al sentido inverso como herramienta fiel a la mutabilidad epistémica, a la caducidad de los sentidos y a la promoción de la equidad.

Pienso que existe una responsabilidad en los artistas que se afirma en la capacidad de producir lenguaje, y pienso que esta capacidad es profundamente postergada, negada u olvidada por quienes hoy eligen, gozan y padecen de semejante condición. Así es como lo artístico es preservado de las contaminaciones mundanas, protegido de la vulgaridad y solemnizado en la ficción grandilocuente de las musas. Este estereotipo impregnado de sofisticación, curiosidad y trascendencia compone uno de los términos que componen a su vez la dualidad con la que se asigna al artista una ubicación social. En términos generales los artistas padecen una elevación tan pronunciada como la profundidad del pozo en el que también se los coloca. Se idolatra al artista para gozar de su sacrificio, se lo ubica en un lugar sagrado y por lo tanto marginal, es decir, se lo ubica en la frontera entre el adentro y el afuera de una sociedad que se encierra a fuerza de sacrificios⁷⁸.

⁷⁵ El problema no está en el uso de salones, museos o teatros, sino en cercar el arte acortésándolo, encerrándolo, suponiendo o haciendo suponer que hay lugares propios y ajenos para el arte, o que todo lo que pasa en un teatro es arte, que el museo valoriza la obra, que un artista no baila, toca o pinta en la calle, por ejemplo. El arte es en circunstancia, pero tal vez su condición intervenga de forma radical en que no haya ninguna especificidad necesaria respecto a esa circunstancia.

⁷⁶ Creo firmemente que éste es uno de los índices de la degradación del rock como movimiento social y cultural.

⁷⁷ El arte calma a las bestias sólo en la medida en que el lenguaje desplaza a la violencia y la sublima en agresión.

⁷⁸ El artista, como el líder, es estructuralmente un *pharmakós*. Tal es la palabra griega con la que se nombraba a las víctimas propiciatorias, es decir, aquellos sobre los que sería vertida ritualmente la Violencia. Al respecto anota Escotado en Historia general de las drogas: «la víctima del sacrificio expiatorio se llamaba en griego *pharmakós*, y el vehículo de los éxtasis chamánicos -no menos que de algunas ceremonias religiosas de tipo extático y orgiástico- era un *phármakon* u otro. Cambiando la consonante final y el acento, la misma palabra designa cosas que -en principio al menos- carecen de vínculo alguno. [...] ¿Por qué una mínima diferencia ortográfica separa el objeto de los modelos A y B, tan claramente opuestos como terapia proyectiva y terapia participativa, como reino del homicidio ritual y reino del ágape?» Tal vez esa proximidad se comprenda en virtud de la principal cualidad de *phármakon* y *pharmakós*: la ambivalencia. La cura y la muerte, en ambos casos, pasan por una misma flexión del pliegue, por un mismo punto local. En ambos casos ocurre la paradoja, tan cercana, a

No obstante, la producción artística forma parte de toda sociedad y nace dentro de su seno. De hecho podría incluso integrarse más en la medida en que lo social dejara de estar fundado y prescrito como una identidad, es decir, como una forma cerrada capaz de contener a sus miembros y a la autorreferencia de sus miembros. Pero indefectiblemente las artes, operando en el lenguaje a través de la producción simbólica, abren lo que toda estructura que no asuma su caducidad irrevocable se ve obligada a cerrar. El sentido inverso como producto o subproducto de la producción de los artistas, dinamiza lo social señalando los márgenes, los límites de la consistencia estructural. Y es precisamente esa seña la que contribuye a ubicar a los artistas como seres marginales, sagrados y propiciatorios, semidioses tal vez, y tal vez semidemonios.

Llegados a este punto es importante señalar que la emancipación del sentido no supone la inexistencia del sentido como tal. Lo humano, animalidad lingüística, ya está aquí y de esa manera⁷⁹. No hay razón para separarnos del sentido, no hay anti-estructura, ninguna forma lingüística de no estructuración. La emancipación del sentido, entonces, opera como fundación estructural. Esto implica que habrán de fundarse nuevos sentidos, inevitablemente, e inevitablemente destinados a ser arruinados prontamente. Esta consideración es caótica si se atiende la emancipación del sentido como una destrucción ontológica, teológica y metafísica. Estos tres caminos en busca del sentido están condenados a una ineficacia que no afecta su utilidad, pero que los excluye de toda conquista. Son los tres sentidos para todo sentido, los tres trazos árcuicos del sentido condenados como tales al fracaso, al eterno retorno de su incompletitud, a la inevitable caída ante la imposible significación del vacío caótico.

su vez, al *double bind* (ver al respecto el capítulo del libro segundo acerca del patriarcado). El punto es que la magia está donde está el absurdo conjurándolo, preservando la integridad de los sentidos.

⁷⁹ «La cuestión del origen del lenguaje es uno de los temas que más pueden prestarse a delirios organizados, colectivos o individuales. No es lo que tenemos que hacer. El lenguaje está aquí, es un emergente. Ahora que emergió, nunca más sabremos cuándo ni cómo comenzó, ni como eran las cosas antes que estuviera». Lacan, *De los Nombres del Padre*, p. 29.

Escuela, escolarización y autoafirmación totalitaria

«La escuela es la agencia de publicidad que le hace a uno creer que necesita la sociedad tal como está».

Iván Illich, *La sociedad desescolarizada*, p. 128.

«Los que alguna vez han de dominar a otros, como reyes, príncipes, magistrados, pastores de las iglesias y doctores, tan necesario es que estén imbuidos de sabiduría como estar dotado de los ojos para guiar el camino, la lengua intérprete de la palabra, la trompeta para el sonido, la espada para la batalla. De igual modo los súbditos también deben estar iluminados para saber prudente y sabiamente obedecer a los que mandan; no obligados de modo asnal sino voluntariamente por amor».

Jan Amós Komensky (Comenio), *Didáctica Magna*.

Establecer una crítica formal y consistente a la escolarización es indispensable para establecer criterios que comprometan luego determinaciones prácticas al respecto. La posición que asumamos, desde un punto de vista libertario, ante la escolarización, la escuela y la educación, como asuntos sociales y políticos, no puede descansar en una condescendencia inercial. Aceptar sin más que el problema no es la escuela sino las políticas educativas, implica desatender uno de los pilares del aparato cultural que obstaculiza el bienestar común. Es imprescindible, entonces, intentar al menos ordenar ciertas consideraciones en torno a la educación y la escuela.

Desde el punto de vista de la experiencia cotidiana y de eso que llamamos a veces “sentido común” la escuela está erigida como “el templo del saber” o, incluso, “el segundo hogar”. Este lugar común es, ni más ni menos, lo que se encuentra detrás de la positivación moral de la escuela y la escolarización desde todas las miradas políticas. Es llamativo que no haya ninguna corriente política, ni siquiera el anarquismo, que cuestione a la escuela y a la escolarización de forma consistente, y, al mismo tiempo, casi todas empiezan por cuestionar el sistema escolar. Este comienzo, este intento de poner en cuestión lo relativo a la escuela (genuino en el mejor de los casos) suele estar inmerso en distintos enfoques analíticos con distintos grados de profundidad.

Pueden establecerse, esquemáticamente, tres ámbitos de análisis que son el sistémico, el académico y el estructural.

1. La crítica sistémica se enfoca en las limitaciones que un sistema educativo padece en función de los ejes programáticos y las proposiciones políticas y económicas que lo definen y orientan. Este enfoque, sea de “derechas” o de “izquierdas”, no cuestiona sino la implementación de políticas globales y los diseños sociales y políticos que se esconden detrás de un diagrama u otro. Cuestiona leyes, marcos, orientaciones técnicas, presupuestos, definiciones ministeriales, etc. En definitiva, es la crítica de la administración política vigente de la institucionalidad educativa y no excede, ni en cuestionamientos ni en ambiciones, el marco institucional dentro de políticas de Estado.

2. La crítica académica se focaliza en los asuntos internos a nivel institucional, como son el diseño curricular, las estructuras gubernativas (por ejemplo en el caso de las universidades), las orientaciones y prácticas efectivas a nivel pedagógico o didáctico, los materiales de estudio como por ejemplo los manuales escolares, los contenidos tratados en el currículum, la relación personal entre docentes y alumnos, etc. Este análisis no cuestiona la institucionalidad sino en función de las prerrogativas académicas que defiende como vehículo hacia una superación de los resultados que el sistema educativo debiera tener desde la perspectiva definida, medibles en términos de la formación de los alumnos y de su relación con el sistema social en función de una posición sociológica o política en particular. Aquí podrían ubicarse, entre otras y de modo esquemático, las experiencias de la llamada educación popular desde Ferrer i Guardia hasta Paulo Freire.
3. El tercer eje de cuestionamiento es la crítica estructural. Esta mirada sobre la escuela es más profunda. Se focaliza en la función de la escuela moderna como dispositivo educador y analiza sus características atendiendo su genealogía, su estructuración interna, las dinámicas sociales que la constituyen y su función social en el marco de análisis políticos, económicos, morales, psicológicos, etc. Es precisamente esta tercera crítica la que pone en relieve la función social intrínseca de la escuela y la que da como resultado una caracterización práctica y teórica de lo que la escuela efectivamente es. Es particularmente atendido, en este marco, el fenómeno llamado currículum oculto. Sin embargo, siendo que este análisis tiene por objeto la escuela moderna, es decir, la actual escolaridad nacida de los procesos sociales, políticos y económicos de la Europa de los siglos XVII y XVIII, las líneas de acción propuestas desde este sector no están generalmente orientadas a la des-escolarización sino que pretenden reformar, mediante la práctica docente y pedagógica válida del análisis estructural, las condiciones actuales de la escolaridad.

Es importante considerar que estas tres categorías no son excluyentes entre sí, y que en la práctica se observan siempre en términos de priorización o focalización, pero nunca en términos absolutos.

En todo caso, no hay crítica consistente, salvo muy pocas excepciones⁸⁰, que avance más allá de la escuela, que la ponga en riesgo o que la niegue en tanto ámbito transformador. Y es que la educación sigue siendo estructuralmente aceptada como mecánica formativa de individuos capaces de reproducir o transformar, según el caso, las relaciones sociales vigentes en términos económicos y políticos, y la escuela no deja nunca de ser, en estos planteamientos ligados siempre, o casi siempre, a la escolarización, el dispositivo educativo por excelencia desde la perspectiva de los educadores educados⁸¹.

Pero lo que me interesa destacar particularmente, es que el mismo prejuicio que establece una validez sobre la educación y una inevitabilidad sobre la escuela desde el “sentido común”, es el que condiciona los análisis especializados a nivel educativo en los que más que una des-escolarización se investigan nuevas oportunidades para nuevas pedagogías⁸². No se traspasa

⁸⁰ Distintos autores, de los cuales me ocupa principalmente Iván Illich, propusieron un mundo sin escuelas. Esta corriente fue particularmente intensa hacia las décadas del 60 y 70 en el siglo XX, pero se desvaneció prontamente y fue “olvidada” hasta ahora, cuando se renuevan, entre otras cosas, las críticas a la institucionalidad hegemónica.

⁸¹ «Lo primero que el niño aprende del currículum oculto de la escolaridad es un viejo adagio, la corrupción inquisitorial de la fe: “extra scholam nulla est salus” (afuera del rito no hay salvación) Iván Illich, ¿para qué sirve la escuela?, pág. 38.

⁸² «Con la muerte de Freire, muere también una época de certidumbres educativas generalmente revolucionarias en la que la insatisfacción por este mundo es el primer paso para alcanzar la utopía del mundo verdadero. Y se consolida otra época más bien fragmentaria, caótica e incierta: época de pedagogos específicos que conocen (“técnicamente”) sólo una parte y no la totalidad. Época de pedagogos de lo diverso en las que el propio Freire es sometido a la crítica étnica y feminista¹¹. Época de docentes que eligen a la carta sus métodos didácticos. Época de zapping en las utopías educativas. Y surge una nueva aunque

la barrera, no se viola el tabú. Así como existe una gran mayoría de autores que no cuestionan las políticas de Estado, aún quienes sí las cuestionan no han logrado romper con el mandato moral de la modernidad y del iluminismo que ubica en torno a la educación escolarizada las vías de transformación social mediante la conjunción de tres elementos: la educación, el conocimiento, y la humanización en tanto superación de un estado anterior sub-humano.

Intentaré despejar a qué me refiero con ese mandato.

La palabra educación es rescatada por el humanismo. Su expresión en castellano data de mediados del siglo XVII. Según Corominas: «educar, del latín *edūcare* (emparentado con *dūcēre* ‘conducir’ y *edūcēre* ‘sacar afuera’, ‘criar’). [primera documentación] 1623. [...] Hasta entonces se había dicho siempre criar, que es la voz que emplea todavía Cipr. Valera⁸³ en su traducción de la Biblia, a fines del S. XVI, allí donde Scío, siglos más tarde, escribió educar». El parentesco que menciona Corominas corresponde a la raíz de la palabra, el término latino *dūcēre*. Este término significa conducir y forma parte de muchos términos castellanos como inducción, conducción, producción, abducción, etc. *Edūcēre* es la contracción de ex *dūcēre*, perdiéndose la x, y de esa manera compone la idea de “sacar afuera”, quizás más propiamente de “conducir afuera”, es decir, sacar.

Los latinos tenían dos verbos relacionados con la educación y que son considerados como antecedentes de la palabra castellana: *edūcēre* y *edūcare*. Si bien ambos términos significaban lo que nosotros llamamos educar, no sólo significaban eso, y en la vastedad de sus significados componían dos nociones diferentes que la moderna educación occidental engloba. *Edūcēre*, como explica Corominas, significa “sacar”, pero también significa otras cosas. El diccionario latín-castellano de Manuel de Valbuena establece las siguientes acepciones: «echar afuera, arrojar, citar judicialmente // sustraer // pasar el tiempo, emplearlo en // llevar, conducir // alzar, levantar // agotar, apurar // educar, criar // engendrar, producir». Para *edūcare*, en cambio, establece las siguientes: «criar un niño, darle de mamar, cuidarle, enseñar, instruir, formar, dar educación».

Las dos palabras latinas evocan dos aspectos diferentes de la educación. Así tenemos, por un lado, la instrucción y, por otro, la crianza. Según Manuel de Valbuena, «*edūcare*, *edūcēre* e *instituere* se diferencian en que *edūcēre* es sacar fuera, *edūcare* criar, *instituere* dar buena crianza o mala, y *educit*: la comadre, *educat*: la ama de leche, *instituit* el ayo». Esta distancia práctica que separa *edūcare* y *edūcēre* se reducirá drásticamente, y cada vez más, desde la hegemonización educativa de la escuela moderna, su avance sobre el ámbito familiar y la “alianza escuela-familia” que viabiliza este avance y establece responsabilidades escolares que obligan a los padres. Actualmente, en argentina, un niño es escolarizado obligatoriamente desde los cinco años⁸⁴, y es generalmente enviado al jardín de infantes a partir de los tres. Las guarderías encierran miles de niños cuyos padres, obligados al trabajo durante el día, no tienen dónde “dejarlos”. La utilización (o empleo) de niñeras es una práctica también

más gastada Pedagogía: sin utopías, sin esperanzas, sin grandes pedagogos. Y nace una época de incertezas, para la que educar no tiene por qué llegar a ser un acto liberador. Y no tiene por qué restituir una esencia genérica perdida.

Una historia del presente supone un análisis de cómo hemos llegado a ser lo que somos y a pensar lo que pensamos. Proponer una cirugía menor, un lifting reconstitutivo que borre las arrugas de las frustraciones de la pedagogía moderna y nos haga pensar utópicamente, a igual que en siglo XVII, sólo ayudaría a prolongar la agonía.

Se trata de un adiós sin pena, ya que preferimos pensar en hombre singular más que en el genérico, gozamos con nuestras pequeñas escaramuzas más que con grandes epopeyas y apostamos a la desregulación del deseo más que al disciplinamiento uniformizador. Pero se trata de un adiós sin olvido: nuestra nueva pedagogía no va a venir a restituir nuestra esencia sino más bien, muy humildemente, a ayudarnos a pensar quienes fuimos (quiénes somos)», Mariano Narodowski, El final de las utopías educativas.

⁸³ «En 1602 Cipriano de Varela publica la primera de las revisiones de las que sería objeto la Biblia del Oso [...]; esta versión será una de las de mayor impacto en la América hispánica a partir del siglo XIX y entre la población de Estados Unidos que viene del sur del Río Bravo. Doscientos años después de la aparición de la Biblia del Oso, el humanista Felipe Scío de San Miguel lleva a cabo una de las primeras versiones católico-romanas, por encargo del rey Carlos III». Ilan Stavans, La imaginación restaurada.

⁸⁴ En este momento el Estado nacional avanza sobre una reforma legal que, entre otras cosas, extendería la obligatoriedad escolar al nivel secundario, es decir, durante aproximadamente 13 años de los primeros 18 años de vida.

generalizada en cierto estrato social, dando a la crianza un ámbito alienado en el seno familiar, una dimensión laboral en lo que antiguamente existía una relación de esclavitud.

Pero lo que me parece más importante para deslindar la semántica de nuestra palabra es que en ambos casos existe una referencia a la conducción mediante la raíz indoeuropea *duco*. Sea en *edūcēre* un “conducir hacia afuera” o sea en *edūcare* un “alimentar” (conducir desde afuera hacia adentro), la educación es una acción conductiva que se opera desde afuera sobre un ser pasivo cuya humanidad (humanitas) será extraída o inculcada, pero en cualquier caso está por verse como producto de un proceso heterónomo. No hay razón para suponer que el proceso educativo es realizado por el alumno que no sea la justificación de un proceso que no estamos dispuestos a deshacer. El alumno (“*que debe ser alimentado*”⁸⁵) es objeto de crianza, de nutrición. Como criatura será el producto de la creación del educador como creante, y será nutrido con el saber como nutriente.

Un cierto progresismo que ya no lo es, alguna vez reemplazó la idea de alumno por la de educando. Ahora se trata de una persona en movimiento, que está recorriendo un camino, y que se alimenta por sí mismo de su propia educación, se educa. Sin embargo, necesita ser guiado y conducido, necesita ser llevado hacia la nutrición de su espíritu, hacia su superación, de la mano de un *magíster*⁸⁶, de un maestro portante de verdades y ejecutor de disciplinas. El educando es siempre un objeto directo. El verdadero sujeto de la educación es el maestro. Un sujeto se educa a sí mismo cuando ha logrado desarrollar una autodisciplina, es decir, cuando ha sido educado para ello de forma suficiente como para continuar el proceso de forma automática.

Quien conduce lleva por el camino que considera correcto a quien transita ese camino. El camino del conductor nunca es el mismo que el camino del conducido porque la experiencia del tránsito lo vuelve diferente. Ante un hecho hay dos “haceres” diferentes, dos distintas realidades que componen las subjetividades del caso, una la que decide y enuncia, otra la que obedece y padece. Una voz activa y una pasiva. El conductor conduce, el otro es conducido.

La educación es la conducción del otro hacia una Mismidad. El fundamento es humanista, el propósito es político y la tecnología es la disciplina.

El fundamento humanista se revela en la composición ideológica que caracteriza a los procesos considerados como educativos en la elaboración histórica, es decir, aún cuando no se usara el término *educación* en el momento de la práctica que se evoca. Es el caso de la *paideia* como condición de la areté en la Grecia clásica.

⁸⁵ «En efecto, en latín, *alumnus* era un antiguo participio pasivo del verbo *alere*, que significaba, precisamente, “alimentar”. Tácito llamó *alumnus legionem* a los jóvenes que se habían criado en las legiones, y *alumnus fluminis* a los que habitaban en la margen de un río, o sea, se alimentaban del río. Pero Cicerón, un siglo antes de Tácito, llamaba *alumnus disciplinae meae* a los “alumnos de su doctrina”, a sus discípulos. Y el poeta Prudencio usaba *alumnus grex* (literalmente “rebaño de alumnos”) para designar a un grupo de estudiantes. En castellano, la palabra se empleó siempre con su significado actual de “discípulo”. Navarro, La fascinante historia de las palabras. Corominas anota: «Tomado del latín *alumnus* “persona criada por otra”, “alumno” y este de un antiguo participio pasivo de *alere* “alimentar”. [primera documentación] 1605, Píc. Justina», y luego señala como derivación: «Alumnado, [americanismo], formado según el modelo de profesorado».

⁸⁶ «Del latín *magister*, derivado de *magis* (más), su opuesto es *minister*, de *minus* (menos) [...]. De la misma familia tenemos magistrado, magistratura, magistral (obsérvese que los oficios ‘nobles’ de la misma raíz, prefieren la forma latina), maestro/a, maestría, maestrazgo, maestranza; maestre y maese en castellano antiguo; amaestrar. Tal como nos previene el origen latino de la palabra, tanto en los oficios nobles como en los plebeyos, está presente el concepto *magis*, más. Tanto el magistrado como el maestro, representan el nivel más alto en su respectivo estamento. Maestro o maese (femenino maesa) fue en la sociedad estamental el más alto grado a que podía aspirar un plebeyo en su oficio y se usaba como tratamiento (equivalente al inglés *mister* y *mistress* que mantienen toda su vigencia). Este tratamiento ha experimentado un fuerte retroceso al pasar de la artesanía a la industria, y actualmente, aunque se usa, tiene un valor meramente arqueológico. Es oportuno observar que, mientras en inglés el tratamiento estándar de todo el mundo es *mister* y *mistress*, en el mundo hispano y en general en el de las lenguas románicas es *Señor* y *Señora*. [...] El maestro de escuela no se distinguía en su origen y en la forma de ejercer su oficio, de los maestros artesanos. Su misión era adiestrar a sus discípulos en unas habilidades muy concretas, siendo la fase de “enseñanza” tan ocasional como en los demás oficios. Hoy los maestros y maestras han abandonado esta función para dedicarse íntegramente a la “enseñanza”, como los profesores» Arnal, El Almanaque.

La noción de escuela es anterior a la noción de educación. La segunda, utilizada como fundamento de la primera, es creada por el humanismo integrando en ella una relectura perspectivada de la paideia griega. Según Iván Illich la «educación de los niños fue por primera vez mencionada en francés en un documento que data de 1498. [...] En lengua inglesa la palabra educación apareció por primera vez en 1530. [...] En España y sus territorios pasó un siglo más antes que la palabra y la idea de la Educación fueran comunes. Todavía en 1632 Lope de Vega se refería a la Educación como una novedad⁸⁷». La escolaridad, en cambio, es tan antigua como la memoria, y es por eso que la enseñanza, en términos escolares, es considerada por Illich como la segunda profesión más antigua.

El humanismo toma al mundo clásico como signo de la civilización, intentando entonces representar los valores clásicos (post-socráticos) griegos y romanos ante (y desde) la perspectiva específica de la Europa occidental a partir del siglo XIV. La escuela y la educación son renacidos, en este contexto, de la paideia griega y de su consecución romana (humanitas). Paideia es una palabra de difícil traducción al castellano, como pasa en general, debido a que las condiciones culturales manifiestas en los dos idiomas son diferentes, corresponden a dos miradas diferentes del mundo ajustadas a dos epistemes profundamente diferentes. Correspondería decir, entonces, que la difícil traducción no es del griego al castellano, sino de la antigüedad a la modernidad⁸⁸.

En todo caso, traducir paideia solamente como escuela o como educación es incorrecto, aunque ambas nociones puedan estar incluidas en ella. La memoria humanista del renacimiento toma de la paideia la idea de la formación cultural del individuo humano como la condición misma de humanidad⁸⁹, de lo que se desprende una sub-humanidad de la persona no suficientemente, o correctamente, educada⁹⁰.

Si bien la paideia implicaba una escolarización como dispositivo instructor de las clases dominantes, no se reducía a la escuela. Esa faceta escolar, que tuvo un sentido político promovido por los sofistas y luego por los estoicos, y que recibió también una demanda ética de parte de Isócrates⁹¹, era coexistente con un ámbito educativo familiar. Pero es precisamente

⁸⁷ Iván Illich, ¿para qué sirve la escuela?, p. 38.

⁸⁸ Werner Jaeger, al referirse a la palabra Paideia, con la que tituló su estudio sobre el tema, dice: «Al emplear un término griego para expresar una cosa griega, quiero dar a entender que esta cosa se contempla, no con los ojos del hombre moderno, sino con los del hombre griego. Es imposible rehuir el empleo de expresiones modernas tales como civilización, cultura, tradición, literatura o educación. Pero ninguna de ellas coincide realmente con lo que los griegos entendían por paideia. Cada uno de estos términos se reduce a expresar un aspecto de aquel concepto general, y para abarcar el campo de conjunto del concepto griego sería necesario emplearlos todos a la vez. Sin embargo, la verdadera esencia del estudio y de las actividades del estudioso se basa en la unidad originaria de todos estos aspectos —unidad expresada por la palabra griega— y no en la diversidad subrayada y completada por los giros modernos», Werner Jaeger, Paideia.

⁸⁹ «Podemos ahora determinar con mayor precisión la peculiaridad del pueblo griego frente a los pueblos orientales. Su descubrimiento del hombre no es el descubrimiento del yo objetivo, sino la conciencia paulatina de las leyes generales que determinan la esencia humana. El principio espiritual de los griegos no es el individualismo, sino el ‘humanismo’, para usar la palabra en su sentido clásico y originario. Humanismo viene de humanitas. Esta palabra tuvo, por lo menos desde el tiempo de Varrón y de Cicerón, al lado de la acepción vulgar y primitiva de lo humanitario, que no nos afecta aquí, un segundo sentido más noble y riguroso. Significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser. Tal es la genuina paideia griega considerada como modelo por un hombre de estado romano. No surge de lo individual, sino de la idea. Sobre el hombre como ser gregario o como supuesto yo autónomo, se levanta el hombre como idea. A ella aspiraron los educadores griegos, así como los poetas, artistas y filósofos. Pero el hombre, considerado en su idea, significa la imagen del hombre genérico en su validez universal y normativa. Como vimos, la esencia de la educación consiste en la acuñación de los individuos según la forma de la comunidad. Los griegos adquirieron gradualmente conciencia clara de la significación de este proceso mediante aquella imagen del hombre y llegaron, al fin, mediante un esfuerzo continuado, a una fundamentación del problema de la educación más segura y más profunda que la de ningún pueblo de la tierra» Werner Jaeger, Paideia.

⁹⁰ «...el hombre es el animal extremadamente manso y divino si ha sido amansado con la verdadera disciplina; pero si no tuvo ninguna o fue equivocada, es el más feroz animal que produce la tierra» Comenius, Didáctica Magna. Citado en Baquero, La educabilidad bajo sospecha.

⁹¹ «[...] fundó el año 392 adC una importante escuela de oratoria que se hizo muy famosa, no sólo por la eficacia de su instrucción, sino también por el hecho (emanado de su formación socrática y platónica) de incluir en su plan de estudios la educación ética del ciudadano, en lo que se distinguió claramente de sus principales competidores, los sofistas, cuya falta de referentes éticos atacó. La finalidad de esta reforma educativa era en el fondo propiciar una regeneración política, pues Isócrates perseguía la unificación de Grecia como única forma de evitar la invasión de los persas [...]. El ciclo de estudios de su

su dimensión escolar la que estableció la idea de que un individuo capaz de desenvolverse de forma efectiva en el mundo social, en la política y en la administración, debía tener cada vez más capacidades técnicas y valores éticos y morales que, a nuestra vez, podemos considerar desde la actualidad que están sujetos a un criterio dispuesto por el sistema que los forma y no relacionados con absolutos categóricos universales.

De esta visión positiva de la formación conducida por los maestros como dispositivo de elevación espiritual y prescripción de humanidad, y a la vez como requisito para la vida política, el humanismo recoge de la paideia la educación escolarizada. Conjuntamente, detrás de la consideración de la humanidad como condición totalizante de lo múltiple humano en tanto posibilidad y aspiración, recoge la pan-sofía y la pan-paedia (“sabiduría” para todos, “educación” para todos) que delimitará con rigor Comenio y lo legará en su Didáctica Magna. El *todos* implicado en estos casos es siempre el todos de una cultura, es decir, el universo de una comunidad, en el que frecuentemente no se incluyen (como ocurría en la Grecia clásica) los estadios más bajos de la sociedad, es decir, los fundamentales o cimentales de la pirámide social, por más chata que tenga la punta.

El humanismo inventa la educación popular. Para el humanismo, la humanidad está compuesta de todos los hombres, pero sólo en la medida en que estén educados. Lo que no está educado se encierra. Locos, indigentes, delincuentes y huérfanos serán encerrados, escondidos, negados de la sociedad, como mecanismo regulador de la inconsistencia estructural. La totalización del *todos humanista* se sostiene con la negación de *todos los demás*. Será gracias al humanismo que los hospicios se transformen progresivamente en escuelas, hospitales, manicomios y prisiones. De esta forma, la educación popular, en términos de la humanización de los pobres, evolucionó hasta el estado actual de escuela pública, y el ideal pan-sófico nunca fue la promoción del libre acceso de todos al saber, sino la universal y totalitaria imposición de humanidad.

La humanidad del humanismo no es un punto de partida sino de llegada. Se humaniza al hombre educándolo o curándolo. Éste es el fundamento ideológico de la escuela moderna.

La memoria es un acto presente, y así como aclara ciertas cosas oscurece otras, o, dicho de otro modo, para aclarar algunas cosas oscurece las demás. De la misma forma en la que la hospitalización de los partos, que no adquiere forma masiva sino en los últimos 50 años, es actualmente considerada como una práctica tradicional, la escuela moderna ocupa el lugar de toda escuela en la memoria colectiva vigente. Hay diferencias estructurales muy específicas entre la escolaridad antes y después del humanismo de los siglos XVI y XVII. La Didáctica Magna data de 1632 en su primera versión en checo y de 1640⁹² en su segunda versión en Latín. Esta obra de Jan Amós Komensky es considerada como fundacional de la pedagogía, y establece las bases ideológicas que luego caracterizarán el fundamento discursivo de la escuela moderna. Algunas de esas bases son:

- La consideración del ser humano como naturalmente (intrínsecamente) necesitado de educación: *«todos los que nacieron hombres les es precisa la enseñanza, porque es necesario que sean hombres, no bestias feroces, no brutos, no troncos inertes»*
- El quite de la educación del seno familiar para volcarla casi exclusivamente en la escuela: *«como son raros, siendo tan múltiples los hombres como los asuntos humanos, aquellos que o sepan, o puedan, o estén sin ocupaciones*

escuela duraba entre tres y cuatro años y la relación que sostenía con sus estudiantes era íntima y afectuosa, en lo que ayudaba su reducido número (un máximo de nueve) para ejercer una influencia directa en cada uno y dedicar todo el tiempo posible a su formación como hombres políticos. Su propósito era recuperar el esplendor de la cultura griega impulsando por medio de la educación una nueva cultura (paideia) con la intención de reformar la ciudad-estado por medio de sus futuros líderes. Éstos, como factor multiplicador, actuarían como los guías y educadores del resto de la ciudadanía, como única forma de consolidar instituciones fuertes y políticamente tan sanas como los ciudadanos que las formarían; esta fue la semilla del posterior humanismo occidental». Wikipedia.

⁹² Mariano Narodowski, El final de las utopías educativas.

para entregarse a la enseñanza de los suyos, ha tiempo que con avisado propósito se estableció que personas escogidas, notables por el conocimiento de las cosas y por la ponderación de costumbres, se encargasen de educar al mismo tiempo a los hijos de otras muchas. Y estos formadores de la juventud se llamaron Preceptores, Maestros, Profesores; y los lugares destinados a estas comunes enseñanzas: Escuelas, Estudios literarios, Auditorios, Colegios, Gimnasios, Academias, etc.» [...] «es mucho mejor que se eduque la juventud reunida, porque el fruto y la satisfacción del trabajo es mayor cuando se toma el ejemplo y el impulso de los demás. Es naturalísimo hacer lo que otros hacen, ir adonde vemos que van los demás y seguir a los que van delante, como adelantarse a los que nos siguen. El fuerte caballo corre bien una vez abierta su cuadra cuando tiene a quienes seguir o a quienes adelantarse. Más con ejemplos que con reglas se guía a la edad infantil. Si algo preceptúas, poco queda; mas si muestras que otros hacen algo, lo verás imitado aun sin mandarlo»

- El establecimiento de la totalización universalista de la educación en dos términos: todos los niños deben escolarizarse y todos deben hacerlo del mismo modo: *«Llamo escuela, que perfectamente responde a su fin, a la que es un verdadero taller de hombres; es decir, aquella en la que se bañan las inteligencias de los discípulos con los resplandores de la Sabiduría para poder discurrir prontamente por todo lo manifiesto y oculto (como dice el libro de la Sabiduría, 7.17); en la que se dirijan las almas y sus afectos hacia la universal armonía de las virtudes y se saturen y embriaguen los corazones con los amores divinos de tal modo que todos los que hayan recibido la verdadera sabiduría en escuelas cristianas vivan sobre la tierra una vida celestial. En una palabra; escuelas en las que se enseñe todo a todos y totalmente» [...] «no sólo deben admitirse en las escuelas de las ciudades, plazas, aldeas y villas a los hijos de los ricos o de los primates, sino a todos por igual, nobles y plebeyos, ricos y pobres, niños y niñas»*
- El ordenamiento gradual del sistema educativo según niveles madurativos en correspondencia con grados académicos sucesivos y correlativos, comenzando en la primera infancia: *«puesto que toda la vida depende de la primera edad y de su educación, se habrá perdido si todos los espíritus no fueren aquí preparados para todas las cosas de la vida» [...] «emplearemos todo el tiempo de la juventud para la educación completa [...] esto es, desde la infancia hasta la edad viril, veinticuatro años, distribuidos en períodos determinados» [...] «Dividimos estos años de crecimiento en cuatro distintos períodos: Infancia, Puericia, Adolescencia y Juventud, fijando en seis años la duración de cada período, y asignándole una escuela peculiar para que: 1- La Infancia tenga por escuela El regazo materno, Escuela maternal (Gremium maternum); 2- La Puericia tenga por escuela La escuela de letras o Escuela común pública; 3- La Adolescencia tenga por escuela Escuela latina o Gimnasio; 4- La Juventud tenga por escuela La Academia y viajes o excursiones. Así habrá una escuela materna en cada casa; una escuela pública en cada población, plaza o aldea; un Gimnasio en cada ciudad y una Academia en cada Reino o provincia mayor [...] En estas escuelas diferentes que indicamos, no se enseñaran materias también diferentes, sino las mismas, pero de distinto modo; es decir, TODAS las que pueden hacer a los hombres, verdaderos hombres; a los cristianos, verdaderos cristianos, y a los doctos, verdaderamente doctos; pero según los grados de edad y anterior preparación, profundizando más cada vez».*
- La incorporación de la educación en la modelación de las «buenas costumbres», transformando la escuela de un ámbito fundamentalmente instructivo a uno educativo con influencia en la cotidianeidad moral y regente del comportamiento: *«los requisitos genuinos del hombre son los que siguen:*

I. Que sea conocedor de todas las cosas. II. Dueño de ellas y de sí mismo. III. Encaminarse él y todas las cosas hacia Dios, origen de todo. Lo que puede expresarse en estas solas tres palabras de todos conocidas: I. ERUDICIÓN. II. VIRTUD O COSTUMBRES HONESTAS. III. RELIGIÓN O PIEDAD. El nombre de Erudición comprende el conocimiento de todas las cosas, artes y lenguas; el de buenas costumbres, no sólo la externa urbanidad, sino la ordenada disposición interna y externa de nuestras pasiones; y con el de Religión se entiende aquella interna veneración por la cual el alma del hombre se enlaza y une al Ser Supremo» [...] «Hay que tener un especial empeño en que este arte de inculcar las buenas costumbres y la piedad se ponga en práctica con toda exactitud y sea introducido en todas las escuelas, para que éstas sean de modo cierto verdaderos talleres de hombres, como ordinariamente se les llama».

- La eliminación del castigo físico por considerarlo ineficiente y ligado a las incapacidades del maestro: *«No se castigue con azotes por causa de la enseñanza. (Pues si no se aprende no es culpa sino del Preceptor, que o no sabe, o no procura hacer dócil al discípulo.)» [...] «la disciplina ha de encaminarse a tener con aquellos que firmamos para Dios y su Iglesia un temple de las afecciones semejante al que Dios requiere para sus hijos, encomendados a la escuela de Cristo para que se alegren con temblor (Salmo 2.10), ocupándose de su salvación con temor y temblor (Filip. 2.12), gozándose siempre en el Señor (íd. 4.4); esto es, para que puedan y sepan reverenciar y amar a sus educadores, y no solamente dejen de buen grado que se les guíe adonde conviene guiarlos, sino que lo deseen con entusiasmo. Y este temple en los afectos no puede conseguirse por otros medios que los que ya hemos indicado: buenos ejemplos, palabras suaves y afecto sincero y franco continuamente; sólo de un modo extraordinario, fulminando y tronando con acritud, y al mismo tiempo con la intención de que la severidad motive siempre el amor en cuanto sea posible»*
- La promoción de la educación de las mujeres: *«No existe ninguna razón por la que el sexo femenino [...] deba ser excluido en absoluto de los estudios científicos (ya se den en lengua latina, ya en idioma patrio). Es también imagen de Dios, partícipe de su gracia y heredero de su gloria; está igualmente dotado de entendimiento ágil y capaz de la ciencia (a veces superiores a nuestro sexo) y lo mismo destinado a elevadas misiones, puesto que muchas veces han sido las mujeres elegidas por Dios para el gobierno de los pueblos, para dar saludables consejos a los Reyes y los Príncipes, para la ciencia de la Medicina y otras cosas saludables para el humano linaje, le encomendó la profecía y se sirvió de ellas para increpar a los Sacerdotes y Obispos»*
- La utilización de manuales escolares como soporte didáctico para el ideal pansófico: *«Hay una cosa en extremo importante que, de faltar, puede convertir en inútil toda la máquina y, por el contrario, facilitará su movimiento, si se cuenta con ella: me refiero a la PROVISIÓN SUFICIENTE DE LIBROS PANMETÓDICOS, esto es, que abarquen todo el método. Pues así como, contando con el material tipográfico, es muy fácil encontrar hombres que sepan y quieran, en cuanto les sea posible, y que sufraguen algún gasto para editar libros buenos y útiles y que compren por algunas monedas de estos libros de poco precio, pero de gran utilidad: igualmente fácil había de ser, preparados los elementos de la enseñanza universal, encontrar protectores, iniciadores, encargados».*

Estas características serán luego (no inmediatamente) propias de la escuela, y quedarán ligadas a ella de forma estructural. Mediatizada y formalizada por el iluminismo, la noción actual de la infancia tiene también su ascendencia humanista en tanto estadio de pre-

educación, y está estrechamente ligada al impacto institucional de la escuela. Así llegamos a una concepción de la infancia que «supone la delimitación de un otro. La infancia es la otredad caracterizada como heterónoma, dependiente, obediente e ignorante. De esta forma, la infancia habla de una relación de asimetría en la cual se ubica al otro en un lugar de dependencia»⁹³.

Esta clase de otredad, en una sociedad que encerró las otredades, no pudo menos que ser encerrada: la escuela moderna, heredera de los hospicios, implica el encierro de la infancia, y al igual que las otras instituciones de encierro⁹⁴, implementa las modernas tecnologías de control. Aquí es donde el análisis de Foucault en, por ejemplo, *Vigilar y Castigar* es tan importante como aludido, aunque, una vez más, considero que se lo menosprecia en su real impacto y no se viabiliza nada de forma consecuente con sus implicancias en la estructura intrínseca de la institución escolar.

El propósito político está presente en las voluntades siempre manifiestas, de una u otra forma, de obtener como resultado del proceso individuos adecuados a una sociedad constituida de alguna forma particular. Lo político en la educación gravita en torno a la decisión hegemónica de lo educador, desde el maestro hasta el sistema educativo, desde la didáctica como disciplina hasta la pedagogía como tecnología moral. Es precisamente el monopolio de la decisión lo que caracteriza a una política hegemónica y la que la pone al servicio de cualquier estructura económica desigual. Pero es también la producción de una forma específica de decidir lo que atañe al aspecto político de la educación. La educación promueve los mecanismos políticos que debe manejar el individuo educado.

La educación en las lenguas modernas está históricamente ligada a la invención y proliferación de la escuela pública y a los procesos sociales y económicos tendientes a la conformación del capitalismo. La educación, entonces, evocada desde los valores morales de un humanismo tomando cierta relativa distancia de la iglesia en lo político, se acopla a la transición iluminista hacia el capitalismo, dando fundamento ideológico a la universalización de las dominantes culturales del Estado sobre la población, capacitando al artesano (futuro trabajador industrial), civilizando al ciudadano con las tecnologías de la obediencia a la ley y a las buenas costumbres, y “ennoblecendo” las labores industriales (desde el artesanado a la fábrica) como mecanismo atenuante del conflicto social y el desinterés productivo. Se busca instruir al pueblo con las técnicas que debe conocer, las de la ley y las de su oficio, se intenta componer sujetos cuya movilidad, tanto física como emocional e intelectual, esté delimitada por los bordes de una disciplina naturalizada, introyectada en el marcapasos de su propia voluntad.

La honorabilidad del trabajo (prototipo del slogan peronista «*el trabajo dignifica*») fue parte de un deliberado diseño social ejercido «*con la espada, con la pluma y la palabra*», y se impuso en tándem con la condena del holgazán. No habrá espacio en las ciudades modernas para quien no esté dispuesto a trabajar para un Estado soberano ejerciendo la “patria potestad” de la población totalizada. En el caso español la figura de Campomanes, ministro de gran ascenso en el poder después del motín de Esquilache⁹⁵, fue elocuente en este proceso, blanqueando las

⁹³ Scialabba, ¿Se está muriendo la escuela?

⁹⁴ «El individuo no deja de pasar de un espacio cerrado a otro. Cada uno con sus leyes: primero la familia, después la escuela (“acá ya no estás en tu casa”), después el cuartel (“acá ya no estás en la escuela”), después la fábrica, de tanto en tanto el hospital, y eventualmente la prisión, que es el lugar de encierro por excelencia. [...] Foucault analizó muy bien el proyecto ideal de los lugares de encierro, particularmente visible en la fábrica: concentrar, repartir en el espacio, ordenar en el tiempo, componer en el espacio-tiempo una fuerza productiva cuyo efecto debe ser superior a la suma de las fuerzas elementales». Gilles Deleuze, *Posdata sobre las sociedades de control*, en Ferrer, *El lenguaje libertario*, p. 105.

⁹⁵ «En 1766, siendo rey Carlos III, tuvo lugar en Madrid y otros puntos de España la revuelta que ha pasado a la Historia como Motín de Esquilache, en la que se calcula que participaron alrededor de 40.000 personas y que cerca estuvo de poner en peligro a la figura real. Aunque el detonante de la revuelta fue la publicación de una norma municipal que regulaba la vestimenta de los madrileños, habría que buscar las causas verdaderas en el hambre, las constantes subidas de precio de los productos de primera necesidad y el recelo de los españoles a los ministros extranjeros traídos por Carlos III. Finalmente, el motín se saldó con el exilio forzado del Marqués de Esquilache, Secretario de Hacienda e inspirador del edicto. [...] Muy a disgusto del monarca, Esquilache partió al destierro. El Conde de Aranda, capitán general de Valencia, que con sus tropas desplazadas en Aranjuez había tranquilizado al amedrentado monarca, se convierte en hombre fuerte del nuevo gobierno, en el que todavía

implicancias del sistema educativo cuya modernización impulsó. Este proceso coincide con la aparición del término educación en la lengua castellana. Si bien España entró muy tardíamente en la industrialización y en la modernidad del capitalismo burgués, las implicancias del proceso transformador promovido por Carlos III fue significativo para la historia argentina y su desarrollo político y educativo, y es un ejemplo claro del impacto del iluminismo en el diseño de políticas educativas acordes a criterios políticos y económicos. Asimismo, la demora de la modernización de España tuvo que ver en gran medida, entre otras cosas, con la discontinuación del proceso emprendido en la segunda mitad del siglo XVIII. Esta discontinuación fue enmarcada en la reacción conservadora y represiva del Estado español ante las repercusiones del proceso revolucionario francés y en defensa del sistema monárquico. Puede tomarse como signo de este proceso regresivo la caída de Campomanes.

Como parte de las tensiones entre el reinado de Carlos III con la iglesia católica en el marco de una avanzada del Poder del Estado sobre la iglesia, la confrontación con los jesuitas implicó una oposición entre el dominio de estos sobre la educación a través de sus centros de estudios y la proximidad del régimen de Carlos III con los escolapios, de los cuales Felipe Scío era uno de los más influyentes. Para ejemplificar esta influencia, consideremos que tuvo a cargo la educación de Carlota Joaquina⁹⁶, nieta del rey. Pero fue Pedro Ramírez de Campomanes quien organizó, en su Discurso sobre la educación popular, los fundamentos del sistema educativo moderno desde la perspectiva política como fiel reflejo de un movimiento social que, siempre con las particularidades de cada caso, atravesó la Europa dieciochesca y contagió a las colonias americanas generando un viraje fundamental del pensamiento y de las tecnologías del Poder. La importancia del Discurso, desde este punto de vista, no está dada tanto por las transformaciones prácticas que promovió en su tiempo, sino por su legado ideológico. El Discurso sobre la educación popular es casi un detalle punto por punto del sentido social de la educación y de la escuela.

El consejo de Campomanes en lo relativo a la educación popular ocupa las dos vertientes ideológicas de la educación en su sentido etimológico: la instrucción y la crianza. La primera tenía la función de establecer una técnica industrial capaz de hacer frente a la importación de productos de fina compostura como ciertos tejidos, muebles, etc. Buscaba en la sustitución de importaciones y en el control de los gremios de artesanos dos mecanismos fundamentales para el desarrollo industrial de España, y para eso era imprescindible la educación. La segunda promovía la elevación del artesano como ciudadano honorable en oposición al holgazán. Este proceso fue muy resistido por una sociedad española de alcornos y nobleza. Sin embargo, o quizás justamente por eso, Campomanes insistió fuertemente en educar al artesano en los modos y costumbres de la gente honorable, y acusó a la falta de educación las causas de su brutalidad, indecencia y deshonor. Para efectivizar este proceso de industrialización como crecimiento económico aconsejó al rey el control por parte del Estado de las prácticas educativas de los gremios, lo cual implicó una regulación administrativa de los mismos.

Consideremos los siguientes fragmentos de su discurso sobre educación popular (1775):

«La educación es la norma de vivir las gentes, constituidas en cualquier sociedad bien ordenada. Es diferente y respectiva a las clases de la misma sociedad; y para que se arraigue

figura el genovés Grimaldi. Otras figuras emergentes son personajes de la futura talla política de Pedro Rodríguez de Campomanes, y el Conde de Floridablanca», Wikipedia.

⁹⁶ «Napoleón también invadió Portugal y esto provocó el traslado de la corte en pleno al Brasil en 1808. La princesa portuguesa Carlota Joaquina era hermana de Fernando VII (prisionero de Napoleón) y como integrante de la familia de los Borbones, (reinantes en España), reclamó los territorios del Río de la Plata, para cuidárselos a su hermano mientras éste estuviera detenido». Piña. «Sus documentos haciendo explícitos tales propósitos, llegaron a Buenos Aires en setiembre de 1808, y fueron rechazados por Liniers y el Cabildo, pero interesó a varios dirigentes como Manuel Belgrano, Juan José Castelli, Juan José Paso, Juan Martín de Pueyrredón, Hipólito Vieytes, Beruti y Nicolás Rodríguez Peña, entre otros, quienes entrevistaron la posibilidad de establecer una monarquía en Buenos Aires [...] Carlota estuvo a punto de trasladarse a Buenos Aires (octubre de 1808), pero la influencia británica en el Río de La Plata impidió ese viaje. Ése fue el final del carlotismo. Saavedra y Liniers no apoyaban ese plan. El tratado Apodaca-Canning otorgaba a Inglaterra facilidades en el comercio con América, y a la vez era aliada de España en Europa contra Napoleón». Wikipedia.

entre los hombres se ha de dar desde la más tierna edad. Tiene la educación principios comunes a todos los individuos de la república: tales son los que representan a la religión y al orden público. Un buen cristiano consultará su conciencia para vivir arreglado a los preceptos divinos y a la moral de Jesu-Cristo (sic). Es tan perfecta esta ley divina que no sólo modera las pasiones destempladas sino que enseña a respetar al Soberano y a los magistrados que en el Real Nombre gobiernan al público. [...] El orden público consiste en el respeto paterno, en la fidelidad de los matrimonios, en la educación y buen ejemplo a los hijos, y en que cada uno cumpla con sus obligaciones particulares. Estas reglas son comunes a todos los súbditos.» [39]⁹⁷

«Las costumbres tienen tanto poder como las leyes en todos los pueblos. El modo de que las gentes sean honradas, consiste en infundirles costumbres virtuosas y persuadirles de la ventaja que les producirán. Esta persuasión se ha de infundir desde la niñez en las casas, en la escuela y por los maestros de las artes. El ejemplo de los mayores ha de confirmar a los niños que sus superiores tienen por bueno lo mismo que les recomiendan.» [103]

«Las leyes obran, prohibiendo y castigando; requieren prueba de los delitos o faltas; y son necesarias varias formalidades para imponer conforme a derecho los escarmientos [...] No sucede así entre las gentes bien criadas: aborrecen de corazón los delitos o las acciones indecentes. Por no caer con mengua, se abstienen de cometerlas.» [103]

«Todos los cuerpos políticos del Estado quieren regla y orden, para ser bien regidos a beneficio del público y con utilidad de los particulares que los componen. Sus leyes en nada han de contraponerse a las generales del Reino. Y así, los gremios deben circunscribir las ordenanzas que presenten a la aprobación, dentro de estos precisos límites. No pueden de propia autoridad asociarse tales gremios, formar estatutos, ni establecer convenciones, sin noticia y aprobación de la autoridad legislativa. Toda trasgresión en ambos puntos tiene rigurosas penas en las leyes, que jamás consienten ayuntamientos de gentes, sin conocimiento del Rey o de su Consejo. Los gremios legítimamente erigidos necesitan reglas políticas; y ellos sólo tienen la libertad de proponerlas.» [155]

«Sin reducir a reglas precisas el método de mejorar las costumbres, contener [la] vida licenciosa de la gente oficiala, es trabajo perdido cuanto se disponga por las ordenanzas. En el día, el hijo, estando ya de oficial, se casa antes de tiempo y sin el consentimiento paterno; no reconoce la autoridad de padre, ni de maestro. Se llena de hijos, antes de tener tienda ni estar recibido de maestro, y forma una familia miserable, sin educación o costumbres regulares, que a él le faltan también. De aquí proviene el riesgo de que la mujer por miseria estrague su honor, y su marido se dé a delitos, como son homicidios, robos, raterías, juegos y otros vicios, que le hacen parar en la cárcel y en un presidio. Bien se deja conocer la situación, en que quedará su mujer e hijos, y la cadena de miserias, a que arrastra la falta de policía y reglas precisas, que declaren la subordinación de aprendices y oficiales, y que den autoridad para sostenerla y traerlos a raya, bien ocupados, y sin posibilidad de disiparse.» [171-172]

«Si la educación no les es común, las mujeres e hijas de los artesanos perseverarían ociosas; y no podrían inspirar a sus hijos y maridos una conducta laboriosa, de que ellas mismas vivirían distantes y tediosas. [...] No tienen menor obligación las mujeres de procurarse sustento a costa de sus tareas; y es error político no pensar en dedicarlas a las artes, y a los demás destinos, conformes a su estado.» [206-207]

«El establecimiento de maestras de cuenta del público, para enseñar a leer y las labores a las niñas, es un recurso [...] absolutamente necesario, si la educación se ha de fijar [...] sobre cimientos sólidos. Donde haya fondo de propios, es cosa prudente asignar un salario competente a estas maestras; y que las madres y los párrocos cuiden, de que las niñas no falten a esta enseñanza. Los hospicios enseñarán las niñas desvalidas; y los padres cuidarán generalmente de que no vivan ociosas sus hijas. La autoridad pública debe auxiliar a los padres, y aun dirigir a ellos las prevenciones convenientes, si les hallan omisos o abandonados

⁹⁷ La indicción entre corchetes corresponde a la paginación de la edición citada.

en la educación y aplicación ventajosa de sus hijas. Pues en las personas de estas niñas, serían inútiles las leyes coactivas, si los padres de familia no quedan responsables al cumplimiento.» [213]

Si bien el discurso dio lugar a transformaciones políticas, económicas y educativas en los primeros tiempos luego de su publicación, estas no alcanzaron a establecer completamente las reformas que propuso⁹⁸. Pero el tiempo habría de encargarse de darle la razón a Campomanes constituyendo un sistema educativo que prácticamente punto por punto responde a las prerrogativas del Discurso. Pero lo más importante a tener en cuenta es que la visión que los pensadores iluministas, de los cuales Campomanes constituye un ejemplo, dio forma a una educación acorde a la ideología fundante del encumbramiento político de la burguesía y a la institución de la economía capitalista, ideología que todavía está vigente en los discursos valorativos de la educación pública, aunque velada detrás de eufemismos y maquillajes progresistas. En Argentina, queramos o no, Sarmiento sigue siendo el “padre de la aula”.

En la polisemia de la palabra escuela, y en su significación más extendida, ocurre la confluencia de dos aspectos que la caracterizan en su primera significación según la Real Academia Española (RAE), es decir, como el «establecimiento público donde se da a los niños la instrucción primaria» o el «establecimiento público donde se da cualquier género de instrucción». Estos aspectos son: su función educativa⁹⁹ y su establecimiento como institución de encierro. Ninguno de estos dos aspectos, por sí mismos, basta para caracterizarla. Así como hay distintas instituciones de encierro (hospitales, prisiones, conventos, cuarteles, etc.) existen distintos dispositivos educacionales que no son en sí mismos escolares en el sentido moderno y actual del término. La escuela es el cruce de la educación con el encierro.

Su aspecto educativo hará coexistir a la escuela moderna con la escuela en su otra significación, a saber, como «doctrina, principios y sistema de un autor» o como el «conjunto de discípulos, seguidores o imitadores de una persona o de su doctrina, arte, etc.». En este punto, la doble dimensión de la disciplina compone una estructura vertebral de la escolarización y une la escuela, en su sentido más arcaico, con la institución escolar de la modernidad.

⁹⁸ «[...] La legislación va cambiando poco a poco las relaciones laborales, en el sentido indicado por Campomanes. Este mismo año de 1775 prohíbe Carlos III la importación de manufacturas de hierro, con el fin de favorecer las ferrerías vascas; el 24 de marzo de 1777 obliga a los gremios a admitir artesanos forasteros en igualdad de condiciones con los naturales, con tal de que pudiesen demostrar su competencia o poseyeran documentos que atestiguaran haber pasado los exámenes necesarios; el 8 de marzo de 1778 da libertad a los fabricantes de seda españoles para imitar los productos extranjeros, prohibiendo la importación de guantes, gorros, medias y muebles; el 12 de octubre de este año autoriza a trece puertos nacionales a traficar con las Indias; el 12 de enero de 1779 da autorización a las mujeres para que puedan realizar cualquier trabajo conveniente a sus fuerzas y sexo, suprimiendo más tarde la alcabala en las ventas al por mayor de paños del país; el 21 de julio de 1780 da instrucciones para que se enseñe a los niños de los asilos, oficios provechosos al Estado; el 18 de marzo de 1783 devuelve, por real cédula, la ‘honra legal’ a todos los oficios; prohíbe meses después la exportación de lana y esparto; el 2 de septiembre de 1784 ordena que nadie ponga trabas para ejercer un oficio a los hijos ilegítimos y el 14 de diciembre autoriza a los fabricantes de tejidos de hilo la imitación de labores extranjeras; el 25 de octubre de 1783 hace lo mismo con los fabricantes de paños; el 27 de julio de 1787 concede libertad a los tejedores para tener cuantos telares quisieran; finalmente, en 1788 ordena que nadie puede importar tejidos de seda, lana y algodón. En resumen, el reinado de Carlos III presencia un relanzamiento de la industria con especial protección a la nueva clase burguesa, pero no logró conseguir un artesanado próspero. [...] En 1786 ya estaban en decadencia las Sociedades Económicas y en la época de Carlos IV y Godoy y el sueño de los ilustrados era ya historia pasada. Como bien apunta Elorza: ‘la utopía de los reformadores rebasó en muchos casos las posibilidades económicas y tecnológicas del período’, no siendo ajena a tal fracaso reformador la activa resistencia del integrismo católico frente a la nueva mentalidad burguesa. [...] Hay que añadir, desde luego, una motivación sociológica al fracaso ilustrado: la peculiar concepción hispánica del honor y la dignidad personal, tan fuertemente arraigada en todas las capas sociales, incluido el pueblo llano. Ennoblecen los oficios envilecidos por la costumbre y los prejuicios de casta y de sangre no era cosa de disquisiciones teóricas ni disposiciones legales. Hacía falta el paso de muchas generaciones para conseguirla. Pero el paso inicial fue dado. En todo caso, el discurso es un hito histórico en las teorías laborales de [España]» Francisco Aguilar Piñal, en el prólogo al Discurso sobre la educación popular, págs. 34-36. Nótese que el discurso es atendido como un «hito histórico en las teorías laborales».

⁹⁹ Los términos instrucción y educación suelen intercambiarse de forma indistinta, a pesar de que existe una importante diferencia entre ellos. Tomo la expresión «cualquier género de instrucción» de la definición de la RAE en relación a la potencia educativa de la escuela.

Propongo un breve recorrido léxico-etimológico. «Partiendo de *discere*, que significa aprender [...] se formaron discípulo, disciplina (la disciplina y las disciplinas), disciplinado, indisciplinado, díscolo, disciplinario. Es decir que ideando fórmulas para que el alumno aprendiese [...] se fue desarrollando y ampliando el concepto de disciplina»¹⁰⁰. La disciplina supone una cierta *ductilidad* de parte del depositario de tal método, un saber objetivable cuyo aprendizaje por parte del discípulo es necesario, y una dificultad estructural que impide un aprendizaje autónomo y requiere de una operación formal de parte del educador. La disciplina es de suyo una heteronomía. La idea de un ordenamiento interno y autónomo ha requerido una composición léxica: la autodisciplina. Esta forma de autocontrol no es autonomía en tanto implica la capacidad de un sujeto de adecuarse, más o menos voluntariamente, a una disciplina que como tal es única en función de los caminos que necesariamente deben ser transitados para alcanzar un fin, ese aprendizaje particular, que es, a su vez, determinado por una estructura que educa. La autodisciplina implica la práctica ajustada, por parte del discípulo, a los cánones propios, en un amplio sentido que integre las técnicas, las éticas, las morales, etc., de una disciplina, habiendo sido estos incorporados (metidos en el cuerpo) y asimilados (indiferenciados del ser del sujeto) en alguna instancia anterior del proceso educativo. El comportamiento autodisciplinado no es autónomo sino automático.

Desde el punto de vista de Komensky, y, por lo tanto, de la escuela moderna, la necesidad del ser humano de ser educado implica una disciplina que establece ciertas formas prácticas de tal educación, y forman parte, más o menos explícita, de la didáctica. La disciplina, entonces, es la parte de la didáctica que atañe al proceso de aprendizaje, es decir, es la parte de la labor docente que se involucra más directamente con una experiencia propia del educando. Si el pedagogo era un esclavo encargado de acompañar al niño a la escuela, la pedagogía es la disciplina que usará el educador moderno para conducir al educando hacia el conocimiento y la virtud. Esta disciplina es tal porque el educador ha sido educado, es decir, ha incorporado una disciplina que luego utilizará para disciplinar.

La doble dimensión de la disciplina, entonces, puede entenderse como las formas de acceder a un conocimiento desde el punto de vista metodológico o desde el punto de vista del comportamiento. En el primer caso engloba las formas propias de un saber específico que deben ser internalizadas para poder acceder a él, y esto abarca también la presunta especificidad de dicho saber. En el segundo caso determina los comportamientos (también y muy particularmente en su dimensión corporal) que han de ser rigurosamente asimilados para acceder a la socialización. Aquí confluyen, como decía, las dos acepciones léxicas de la palabra escuela: como establecimiento público (disciplina en el encierro físico) y como conjunto de profesores y alumnos de una misma enseñanza (disciplina en el encierro intelectual).

Está claro que la escuela y la disciplina están entonces¹⁰¹ íntimamente ligadas. En la escuela se disciplinan los comportamientos, los cuerpos, los modos, las ideas, los aprendizajes, etc., es decir, se los dispone formalmente según las consideraciones de la estructura que educa, de la cual forma parte (fundamental en tanto agente) el maestro. Una pedagogía establece las disciplinas generales de un sistema educativo. Una didáctica establece ciertas técnicas disciplinarias adecuadas a una disciplina particular. Las dos disciplinas que enmarcan académicamente el proceso educativo en lo relativo a lo específicamente docente (es decir, más acá de la administración) gravitan en torno al disciplinamiento moral, físico e intelectual.

Las prerrogativas del humanismo dotaron a la educación de una valoración sublime en tanto potencia humanizante, mientras que el iluminismo la involucró en el mundo económico y político ligándola a la emancipación y a la autonomía en tanto camino único hacia el conocimiento, siendo, en última instancia, el conocimiento mismo quien prescribe al individuo humano, y por transitiva al ser social, los beneficios de la iluminación.

¹⁰⁰ Arnal.

¹⁰¹ Según RAE, la palabra disciplina tiene cinco acepciones: «Doctrina, instrucción de una persona, especialmente en lo moral. // Arte, facultad o ciencia. // Especialmente en la milicia y en los estados eclesiásticos secular y regular, observancia de las leyes y ordenamientos de la profesión o instituto. // Instrumento, hecho ordinariamente de cáñamo, con varios ramales, cuyos extremos o canelones son más gruesos, y que sirve para azotar. // Acción y efecto de disciplinar».

Esta conjunción establece aquel mandato que pesa sobre la educación y la escuela desde la modernidad: educar es dar virtud al individuo y a la sociedad.

Con el siglo XX nacieron también diversas experiencias educativas que promovieron valores libertarios. Estas experiencias estaban ligadas de forma directa a los valores descritos arriba pero diferían drásticamente en cuanto a las expectativas que depositaban en el individuo y en la sociedad que surgieran como producto de la escolarización. De alguna manera se trató de fabricar personas acordes a los valores morales que se defendían. De estas experiencias, algunas todavía vigentes, como es el caso de Paideia en España, surgió una búsqueda pedagógica que actualmente es denominada “educación popular”. Probablemente haya dos vertientes que podrían definirse como el racionalismo de Ferrer i Guardia (escuela moderna o racionalista), en Catalunya, y el psicologismo de Neill (Summerhill) en Inglaterra. De todas formas, y más allá de este esquema, gran diversidad de proyectos se fueron multiplicando con la búsqueda de explotar en la escolaridad su potencia transformadora y humanizante, según cuáles fueran los valores propios de la humanidad en cada caso. Así, puede mencionarse, por ejemplo la experiencia de Freinet en Francia.

Estas experiencias escolares tienen el inmenso mérito de constituir un campo experimental cuyo valor es inestimable, en la medida en que han de pasar varias generaciones para poder establecer medianamente su influencia. Más allá de las diferencias que hay entre los distintos proyectos, la promoción de valores libertarios, en el contexto general de las condiciones efectivas de la sociedad en la que están o estuvieron insertas, es en principio muy positiva. Lo mismo puede decirse de la infinidad de docentes que, aún dentro de los sistemas educativos oficiales (escuelas privadas o estatales convencionales) intentan abrir y profundizar grietas que promuevan los mismos valores. No obstante, la estructura escolar implica, muy a su pesar, condicionantes formales que no son salvables, desde mi punto de vista, mediante la modificación de las metodologías educativas.

A contrapelo del desarrollo histórico de la escolarización, estos emprendimientos buscan abrir espacios alternativos, pero no logran romper con aquel mandato humanista-iluminista. Disponer las virtudes absolutas de la razón o del espíritu en otra dirección no modifica los sentidos de aquella tradición. Por otra parte, las condiciones de una sociedad escolarizada son mucho más vastas que el campo de acción de un aula o de un establecimiento, y la llamada educación libre, que en definitiva termina siendo una educación para la libertad, acaba promoviendo más la legitimación de la educación, en nombre de un valor humanamente incuestionable, que una transformación social.

Dicho de otro modo, los requisitos para que una escuela pueda ser considerada una escuela libre son requisitos imposibles. En palabras de Iván Illich: «Las escuelas libres, para ser verdaderamente libres, necesitan satisfacer dos condiciones: Primero deben ser administradas en forma que prevengan la re-introducción del currículum oculto de la asistencia graduada y estudiantes recibidos que estudien a los pies de maestros titulados. Y, lo más importante, ellos deben proveer una estructura en la cual todos los participantes –el personal docente y los alumnos– puedan liberarse de los cimientos ocultos de una sociedad escolarizada. La primera condición es frecuentemente incorporada en los objetivos declarados de una escuela libre. La segunda condición es reconocida solamente en raras ocasiones y es difícil de expresarse como la meta de una escuela libre»¹⁰².

¿Cuáles son los alcances del currículum oculto? ¿Se trata de un aspecto meramente metodológico susceptible de ser alterado por la voluntad del docente, o es un condicionante estructural de la escolarización?

El currículum oculto es una noción elaborada en relación al currículum explícito, es decir, al desarrollo pautado de los conocimientos que se deben dar en el proceso educativo escolar, incluyendo los marcos didácticos específicos de cada disciplina. Normalmente, el currículum

¹⁰² ¿Para qué sirve la escuela?, pp. 53-54.

explícito está descrito en la documentación oficial de la autoridad educativa pertinente, es decir, consejos, secretarías o ministerios. De esta forma el currículum educativo queda en manos del Estado como una de sus funciones políticas, con mayor o menor tolerancia, según el caso, a la autonomía de los establecimientos y de los docentes. El currículum oculto, en cambio, está compuesto de la multiplicidad de factores que inciden en el proceso educativo por fuera del currículum explícito, y podría aventurarse una definición tentativa precisamente por oposición a él, es decir, como todo aquello que incide en el proceso educativo sin estar explicitado en la documentación oficial.

Este enfoque sobre el currículum oculto, en su vastedad, puede contener dos ámbitos: el primero opera en una superficie de la práctica docente donde las condiciones pueden ser explícitas pero no oficializadas o regladas normativamente. El segundo se esconde aún un poco más.

En el primer caso, podemos considerar, como de hecho se hace de forma habitual en la literatura especializada y en los ámbitos de formación docente, una infinidad de rudimentos, efectos y contingencias. El docente en su formación adquiere capacidades particulares al respecto. Se informa acerca de las condiciones administrativas y reflexiona acerca de la influencia del marco disciplinario en el sentido relativo al comportamiento (horarios, recreos, aulas cerradas o paradójicamente abiertas, distribución física y diseño de los pupitres, etc.). En este ámbito, el futuro docente se instruye acerca de cuáles son las capacidades que el sistema presume como propias de su labor, instrucción que puede ser caracterizada, una vez más, con el refrán tradicional devenido slogan publicitario que reza: «cada maestrillo con su librillo». Esta atención al currículum oculto, desocultándolo de esa forma, opera con dos direcciones: ejercer mayor control de parte del sistema sobre la independencia del docente, y convencer al docente de que tiene mucha independencia.

El slogan publicitario del librillo suele convencer a los docentes de que son ellos quienes pueden timonear los alcances de aquel fenómeno. En este sentido, Illich afirma que «a algunos reformadores les agradaría sacudirse el plan de estudios oculto, pero raras veces lo consiguen»¹⁰³. Tanto el agrado como la rara pero a veces efectiva conquista del logro, se debe a que observan el aspecto más superficial, aquél que han aprendido a observar, de un fenómeno que sigue ocultándose a las luces.

La faceta más escondida del currículum oculto opera en el entorno vincular del proceso educativo a partir de la composición simbólica de los roles ejercidos en función de las implicancias efectivas que tiene la educación como tal. En el proceso de conducción, el alumno aprende más de su condición de tal que de cualquier contenido, y la edulcoración de las prácticas educativas no hace sino internalizar aún más la necesidad de tal conducción, la bonanza paternal o maternal de la disciplina, y la formalización ideológica de la heteronomía como dinámica capaz de promover la horizontalidad. «Las costumbres tienen tanto poder como las leyes en todos los pueblos», decía Campomanes, y es precisamente en este orden de la producción de hábitos y costumbres en el que opera el currículum oculto.

La libertad no puede ser inculcada, ni es el espacio de movimiento generado por el vacío que produce una potencia dominante que voluntariamente no es ejercida por la autoridad. La anarquía no es un desgobierno ni una acefalía. Se trata de una vitalidad que ocurre o no, y en una sociedad árquica y jerárquica solamente puede pensarse como tránsito y como construcción. En una sociedad jerarquizada, la libertad es a lo sumo una actitud ligada a la emancipación y a la promoción de vínculos libertarios. Las escuelas libres cargan con el anhelo de fabricar la libertad en el seno de una sociedad que no es libre y cuyos vínculos antilibertarios atraviesan todos los muros y se reflejan en todos los espejos, sin detenerse jamás en la puerta de una escuela. No hay formas escolarizadas para salir de la escuela de la misma manera en que no hay forma gobernada de salir del gobierno. Y es que el gobierno, como toda educación, es un modelo vincular cuyo sentido está en su forma, en la forma que lo identifica.

¹⁰³ ¿Para qué sirve la escuela?, pp. 53-54.

La escolarización hereda del humanismo la delimitación del mundo social entre quienes han sido educados de un modo y quienes han sido educados de otro, entre quienes fueron educados en la ciencia o quienes fueron educados en la ignorancia, entre quienes fueron educados en la fe y la religión, y quienes deben su ser pecaminoso a las enseñanzas de los otros, entre quienes pueden certificar la virtud y los indocumentados del saber, entre los capaces y los incapaces en virtud de la gracia o la desgracia del ambiente donde fueron educados.

Estos valores que categorizan al individuo escolarizado por sobre el individuo no escolarizado han sido promovidos de forma extensiva por todos los medios educativos, formales e informales, de manera tal que la población en su conjunto, luego de la universalidad escolar instaurada de forma progresiva desde el siglo XVIII, no concibe en términos generales una ruptura social positiva que acabe con la escuela.

Sin embargo, las ideas asociadas con la escolarización no son las mismas en un ámbito u otro. La categorización de la escuela que ofrece el análisis estructural es el más consistente mapa de lo que la escuela es, pero no es exactamente la descripción de las ideas que gravitan en torno a la escuela fuera del ámbito académico. Ahí, en el “sentido común”, la escuela no está organizada como un fenómeno particular, sino como un territorio ideológico amplio e indefinido donde se vuelcan las apreciaciones relativas a la educación y a la cultura. Son entonces la educación y la cultura, nociones también habitualmente muy ambiguas, las que respaldan la importancia de la escuela. Esto se debe a la omnipresencia de la escuela en la experiencia vital de la población como resultado de la dimensión totalizadora y universalista de la escuela moderna, y a su prédica permanente en torno a su propia importancia sea en nombre de la libertad o sea en nombre del capitalismo.

Para expresarlo de otro modo, vale decir que la escuela está tan cercana a la visión, tan imbuída en el cristal con que se mira, que no hay distancia suficiente como para advertir su forma y su caracterización como dispositivo educador. Y aún quienes, a fuerza de método científico, han tomado distancia del fenómeno no han conseguido, o no han querido, en términos generales, establecer un marco ideológico capaz de intentar alguna alternativa viable.

Como transferencia generalizada por la universalidad escolar, la escuela moderna, entonces, se caracteriza como un dispositivo de hegemonización moral, física e intelectual de la población disciplinando, uno a uno, a todos sus integrantes. Se diferencia de otros dispositivos de encierro por el universo poblacional que delimita y tiene por objeto (la otredad que recorta y masifica de forma totalitaria para disciplinarla de una forma o de otra) y por la función específica que resulta de tal delimitación. No es la delincuencia o la locura o la masa trabajadora, sino la infancia, la adolescencia y la juventud. Establecer un dominio sobre este particular subgrupo de la otredad convoca técnicas y tecnologías específicas o adaptadas a la especificación acorde a las características que, progresivamente, se van descubriendo en él y se le asignan, árrquicamente, como esencia o sustancia.

Pero la función social de la escuela es perfectamente complementaria e interdependiente con las otras. El objetivo de la escuela es la producción de individuos aptos para la inserción social. Luego, si la sociedad está ideada de una u otra manera, se trazarán lineamientos pedagógicos de una forma o de otra, se intentará producir individuos funcionales a la reproducción de un sistema económico o a su transformación, pero esa funcionalidad es intrínseca: sin ella la escuela pierde sentido.

No es lo mismo escolarizar hacia el capitalismo que hacerlo hacia el socialismo. Mucho más diferente, y más interesante, es hacerlo hacia el anarquismo. Pero la existencia de una premeditación y la disposición de los mecanismos escolares será inevitablemente igual, y las posibilidades de transformación o ruptura estarán drásticamente acotadas por la reproducción de los valores sociales a través de la estructura escolar como productora de sujetos. La humanidad, entonces, lejos de “glorificarse con la gracia del saber”, cae en manos de sí misma, no de forma libertaria sino intrínseca e inevitablemente reproductiva.

A partir de aquí, la escolarización comprende una dinámica que, abarcando la especificidad de la escuela, es mucho más abarcativa, y se disgrega en lo social como un complejo de prácticas, demandas, dispositivos, valores y sentidos, en definitiva, con una amplia multiplicidad de recursos o expresiones. La escolarización es más un criterio que una tecnología. Dispone valores que administran las relaciones interpersonales y, particularmente, las relaciones de trabajo. La escolarización es un esquema de distribución de destinos que la estructura social dispone como recurso para una clase dominante.

Uno de los aspectos más característicos de la escolarización, más allá de las prácticas internas del mundo escolar, en las que también participa, es la certificación. Este aspecto es lúcida, radical y puntualmente criticado por Iván Illich¹⁰⁴. El eje de esta crítica atraviesa la administración escolar y la organización del mercado laboral en tanto demanda de individuos homogeneizados por la escolaridad según su destino en la pirámide económica y política. Por eso es que sostiene que «La escuela es el más grande y más anónimo de todos los patrones»¹⁰⁵. La certificación actúa como contraseña entre quienes, sabiéndolo o no, ejercen cierta complicidad en el dominio de los “recursos humanos” de la sociedad en beneficio de los intereses que representan, sean propios o ajenos.

Actualmente y desde la modernidad, la escolarización abarca la mayor parte de los recursos educativos, sea dentro o fuera del aula. Propietaria de valores y sentidos característicos, la escolarización se fundió en las ideologías en la medida en que éstas, en términos generales, han perdido, o nunca han logrado, autonomía. En este contexto, la educación no puede separarse de la escolarización, no sólo por la hegemonía institucional de la escuela y la academia, sino también por la influencia permanente del mandato escolar en la crianza y en la valorización social de las personas.

Un efecto característico de la certificación y de la graduación escolar y académica, establece una relación de superioridad-inferioridad entre quienes han sido educados o no. Esta relación condiciona de forma drástica las posibilidades económicas de los desescolarizados y su prestigio social. Pero quizás lo más importante sea que las subjetividades de una sociedad objetivante sostienen los valores y sentidos de esa sociedad aún cuando estos sean vividos como injustos o cuando establezcan condiciones de inequidad que las perjudiquen. Como una especie de altruismo inconsciente, forzado e impuesto por el Otro, es fácil encontrar entre los más marginalizados por la exclusión escolar una desvalorización propia que se instituye irreversible. Esta condescendencia o más bien aquiescencia del sometido ante el sometedor, a causa de una naturalización de la desigualdad impuesta, se expresa, a lo sumo, como una dualidad rencor-admiración proyectada hacia los símbolos locales del dominio, y abastece los mecanismos de reproducción social en términos de valores y sentidos, con todas las implicancias políticas y económicas que esto genera. Es el “respeto” del patrón y la crítica a sus espaldas, siempre obedeciendo. Es la asimilación de inferioridad de la víctima que asume su condición de tal y sólo se dispone a cargar con ella.

Siguiendo estas consideraciones, la funcionalidad de la escolarización, como conjunto de técnicas y tecnologías, de dispositivos formadores de sentido y de valor social, para la autoafirmación de las condiciones características e identitarias de una sociedad que anhela subsistir eternamente y afianzarse en la conservación de sí misma, resulta evidente. No hay nada en la escolarización que promueva ninguna transformación social que no sea su error o su fracaso, los márgenes de inconsistencia que, por suerte, aunque cada vez menos, son considerablemente amplios.

¹⁰⁴ Serían innumerables las citas de Iván Illich a este respecto. Tomo algunas que me interesaron particularmente: «El aprendizaje y la asignación de funciones sociales se funden en la escolarización. [...] el ser elegido para una función o categoría en el mercado del trabajo depende cada vez más sólo del tiempo que se ha asistido a un centro de instrucción». La sociedad desescolarizada, p. 18. «La certificación es una manera de manipular el mercado y es concebible sólo para una mente escolarizada. La mayoría de los profesores de artes y oficios son menos diestros, tiene menor inventiva y son menos comunicativos que los mejores artesanos y maestros». La sociedad desescolarizada, p. 22. «Solamente consumidores certificados de conocimiento son admitidos a la ciudadanía». Para qué sirve la escuela, p. 54.

¹⁰⁵ La sociedad desescolarizada, p. 58.

De todas formas, no se trata de elaborar teorías conspirativas. No hay sujeto conciente que de forma voluntaria y completa haya diseñado cada parte y subsistema de un sistema capaz de responder maquiavélicamente a tales prerrogativas, sino que la estructura está montada sobre la desconsideración de los factores efectivos que están en juego en los anhelos de humanidad y en la práctica docente. No se trata de un súper-diseño, sino de un diseño acorde a los valores de una sociedad árquica de la que surge, y que se sostiene sobre los pilares de la inercia cotidiana y de la buena voluntad. No hay manera de montar un sistema tan complejo sin alguna clase de complicidad de quienes lo padecen.

En este sentido, cuestionar la escolarización es un primer paso indispensable para reconsiderar las auténticas posibilidades de transformación hacia las futuras generaciones. Pero, en atención a los mecanismos reproductores de la sociedad actual, es también necesario observar cuál es la importancia de la educación aún más allá de la escuela. Es que es necesario desmitificar la emancipación iluminista del siglo XVIII según la cual la educación es la vía al conocimiento y el conocimiento la vía hacia la emancipación. Indudablemente el conocimiento, en tanto creación reflexiva, establece marcos subjetivos-objetivos de realidad que dan cuenta de las condiciones efectivas de la vida social, lo cual lo ubica como condición necesaria de toda política en la medida en que estos marcos serán los que promuevan las formas de la decisión. Es entonces la decisión, y no el conocimiento, la pieza clave de toda emancipación, y en tanto las lógicas de la decisión estén subsumidas a las formas educadas del conocimiento, es decir, al disciplinamiento de tales formas, la decisión será un asunto de obediencias y delegaciones más que una expresión autónoma de la capacidad de acción.

El asunto de la desescolarización, entonces, es un problema en la medida en que también es concebible una sociedad tan educada, tan suficientemente disciplinada, que no necesite de la escolarización. En consonancia con las últimas proposiciones de Foucault, Gilles Deleuze avisa, en su *Posdata sobre las sociedades de control*, acerca del pasaje de un modelo de sociedad disciplinaria a otro modelo de sociedad de control: «Los ministros competentes no han dejado de anunciar reformas supuestamente necesarias. Reformar la escuela, reformar la industria, el hospital, el ejército, la prisión: pero todos saben que estas instituciones están terminadas, a más o menos corto plazo. Sólo se trata de administrar su agonía y de ocupar a la gente hasta la instalación de las nuevas fuerzas que están golpeando la puerta. Son las sociedades de control las que están reemplazando a las sociedades disciplinarias»¹⁰⁶. El desafío, entonces, es producir espacios sociales y políticos que puedan hacer frente a las nuevas condiciones políticas desescolarizando. En palabras de Deleuze: «No se trata de preguntar cuál régimen es más duro, o más tolerable, ya que en cada uno de ellos se enfrentan las liberaciones y las servidumbres. Por ejemplo, en la crisis del hospital como lugar de encierro, la sectorización, los hospitales de día, la atención a domicilio pudieron marcar al principio nuevas libertades, pero participan también de mecanismos de control que rivalizan con los más duros encierros. No se trata de temer o de esperar, sino de buscar nuevas armas».

Comencé este capítulo haciendo referencia a la necesidad de establecer una crítica formal y consistente de la escolarización. Formal porque las funciones específicas de la escolarización son formales, es decir, establecen, mediante modos relacionales, las formas ideológicas que tendrá la articulación de conocimientos y prácticas sociales en el marco de la determinación de valores que regulen los vínculos. Si la crítica se volcara hacia la dimensión curricular ligada únicamente a contenidos pedagógicos, prácticas didácticas, o metodologías docentes, se perdería la perspectiva formal que es, en definitiva, la que describe con mayor justeza la función social de la escuela y de la escolarización. Y consistente, porque no basta con señalar los aspectos críticos de la escolarización, sino que es necesario formalizar una idea consistente de ella, cuya consistencia radica no sólo en la elaboración íntegra del discurso crítico, sino en la proposición de prácticas viables y contextos interpretativos sólidos.

¹⁰⁶ Gilles Deleuze, *Posdata sobre las sociedades de control*, en Ferrer, *El lenguaje libertario*, p. 106.

Espero en estas líneas haber aportado algo a la elaboración de tales contextos, y espero que el apéndice dedicado al taller vincular sirva para convocar a la puesta en marcha, de forma colectiva, de una experiencia práctica no escolar y no educativa que sea viable en este mundo, pero en torno a la anarquía.

Patriarcado: romper la fragua.

«Estamos en una crisis generalizada de todos los lugares de encierro: prisión, hospital, fábrica, escuela, familia. La familia es un “interior” en crisis como todos los interiores».

Gilles Deleuze, Posdata sobre las sociedades de control, en Ferrer, El lenguaje libertario, p. 105

«O. Mannoni: –En mi opinión, a menudo se tiene la impresión de que se hablan varias lenguas. Creo que quizás habría que distinguir entre desarrollo de la persona y estructuración del yo. Algo así nos permitiría entendernos, porque lo que se estructura es en efecto un yo, pero en un ser que se desarrolla».

Lacan, Seminario 1, clase 11.

Habiendo despejado medianamente, en sus implicancias fundamentales, el término arkhé, la forma más clara de ubicarlo como sufijo de los términos específicamente destinados a los usos del Poder es interpretar la serie *arkhé-arkhos-arkhein* como la proyección política de la idea totalizante del arkhé. De esta forma, arkhos (gobierno) y arkhein (verbo traducible como empezar o mandar, según el caso) solamente pueden designar esas ideas modernas en virtud de la función unificante del arkhé en los asuntos políticos. En una monarquía por ejemplo, el rey representa al reino, es decir, desde la perspectiva de los súbditos y en tanto significante, compone el trazo identitario de todos aquellos que son identificados como súbditos de ese rey, miembros de ese reino, y a todas las propiedades y funciones que los caractericen como colectivo. De este modo la figura del rey totaliza una multiplicidad de habitantes como representante de la comunidad ante los miembros de sí misma y ante los miembros de cualquier otra, establece un límite dentro del cual representa, a su vez, la validez de la ley que *regula* las relaciones internas y, en ellas, la condición de pertenencia. Esta misma operación practica el padre en un patriarcado.

Existe entonces una relación entre el arkhé, la cabeza de gobierno y la ley. Esta no es una relación de identidad sino de representación. El rey no es la ley, ni siquiera es el que la redacta, sino quien representa su validez en la medida en que formaliza la identidad de aquellos que están bajo su imperio. De ahí que obedecer la ley y obedecer al rey son dos cosas diferentes. La importancia de esa diferencia es tal que dio lugar, por ejemplo, a reemplazar la monarquía con otros sistemas políticos cuya legislación adquiere nuevamente validez sin que el rey exista. No obstante, esa validez sigue estando remitida a una totalización identitaria depositada en otras formas de representación, como son la Nación o el Estado, por ejemplo,

representadas, a su vez, por alguna cabeza de gobierno, donde podemos ubicar fácilmente al presidente de una democracia representativa.

En el caso de la familia moderna, la operación unificante es operada por el padre. Él es quien da continuidad al nombre a través del apellido, es decir, quien compone la designación de pertenencia a la familia al tiempo que fija el segundo término (al menos) del complejo signifiante que representa al sujeto, es decir, el par nombre–apellido. El par nombre–apellido es el signifiante del sujeto, es aquello que representa al sujeto. Ser Hernán Mancuso es ser un elemento (Hernán) perteneciente a una totalidad (Mancuso), y en la unión de ambos términos se inscribe en lo simbólico la herencia identitaria del sujeto. Este aspecto, el del nombre¹⁰⁷ familiar, es un rasgo que señala, de forma superficial pero significativa, la regulación familiar de las funciones identitarias en una sociedad patriarcal. Es precisamente la misma regulación la que opera la conformación simbólica de los roles sociales.

La documentación, la asignación del número del Documento Nacional de Identidad, es otra forma de nombrar al sujeto. En este caso, es una forma institucional, operada por el Estado, que lo identifica con absoluta precisión en tanto sujeto único. Más allá de los alcances de esta identificación, no forma parte, al menos con la misma intensidad, de las funciones constitutivas del deseo en la estructura psíquica del sujeto, es decir en lo que el sujeto es ante sí mismo, y en las traslaciones simbólicas a lo político que estas importan. Es justamente el padre, en tanto operador unificante, el que representa las relaciones de pertenencia, en función de la ley, que promueven las formas de la simbolización social.

Lo que ha señalado el psicoanálisis con gran insistencia es la diferencia radical que existe entre el padre biológico y la función paterna. Esto da lugar a insondables desarrollos en torno a las implicancias y caracterizaciones de ambos, desarrollos en los que no quiero meterme ahora. No obstante, sí me interesa señalar que existe un rol paterno en el que confluyen múltiples funciones en una sociedad patriarcal. No me refiero al rol paterno en tanto desempeño del sujeto–padre, del padre con nombre y apellido, sino del rol de la composición simbólica a la que llamamos padre, es decir, el rol que se le supone al sujeto–padre en tanto padre, y que lo integra en una multiplicidad de inscripciones simbólicas.

A este rol, por ejemplo, se le asignan funciones, las cumpla o no, tales como la unificación árica, la investidura del modelo, la provisión de seguridad a sus dependientes, la sustitución psicológica en la metáfora paterna y su función en la sexuación del sujeto, etc. En definitiva, lo que me importa señalar es que la noción psicoanalítica de *función paterna* puede dar lugar erradamente a una amalgama, a una fundición de diversas funciones sobre la que es importante decidir separaciones para considerar los alcances del patriarcado y la posibilidad de abolir una estructura semejante. Una vez más, esta abolición tiene un motivo y un propósito, a saber, la disfuncionalidad del patriarcado en miras del bienestar común y la importancia del tránsito hacia ese bienestar, respectivamente, a la vez que solamente es considerable como un proceso largo, de dimensiones generacionales, nada clarificable y particularmente conflictivo.

En su función árica, el patriarcado es fiel a una dependencia del sentido que impone una regulación para el ser humano en lo social y en lo subjetivo. Radica un punto de partida que supone un segundo término para el par ordenado, segundo término que será designado, a su vez, por la regulación del sentido. El patriarcado opera como un axioma para la definición de un espacio vectorial, establece los requisitos para la producción de sentidos como vectores, establece razones con las cuales operar ante el tratamiento de las relaciones intersubjetivas como sentido que las atraviesa, razones en tanto regulación de los factores que operan sobre la constitución del sujeto. De esta forma, actualmente, es imposible una sociedad sin padre.

Pero a su vez, el patriarcado no supone la postergación de otros roles familiares distintos al padre, sino que los define en relación al protagonismo paterno. Esto significa que el patriarcado está inmerso en todas las composiciones posibles de roles intersubjetivos en la

¹⁰⁷ De ahí la función y la importancia del apodo, particularmente cuando es ajeno a la órbita familiar.

matriz familiar. El patriarcado no está exclusivamente en el padre: el patriarcado no es un machismo. No es tan sencillo como advertir el predominio masculino en las relaciones de Poder, sino que se trata de observar cómo el patriarcado establece las formas del deseo en varones y mujeres, y mucho más allá de su sexualidad. Para ejemplificar este sentido, es útil señalar que una presidencia ejercida por una mujer no sólo no niega o contradice el patriarcado, sino que sencillamente ubica a una mujer en particular en el desempeño de un rol inmerso en los efectos de la composición simbólica patriarcal. Entiendo que es en este sentido que Isabel Escudero afirma: «la tan cacareada liberación femenina (¡que tanto esfuerzo y soledad nos está costando a muchas mujeres!) parece que no consiste en la práctica en otra cosa –salvo excepciones– que en hacerse hombrecitos, pero, además, hombres mejores, más perfectos, más cumplidores, más mañosos, más puros y fieles al Modelo Patriarcal»¹⁰⁸.

Las formas que conocemos de organización social, en términos quizás antropológicos, están remitidas al patriarcado de una forma o de otra. Las formas del incesto, observadas en sus dos dimensiones por antropólogos y psicólogos, establecen una regulación de los comportamientos internos de la comunidad en función del padre, hipotéticamente detentador de todos los goces en algún estadio primitivo. El punto está en que tal ubicación del sujeto, en tanto conformado psíquicamente por las determinaciones internas del encierro familiar, compone a su vez una apariencia según la cual ninguna cancelación de las dinámicas patriarcales o matriarcales se nos vuelve posible, es decir, no hay mirada, en términos de composición subjetiva, por fuera de la vida familiar.

Atentar contra el patriarcado, al menos en el sentido en el que intento hacerlo, no implica reivindicar un matriarcado, ni solamente reinterpretar los lazos familiares vigentes con otro eje de análisis, sino también avanzar en la posibilidad de desmontar las formas que nos delimitan como seres familiares. En tanto la familia siga siendo «la base de la sociedad», no tendremos opción más que concebarnos como hijos/hijas-padres/madres y las combinatorias que se sucedan según el modelo familiar, es decir, no dejaremos de concebir lo humano como una relación entre elementos de una estructura basada en la determinación de un origen y de un sentido, formalización que requiere de operadores árcicos que arruinan lo múltiple puro¹⁰⁹. Esta totalización enlaza indefectiblemente el resto de toda ecuación estructurante con las formas de la angustia y el malestar, pero, sobre todo, establece mecanismos de autoafirmación en virtud de la composición de un cuerpo completo.

Esta composición es consecuencia, según Freud, del pasaje por la fase narcisista, interpretada por Lacan como el atravesamiento del estadio del espejo. El efecto en la vida psíquica del sujeto es la construcción de un cuerpo (imagen corporal) como resultado de la unificación de las pulsiones que en la fase anterior, nombrada por Freud autoerotismo, estaban dispersas. «¿Qué es lo esencial del planteo de Freud sobre [la constitución del yo en la fase del narcisismo]? Que el yo no es un dato primario, que se constituye –como el cuerpo y la realidad–. Que lo primario es el autoerotismo en el que reina la satisfacción anárquica de las pulsiones parciales. Que el empuje a la unificación de las mismas –unificación nunca consumada de manera plena, es menester señalarlo– comienza en la fase del narcisismo en la que el yo se constituye, entonces, como anhelo de unidad»¹¹⁰.

Schejtman, en el fragmento anterior, adjetiva la satisfacción de las pulsiones parciales del autoerotismo como una «satisfacción anárquica» de una forma, a mi parecer, acertada y errada a la vez. En principio, es acertada en la medida en que con esa expresión da cuenta de una falta de unidad en términos de totalización; la referencia a una multiplicidad específica. Pero es impropio la negación de algo que no existe, es decir, negar al arkhé donde nunca estuvo¹¹¹. En esto intento señalar que la negación del arkhé es una proposición de otra mirada,

¹⁰⁸ Isabel Escudero en García Calvo, *Contra el Hombre*, p. 125.

¹⁰⁹ No se trata de una pureza ascética ni de ninguna moral, sino de la diferenciación subrayada de lo múltiple, sin operación mediante, respecto de las totalizaciones resultantes de la operación de cuenta-por-uno.

¹¹⁰ Fabián Schejtman, *Una introducción a los tres registros*, en AA.VV. *Psicoanálisis y psiquiatría*, p. 191.

¹¹¹ «¿Qué será ese antes, parcial, si no tenemos una referencia a nada entero, total, para decir que es parte de eso? Esta es la problemática y las dificultades para caracterizar esta fase autoerótica. Incluso el mismo nombre, “autoerótica”, ya de algún

un asunto de negación ontológica, y no la señalización de un estado carente de orden. En todo caso, se puede señalar que en la descripción de la fase autoerótica se observa una satisfacción múltiple que será afectada por un operador unificante en la constitución del yo, en la culminación del atravesamiento del estadio del espejo. Pero, ¿de dónde viene ese anhelo de unidad?

Según Freud, «el yo es, ante todo, un ser corpóreo, y no sólo un ser superficial, sino incluso la proyección de una superficie»¹¹², para cuya construcción es necesario «un nuevo acto psíquico»¹¹³. Ese nuevo acto psíquico es tratado por Lacan, en su estadio del espejo, precisamente como un proceso de identificación especular. Según Schejtman, «una identificación debe producirse para que el yo se constituya como tal. [...] El yo se constituye sobre la base de una identificación con la imagen del semejante»¹¹⁴. Este enfoque se toca, en un cruce de tránsitos muy distintos, con el desarrollo del deseo mimético de René Girard. En el deseo mimético, se propone la dupla discípulo–modelo como dos términos de una relación compuesta, a su vez, de dos momentos lógicos: identificación y rivalidad. Será a partir de la imitación del modelo que el discípulo construye su deseo detrás del anhelo de ser como el modelo quiere ser, de poseer «el ser» que el modelo desea¹¹⁵. Puede proponerse aquí una analogía con el anhelo de unidad de la fase narcisista de Freud, desplegado sobre la relación especular señalada en el estadio del espejo en la que «el yo es, desde el comienzo, otro»¹¹⁶. Esta analogía involucra dos fases diferentes y normalmente diacrónicas de la maduración psíquica en las que formalmente interviene la operación unificante como requisito identitario.

No obstante, esta operación unificante en relación al mecanismo especular/mimético es atendido de forma muy diferente en el caso del psicoanálisis y en el caso del deseo mimético. En el psicoanálisis se funda en la remisión a la libido y a las pulsiones del yo, es decir, opera sobre las pulsiones libidinales y yoicas del sujeto inmersas en un proceso de sexuación. En el deseo mimético, se funda en la prescripción violenta del modelo, de la cual el deseo redunda sin estar relacionado con lo sexual sino a través de la violencia. Pero en ambos casos se trata de una identificación que puede ser caracterizada como el anhelo de completitud de la forma–de–ser, la conformación de una forma cerrada inmersa en el mundo del lenguaje, dependiente como tal de una operación unificante que dejará indefectiblemente el resto de la cuenta–por–uno de lo múltiple. Y, en ambos casos, semejante anhelo redunda en la constitución del yo ideal y en la del ideal del yo, formas en la estructura a las cuales habrá de remitirse la constitución misma del yo.

El yo ideal y el ideal del yo son dos figuras del psicoanálisis presentadas por Freud en torno a la conformación del aparato psíquico en la infancia. Estas figuras se relacionan entre sí de manera progresivamente más diferenciada según evolucionó el pensamiento psicoanalítico a lo largo del tiempo y los autores. En este contexto me sirvo de tales figuras tratándolas según la diferencia decidible entre la fase de constitución estructural del yo, que equivale a la irrupción del lenguaje de la cual resulta la formación del sujeto, y la fase edípica, o propiamente mimética, en el sentido de Girard. En esta segunda fase la dinámica modelo/discípulo acabará

modo está suponiendo un “auto”, un sí mismo, un yo, que en realidad es lo específico de la fase narcisista». Mazzuca en AA.VV., *Psicoanálisis y Psiquiatría*, p. 143.

¹¹² Freud, *El “yo” y el “ello”*, Obras Completas p. 2709. Sobre este fragmento, Roberto Mazzuca, en AA.VV., *Psicoanálisis y Psiquiatría* p. 141, señala que «tal vez convenga traducir “y no es tanto una superficie como una proyección”».

¹¹³ «Haremos ya observar que la hipótesis de que en el individuo no existe, desde un principio, una unidad comparable al yo, es absolutamente necesaria. El yo tiene que ser desarrollado. En cambio, los instintos autoeróticos son primordiales. Para construir el narcisismo ha de venir a agregarse al autoerotismo algún otro elemento, un nuevo acto psíquico». Freud, *Introducción al narcisismo*, Obras Completas p. 2019.

¹¹⁴ Fabián Schejtman, *Una introducción a los tres registros*, en AA.VV. *Psicoanálisis y psiquiatría*, p. 191. Intuyo que, quizás, la relación de semejanza no sea la adecuada para la descripción, en consideración de que supone dos formas ya existentes y similares entre sí. Me resulta más coherente pensar que la semejanza, precisamente, resulta de la producción formal característica de esta fase.

¹¹⁵ «Una vez que sus necesidades primordiales están satisfechas, y a veces incluso antes, el hombre desea intensamente, pero no sabe exactamente qué, pues es el ser lo que él desea, un ser del que se siente privado y del que cualquier otro le parece dotado». Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 152.

¹¹⁶ «El yo se constituye sobre la base de una identificación con la imagen del semejante. El yo es, desde el comienzo, otro». Fabián Schejtman, *Una introducción a los tres registros*, en AA.VV. *Psicoanálisis y psiquiatría*, p. 191.

por producir en el sujeto la conformación superyoica de un ideal del yo como soporte imaginario para los atributos locales de la personalidad, es decir, las formas que el sujeto construye en relación a lo que el ambiente cultural regido por el padre da, en cada caso, a los requerimientos estructurales del yo ideal.

El sistema planteado por Girard se despliega en esta segunda fase, que se diferencia de la primera desde Freud. No obstante es en estas dos fases donde ocurre lo que Lacan trata como las dos castraciones, a saber, la que se produce por la irrupción del lenguaje y la que se produce por la metáfora paterna. Ambas son tratables como castración, precisamente, en la medida en que operan como la demanda imposible de la cerrazón de la forma identitaria. Es en la misma operación de unidad en la que se funda el resto infinitesimal que afirma la incompletitud de la forma y eterniza el anhelo.

En relación a esta doble castración se encuentran las fases. Se puede trazar una analogía formal entre las funciones que intervienen en la fase edípica/mimética y las que intervienen en la constitución del yo narcisista/especular, que es lo que intentaré andando los caminos del deseo mimético y del psicoanálisis en el tramo en que zigzaguean alejándose y cruzándose.

Me detendré un instante para ordenar la relación que establece Girard entre la violencia y el deseo mimético. En «La violencia y lo sagrado», Girard elabora una «*teoría de la víctima propiciatoria*» con la que presume explicar la función y estructura del pensamiento mítico y religioso. Analizando la institución sacrificial a partir de textos literarios (literatura y tragedia) confrontados con las investigaciones al respecto de la etnología, la antropología y el psicoanálisis, interpreta la función sacrificial como una sacralización de la violencia que conjura los efectos de las violencias intestinas, potencialmente destructoras de la comunidad en relación al desencadenamiento circular de la venganza. A partir de aquí, Girard totaliza las experiencias religiosas en torno al ritual sacrificial y a su evolución en la cultura. Retoma del Freud de Tótem y Tabú la remisión a un homicidio real y primigenio y la ubica como la detección de la violencia fundadora, es decir, de una primera violencia real a partir de la cual se despliega lo ritual sacrificial dando paso a la función simbólica del reemplazo de una víctima particular por otra que aúne, en la experiencia unánime del rito, las múltiples violencias en una única violencia cuya sacralidad la vuelve inocua.

La crisis sacrificial se explica en este marco como la anulación de las diferencias producidas por el orden cultural, es decir, la caída de la función sacrificial. Semejante crisis libera a la violencia intestinal, cuya conjura, nuevamente, depende de la restitución de aquel orden caracterizado por las funciones prohibitivas del incesto. Aquí es donde la función del sacrificio entra en la órbita propiamente familiar como prevención de la crisis estructurando las relaciones intrafamiliares a través del deseo mimético.

De esta forma, todo lo simbólico, en Girard, pareciera remitirse a la violencia fundadora y al ritual sacrificial. El deseo mimético, entonces, aparece como el despliegue de las funciones simbólicas en la constitución psíquica, territorio en el que entra en conflicto con el psicoanálisis. Girard sostiene que la tendencia al incesto y al parricidio nacen de la violencia ejercida por el modelo y el contexto cultural sobre el discípulo en tanto prohibición de aquello que constituye el mandato de la imitación, expresable en la proposición «*sé como tu modelo*». En conjunción con este mandato, una segunda proposición resultante de aquella prohibición, «*no seas como tu modelo*», compone el imperativo categórico nombrado *double bind*¹¹⁷. De

¹¹⁷ Girard toma la expresión *double bind* de quienes llama «psicólogos americanos». El término fue acuñado por Gregory Bateson y puede traducirse como *doble enlace* o *doble vínculo*, aunque estas traducciones no alcanzan para señalar la determinación del mandato. De hecho la palabra *bind* indica una atadura, una suerte de aprisionamiento de la que la víctima no puede escapar. Este ser-atrapado/ser-atado por dos tensiones contrarias compone un desgarramiento que subsiste en la relación etiológica que Bateson estableció entre el *double bind* y la esquizofrenia. El artículo al respecto en Wikipedia en castellano señala que «se conoce como Doble Vínculo o Doble Constreñimiento a la situación comunicativa en la que una persona recibe mensajes diferentes o contradictorios. El término [...] intenta dar cuenta del ataque de esquizofrenia sin asumir, simplemente, una disfunción orgánica del cerebro». Puede ampliarse un poco la significación de la expresión con la definición del término

esta forma la relación modelo–discípulo es una relación de identificación seguida de rivalidad, promovida por el orden cultural, señalada por la violencia del modelo, y superada únicamente con el reemplazo simbólico en lo que será, desde el punto de vista psicoanalítico, la constitución del *superyó* como superación del complejo de Edipo.

Siguiendo, entonces, el cruce entre deseo mimético y psicoanálisis, es factible asumir que, desde ambas perspectivas, el yo habrá de referirse siempre, en persecución de las formas efectivas del yo ideal, a un ideal del yo como un otro del sujeto, con el cual intentará identificarse infinitamente como una curva semejante al límite matemático. Esta construcción del yo ideal es producto de la inscripción del lenguaje en el individuo como donación irrenunciable del ambiente cultural, propietario del lenguaje en tanto estructura, conformándose como condición del ser de toda subjetividad, proposición de una condición ontológica nunca realizable. Y es, a su vez, la imposibilidad de realización de tal empresa lo que eterniza la posibilidad del deseo, es decir, lo que ubica, siempre dentro del lenguaje, al sujeto humano como sujeto deseante.

Girard habla de un deseo, un modelo y un discípulo (en francés, *disciple*). ¿Cuál es la disciplina a la que está referido el sujeto en tanto discípulo? Precisamente aquella, la disciplina del deseo, la disciplina del ideal del yo. Este es un aspecto importante de la diferencia entre las dos posiciones. Si el sistema tripartito de Girard supone un discípulo, es porque acentúa categóricamente la dependencia estructural del proceso, alejándola de toda hipótesis fundada en las pulsiones vitales. En torno a esto gira, fundamentalmente, su crítica del complejo de Edipo freudiano. No hay razón para suponer, desde su análisis, que haya en el discípulo conciencia alguna de los alcances de la mimesis como para adjudicarle la pulsión al parricidio y al incesto, sino que es precisamente el padre–modelo que, al rechazar al niño–discípulo por considerarlo un obstáculo al desear lo que él mismo desea, el que instauro, en el mismo rechazo, la fijación del deseo. En palabras de Girard: «el niño [...] jamás ha estado expuesto a la violencia, y por ello se aproxima sin la menor desconfianza hacia los objetos del modelo. Sólo el adulto puede interpretar los movimientos del niño como una usurpación; lo hace en el seno de un sistema cultural que todavía no es del niño, a partir de significaciones culturales de las que el niño no tiene la menor idea»¹¹⁸.

No obstante los conflictos entre ambas lecturas, esta proposición del deseo mimético vuelve a cruzarse con el psicoanálisis ahí donde Freud sostiene que «el ideal del yo presenta, a consecuencia de la historia de su formación, una amplia relación con las adquisiciones filogénicas del individuo, o sea, con su herencia arcaica [...] Los sucesos del yo parecen, al principio, no ser susceptibles de constituir una herencia; pero cuando se repiten con frecuencia e intensidad suficientes en individuos de generaciones sucesivas, se transforman, por decirlo así, en sucesos del *Ello*, cuyas impresiones quedan conservadas hereditariamente. De este modo abriga el *Ello* en sí innumerables existencias del yo, y cuando el yo extrae del *Ello* su *súper-yo*, no hace, quizá, sino resucitar antiguas formas del yo»¹¹⁹.

En este aspecto, ambas posiciones son útiles para señalar que la constitución psíquica del sujeto hereda, de una forma o de otra, una estructuración en relación mimética con el

bind: «**bind**¹ [...] 1 [verbo transitivo, de uso formal o literal] atarse con otro, especialmente con una cuerda: *atar [bind] los brazos del prisionero*. | *Los rehenes fueron atados [bound] de pies y manos*. | *Atar [bind] al prisionero a su silla*.(fig.) *los intereses comerciales compartidos que atan [bind] las empresas entre sí* | (fig.) *Nos sentimos atados [bound] entre nosotros por nuestras experiencias pasadas*. 2 atar con firmeza, vendar : *ella ató [bound up] su cabello*. | *atar [to bind] una herida con vendas* [...] 6 causar obediencia, especialmente por una ley o una promesa solemne; poner bajo una obligación: *Estoy atado/obligado [bound] por mi promesa*. [...] **bind**² [sustantivo singular, de uso informal] una situación fastidiosa o difícil: *Su rechazo a firmar el contrato nos puso en un pequeño problema* [bit of a bind] [...] **double bind** [sustantivo] una situación en la cual cualquier opción que una persona tome tendrá resultados displacenteros». Diccionario Longman de la lengua inglesa. Es imprescindible señalar que Girard extiende la expresión *double bind* a una función normal, quitándola de la circunscripción original de Bateson a la esquizofrenia en tanto patología psíquica.

¹¹⁸ Girard, la violencia y lo sagrado, p. 181.

¹¹⁹ Freud, El “yo” y el “Ello”, Obras Completas pp. 2715, 2716.

ambiente cultural. Esto es particularmente significativo a mi propósito, dado que intento subrayar que la dinámica estructurante del sujeto, entendido como el resultado de la irrupción del lenguaje en el individuo, está en directa relación con la experiencia vital en la infancia, lo que implica que no es en absoluto indiferente cuáles sean las condiciones ambientales de esa experiencia, más allá de la vocación particular que pueda promover el desempeño de los roles familiares. Son efectivamente estos roles, más que su desempeño, los que promueven la reproducción de los factores culturales del patriarcado. «La génesis del *súper-yo*, por su diferenciación del *yo*, no es, ciertamente, nada casual, pues representa los rasgos más importantes del desarrollo individual y de la especie. Creando una expresión duradera de la influencia de los padres eterniza la existencia de aquellos momentos a los que la misma debe su origen»¹²⁰.

La constitución del yo y la constitución del superyó, siguiendo la proposición freudiana, no son simultáneas, sino que la primera resulta de la fase narcisista mientras que la segunda resulta del atravesamiento del complejo de Edipo, ambas instancias señaladas en momentos diferentes del desarrollo psíquico¹²¹. Pero podemos observar que ambas, a su vez, resultan de una lógica siempre especular, y redundan en la estructuración identitaria del sujeto. De aquí que la composición de subjetividades y la formación de la objetividad estén hondamente ligadas. Las formas de la crianza están enraizadas en la reproducción social no sólo de forma deliberada, como podría suponerse en el montaje de tal o cual dispositivo educador, sino en relación con la experiencia vital, por lo menos desde el nacimiento. A su vez, la existencia de la diversidad de experiencias en los registros históricos nos lleva a suponer que lo que hay puede ser observado formalmente sin que haya motivos para suponerlo inmóvil, sustancial o inmutable¹²².

Por otra parte, no hay motivos para suponer que la experiencia vital infantil, y, en consecuencia, los factores que inciden efectivamente en el proceso de constitución del yo y del ideal del yo, estén impregnados en su totalidad por la experiencia familiar. Que una teoría se corrobore en ciertas prácticas clínicas¹²³ no implica que no abandone otros espacios de validación que incluso podrían destruirla, o, dicho de otro modo, no implica que extender sus postulados por fuera de la clínica no denuncie inconsistencias. Ante la formalización de un psiquismo en relación con una sociedad, con esta sociedad, aparece necesariamente una tensión entre lo que observamos y lo que pretendemos observar, es decir, una distancia, una diferencia, entre la actual y efectiva producción de sujeciones lingüísticas, de sujetos, y la unívoca constitución de lo psíquico.

El soporte de la inscripción lingüística en el individuo es la idea, la imagen mental como registro o huella de la experiencia vivida. La idea aparece con el reflejo condicionado, donde existen los dos términos necesarios: la condición y el efecto. Pezón-→labios mamando. La producción de significaciones es la evolución del reflejo condicionado. Se anuncia una primera abstracción en lo que Rene Spitz llamó Gestalt-señal, es decir, en la asociación genérica de la forma compuesta durante la mamada con la satisfacción de la necesidad fisiológica de la alimentación, formación prototípica del goce: «quedó establecido que lo que el niño percibe no es un compañero, ni una persona, ni un objeto, sino una señal. Ciertamente que esta señal es un

¹²⁰ Freud, El “yo” y el “Ello”, Obras Completas p. 2714.

¹²¹ En sentido estricto, estos momentos son siempre lógicos más que cronológicos, son fases y no etapas. Así es como la constitución del yo es siempre inacabada, en referencia del ideal del yo que, a su vez, no hay motivo para suponerlo fijo y determinado en su constitución.

¹²² «El pensamiento en torno de los modos familiares de construcción de la subjetividad se encuentra ante una encrucijada en la que no puede decidir si habitamos una transformación adjetiva de estructuras sustantivas sólidamente establecidas o si asistimos a una subversión de las invariantes», Ignacio Lewkowicz, Esparta o la paternidad abolida, en AA.VV., La encrucijada de la filiación, p 117.

¹²³ Hay que señalar que la teoría psicoanalítica está desarrollada estrictamente en función de la clínica, lo cual explica, por un lado, la constante fundamentación y argumentación en relación a ella, e implica, por otro, que toda elaboración por fuera de ese marco excede en sí las pretensiones propias del psicoanálisis como disciplina. Puede cuestionarse la disciplinariedad científica, pero es improcedente, desde mi punto de vista cuestionar al psicoanálisis la exigencia que este demanda de verificación clínica.

rostro humano, pero como he podido demostrar mediante experimentos, no es todo el rostro humano lo que constituye la señal, sino, por el contrario, una Gestalt privilegiada, que consiste en el conjunto: frente, ojos y nariz, todo en movimiento. En efecto, la respuesta no se limita a *un* individuo, que sería la madre. Los individuos a quienes el niño contesta con la sonrisa son intercambiables en esa época. No sólo la madre; cualquiera puede provocarla si posee las condiciones requeridas y prescritas por la Gestalt privilegiada de la señal. Por eso la he llamado Gestalt-señal»¹²⁴.

La idea, entonces, no resulta del reflejo condicionado como abstracción de él, sino que ese reflejo ya es idea, y el registro no es anímico o intelectual, sino mental, integralmente mental, con las condiciones propias de la mente en el momento del registro. Podría suponerse, por ejemplo, una evolución desde una mente enteramente circunscripta a lo fisiológico hacia una complejidad cada vez mayor, donde aparece finalmente la potencia intelectual de la idea y su inmersión en el mundo del lenguaje. No obstante, pensar este proceso como una serie ordenada de peldaños sucesivos es un error. No hay sino simultaneidad. La experiencia es integral, y lo que observamos en la evolución madurativa no es sino un único efecto desglosado por nosotros, los observadores. Esto es importante a la hora de operar sobre la vida infantil en los procesos de crianza.

El esquema serial del desarrollo progresivo de las funciones ideológicas corresponde a la observación metódica de los comportamientos infantiles en relación a las categorías formadas por el pensamiento adulto, es decir, adecuadas al mundo de sentidos de la episteme vigente con todos los vicios del saber convalidado. Así, categorizamos la vivencia del lactante como ajena a la percepción de un exterior y a la diferenciación momentánea del sujeto respecto del entorno, confinando la realidad a la experiencia transubjetiva convalidada epistémicamente, insisto, según los rigores del saber, ligados al conocimiento en la época moderna. La determinación de las causas de los efectos que observamos según una psicología evolutiva, entonces, se funda en los efectos conocidos como destino de dichas causas y por lo tanto como referencia para esa delimitación, lo que equivale a decir que determinamos las causas a partir de los efectos para explicar los efectos a partir de las causas, de modo que solamente damos cuenta de las funciones lógicas del saber, y no de los efectos de lo real.

El punto es, simplificando, que la producción de sentidos está relacionada con la articulación de relaciones duales (diádicas) capaces de evolución a-serial. Así, el operador es siempre formal, y la fijación ideológica consiste, precisamente, en la construcción interna de las formas matriciales del sentido.

Una vez más, la interioridad de dicha construcción está dada por la dependencia respecto de las formas cerradas capaces de delimitar los adentro/afuera del cuerpo entero promovido como yo ideal. Así es como se corporiza el sujeto y se compone la identidad: es requisito para ella la existencia de un borde-frontera, de una forma cerrada con las funciones lógicas de la exclusión y la inclusión.

Fue precisamente la topología, junto con las artes, la que permitió elaborar imposibilidades formales tales como la cinta de Moebius o la botella de Klein. Estas formas rompieron los límites del mismo modo que se han roto los bordes espacio/tiempo, materia/energía, sujeto/estructura. De estas formas imposibles nace una nueva aventura epistémica que es la de dar forma al múltiple puro, poder pensar formas abiertas volcadas al mundo.

El deus ex-machina ontológico de las matemáticas termina siempre siendo vertido en los engranajes del mundo produciendo aventuras, algunas veces más felices que otras. ¿Podemos cuestionar de forma consistente el requisito de consistencia formal?

Si el patriarcado es lo que es, lo debe, entonces, a que es el modo vigente de la formalización cerrada del sujeto en relación a la vida familiar. Tomemos el siguiente párrafo de Spitz¹²⁵:

¹²⁴ Rene Spitz, El primer año de vida del niño, p. 20.

¹²⁵ Rene Spitz, El primer año de vida del niño, pp. 7-8.

«Para el recién nacido el medio está compuesto, por así decirlo, de un sólo individuo: la madre o su sustituto. Incluso este individuo único no es percibido por el niño, en cuanto entidad separada de él, sino que forma parte, sencillamente, del conjunto de necesidades del lactante y de su satisfacción. De ahí que, en contraste con el adulto, el lactante criado normalmente pasa su primer año en lo que pudiéramos llamar sistema cerrado. La investigación psiquiátrica de la infancia habrá de examinar, por ello, la estructura de este sistema cerrado. El sistema es sencillo: consiste sólo en dos componentes; la madre y el lactante; habremos de examinar pues, las relaciones en el seno de esa díada».

Aquí se trata de observar el desarrollo infantil, y con él la génesis individual de lo psíquico, en un «sistema cerrado», es decir, en un universo legislado cuyas variables son finitas y determinables. En realidad, esta apreciación no habla del mundo infantil sino del mundo adulto, en la medida en que no nos es dado retornar a lo infantil y sólo podemos observar ese mundo tan ajeno desde las limitantes propias de nuestra lógica. Afirmar, entonces, que la experiencia infantil es dada dentro de un sistema cerrado implica cerrar y sistematizar la observación adulta de la experiencia infantil. Si de ahí tomamos luego los fundamentos para la acción adulta sobre la vida infantil corremos riesgos muy altos de condicionar las experiencias colectivas de forma reproductiva, obstruyendo los caminos hacia un pensamiento de lo múltiple capaz de romper el requisito áruico de las formas cerradas y completas del cuerpo para la producción de identidades yóicas.

No se acuse al corporativismo de genialidad reaccionaria, sino de continuación lógica en lo social de los requisitos áruicos de la conformación del yo a partir de la imagen corporal señalada a lo infantil por lo adulto desde, por lo menos, el estadio del espejo. No en vano existen las inercias que existen en las organizaciones de lo colectivo hacia las formas lideradas, cerradas, corporales, cefálicas.

El líder opera como un falo capaz de cerrar la forma abierta de lo colectivo no identitario como múltiple social. Esto es lo que lleva a la función fálica del hijo, a la incompletitud femenina sin la maternidad: el patriarcado no es un machismo sino cierta homologación nunca admitida del falo con el pene a partir de la analogía formal en un contexto ideológico fijado en la necesidad de cerrar las formas para obtener identidades capaces de realizar las existencias. Donde cerrar es efectuar, el varón es capaz de producir en la medida en que presenta lo fálico como cierre de la forma, mientras que la mujer no es, a causa de su apertura formal. El varón es lo que puede cerrar mientras que la mujer es siempre incompleta, siempre abierta a la espera de ser cerrada por un falo productor.

¿Hasta qué punto un niño necesita un padre o una madre? ¿En qué límites encuentra el niño su borde, su delimitación? ¿Hasta qué punto debemos necesariamente nuestra formalización como sujetos a la vida familiar? La composición de un mapa social en el que impera una dependencia del sentido y una distribución de funciones significadoras sobre roles simbólicos específicos nos muestra que las funciones familiares (fundamentalmente padre y madre) se organizan actualmente de forma análoga a las funciones políticas y a las dinámicas simbólicas de la afectividad, pero esto no implica que éstas dependan de aquéllas. De hecho, en la herencia arcaica del modelo parental y en la traslación posterior de este modelo a los roles sociales en general, se produce un ida y vuelta en el cual la herencia pareciera cruzarse de lo colectivo a lo singular y de lo singular a lo colectivo. De este modo, toda ley y toda autoridad remiten al padre, en la medida en que el padre remite a toda ley y autoridad.

Nuevamente entre el huevo y la gallina, yo elijo detener el vicio circular en el punto más útil. Es necesaria la ley y la autoridad para componer un padre, son necesarias todas aquellas funciones que componen ese rol. Luego, siendo que no hay motivos para suponer que todas estas formas tengan que ser soportadas por la misma figura, habrá que considerar la dispersión, la descomposición del rol paterno así como el materno; en definitiva se nos vuelve necesaria la descomposición de la familia moderna en miras a otra colectividad, a otras formas

de la vida social que no estén mediatizadas por la circunspección de la vitalidad infantil a la entronización paterna y al encierro familiar.

Se me dirá prontamente, supongo, que la autoridad paterna es necesaria para el crecimiento normal del niño. Aquí es necesario establecer la autoridad como una operación de transferencia de la experiencia del adulto al niño en atención a la preservación, y que opera a su vez en dos sentidos. Uno el que preserva al niño de peligros que desconoce (“no metas los dedos en el ventilador”) y otro el que preserva al adulto de las irrupciones críticas de la experiencia infantil («dejá de joder con la pelota»). Estos dos sentidos de la preservación, entendidos como ejercicio de autoridad, merecen ser reconsiderados. Estrictamente, la autoridad parental solamente ocurre en el segundo caso. En el primero la transferencia no tiene rasgo de autoridad en el sentido en que no detiene la experiencia infantil sino en función de un contexto específico donde el niño es el único perjudicable. Muestra un límite físico ante un daño irreversible que está por fuera del lenguaje, por fuera de lo simbólico, tan por fuera como está el estallido de los dedos¹²⁶. En el segundo caso, lo que se preserva es la integridad de la estructura cultural en la que el niño se inserta, es decir, aquello que el entorno tiene por normal en el orden simbólico, relativo al lenguaje y a las operaciones netamente culturales. Es necesario decidir entre ambas funciones y establecer la diferencia entre la imposición de un límite de forma autoritaria y la señalización de un límite efectivo, es decir, la marca del límite propio, del límite adulto.

Claramente esto es un esquema como tal nunca practicable enteramente y montado sobre estereotipos que no responderán jamás de forma completa a la experiencia efectiva. Lo que intento señalar, entonces, es que la remisión a la limitación de la experiencia infantil necesaria para la preservación de su integridad, suele utilizarse para justificar, para legalizar, la intervención educativa en la vitalidad del niño. En todo caso, no habrá posibilidad de delimitar puntillosamente ambas operaciones, pero sí es imprescindible atender esta diferencia como esquema (siempre como esquema) capaz de potenciar la autonomía infantil en lo que refiere a la producción de sentidos y valores. Es una diferencia inscrita en la consideración de la otredad en un territorio arduo, en el rincón aquél donde la opacidad de las funciones intersubjetivas adquiere una magnitud insoportable.

Promover la autonomía de la experiencia vital implica descomponer la familia, desescolarizar la sociedad, destotalizar la comprensión de los alcances que asignamos a lo estructural en relación a la normalidad que establecemos en lo humano. Las funciones de la prohibición del incesto están orientadas a la regulación del goce en atención a los efectos desestructurantes que potencialmente se despliegan en los vínculos intersubjetivos. Es ahí donde se produce una segunda castración posterior a la producida por el atravesamiento del lenguaje en tanto separación del goce y lo real. Ese atravesamiento del lenguaje produce una composición simbólica del goce que se dinamiza con las funciones del deseo y del placer. La segunda castración es efecto de cierta prohibición del goce en preservación de los mandatos heredados, es decir, reproduciendo las relaciones formales del deseo que habrán de forzar una vía inocua para la potencia desestructurante del goce. Es en sí una operación sacrificial en la cual las rutas del deseo, incorporadas a través de la especularidad del deseo mimético, canalizan el goce del otro según los mandatos del goce heredado, es decir, de cierta mismidad en el deseo cuya normalización, cuya formalización regular, tiende al malestar social. Existe aquí una apropiación estructural del goce subjetivo a través de la formalización del deseo normal.

La normalización del deseo responde a un mecanismo áruico según el cual toda producción de goce es involucrada en una específica distribución dinámica de roles sociales. Esto ubica a cada modelo en una función arquetípica, es decir, en relación a una delimitación trascendente que explica razones y establece sentidos. Un más allá de la experiencia del goce delimita las funciones del deseo. Es una metafísica del goce, un metalenguaje del deseo, que deviene axioma del espacio semiológico. Todo se explica desde una dinámica que, en tanto operador

¹²⁶ Podríamos considerar que una experiencia como esa sería traumática en la medida en que es insoportable en lo simbólico.

reproductor, se asume como dada, se naturaliza en la esencialidad humana, congelándose en una racionalización determinista de todo lo que hay.

«Las copias sucesivas de un mismo original permiten descifrar lo que es indescifrable delante del ejemplar único. Ofrecen el equivalente etnológico de los *Abshattungen*, de esas aprehensiones siempre parciales y siempre diferentes que acaban por garantizar, en la fenomenología husserliana, la percepción estable y segura de un mismo objeto, porque la ley de sus variaciones es finalmente aprehendida. Una vez correctamente percibido el objeto auténtico, no puede subsistir ninguna duda; la percepción pasa a ser inquebrantable; cualquier nueva información sólo puede consolidar y reforzar la forma definitivamente descubierta»¹²⁷. En este fragmento, Girard fortalece un terreno con el que discrepo intensamente, ya que la misma noción de copia compone una tipificación de lo dado en relación a alguna clase de arquetipo, físico o metafísico, capaz de totalizar la experiencia de lo múltiple¹²⁸. Pero a su vez deja caer una proposición que puede ser muy interesante: una vez establecido un término árcuico que zurza la multiplicidad, «cualquier nueva información» es absorbida por su explicación en esos mismos términos árcuicos, o, dicho de otro modo, por la aplicación de esos términos. Ocurre que Girard hubiera preferido que esto fuera una generalización propia de lo real, mientras que yo insisto en considerarlo como un rasgo característico de la aprehensión árcuica, es decir, una forma de cognición particular que promueve una formalización de lo real indócil ante el acontecimiento, y formalmente afirmativa del malestar en la cultura. Esta operación es casi un rasgo unario¹²⁹ invertido, es decir, la formalización de una totalidad que englobe todas las diferencias de lo múltiple.

Lo que indudablemente es significativo es que la teorización de la mimesis coexista con la idea de que lo múltiple, es decir, el despliegue de las diferencias, es resultado de la copia. En todo caso, habría que situarse más cerca del simulacro, en donde la fidelidad respecto al modelo se ha perdido como falla: existe diferencia del modelo y diferencia de la copia¹³⁰. Pero a lo que quiero llegar es a la afirmación de que un modelo solamente puede ser tal en función de que exista una copia, o, al menos, la intención de la copia. Esto puede llevarnos a dos suposiciones: el modelo es dado o el modelo es dable.

De algún modo tanto la teoría del psicoanálisis como la teoría de la víctima propiciatoria se sostienen a partir de lo dado en el modelo. En el primer caso, se afirman los modelos en las relaciones intrafamiliares en función de la constitución psíquica, mientras que en el segundo se afirma el modelo de la violencia fundadora en la conformación de lo religioso como origen de lo simbólico y, consecuentemente, de lo social¹³¹. De este modo ambas teorías, desde mi punto de vista muy potentes en sus proposiciones, tremendamente útiles ambas, se niegan mutuamente en la búsqueda de un término árcuico y opacan la consideración de la dinámica en la que están inmersas, es decir, la posibilidad de mutación de los entornos generales en los que se inscriben.

¹²⁷ Girard, La violencia y lo sagrado, p. 206.

¹²⁸ Precisamente la dimensión totalizante de su teoría enorgullece a Girard: «La tesis de la víctima propiciatoria [...] es la única que puede explicar todos los monumentos culturales que hemos comentado. Y no deja de lado ninguno de los temas principales; no deja ningún residuo opaco, cosa que no ocurre jamás con el psicoanálisis», p. 323. Incluso llega a adjetivar su teoría como «unitaria y perfectamente totalizante», p. 329.

¹²⁹ «[Lacan] usa este término para designar la cualidad que viene del uno pero que no es la de ser *único*, porque se repite, pero por el solo hecho de repetirse va produciendo una diferencia. Es la propiedad esencial del significante: que al repetirse, ya no es lo mismo». Mazzuca en AA.VV., Psicoanálisis y Psiquiatría, p. 131.

¹³⁰ «Señala Deleuze que *El sofista* es el lugar donde Platón expone aquella triple relación: entre un “original”, su “copia” y el simulacro; la “copia” es una representación genuina del “original”, mientras que el simulacro es una mala copia (una “mala imagen”) que es necesario desechar. Es así porque los simulacros son una *otra* constitución; puesto que se constituyen a partir de una primera diferencia (aquella existente entre el “original” y la “copia”), son una diferencia de la diferencia, y ya no poseen una relación directa –genuina– con el “original”, son una diferencia doblada (al menos)». Raúl García, La anarquía coronada, p. 13.

¹³¹ «Aunque existan mil formas intermedias entre la violencia espontánea y sus imitaciones religiosas, aunque jamás sea posible observar a otras que a éstas últimas, hay que afirmar la existencia real del acontecimiento fundador. [...] Debemos considerarlo a un tiempo como origen absoluto, paso de lo no-humano a lo humano, y origen relativo, origen de las sociedades concretas», Girard, La violencia y lo sagrado, p. 322.

El problema del patriarcado es que es la forma vigente. Quiero decir que no sería necesariamente mejor ni peor alguna otra estructura formal árkica que mecanice la reproducción de arquetipos como modelos originales. Por eso es que, a pesar de los feminismos, me importa mucho más la relación del patriarcado con el arkhé que con el padre. Luego, en lo vigente, es imprescindible atender la necesidad de emancipación de toda parcialidad bajo dominio, pero, en la medida en que dejemos de lado la anarquía en las vindicaciones emancipativas, estaremos postergando la dimensión libertaria indispensable.

En lo formal, la afirmación anárquica no se encierra en la apertura formal, es decir, no se restringe a la vindicación de formas abiertas, o a la superlatividad moral de lo abierto sobre lo cerrado, sino que afirma en sí la necesidad de atender el devenir en relación al inevitable absurdo de la fundación sin fundamento, al eterno retorno de la apertura y el cierre. Descomponer la hegemonía de lo identitario no significa deconstruir lo formal en la indecidibilidad del plano, imposibilitar todo contraste, desmontar todos los bordes, sino aceptar que todo borde es transitorio, que toda identidad es transitoria, que no hay sino el eterno tránsito del goce, es decir, una permanente remisión al placer descentrándolo cada vez en la fundación de un nuevo deseo.

La experiencia social nos muestra una sociedad con rotundas limitaciones y múltiples posibilidades. Atenderlas en compromiso con la mutabilidad y la búsqueda de una vitalidad social gozante de sí misma, atenderlas en virtud de la otredad significativa y la consecuente existencia vincular, en consideración de lo múltiple y de las funciones de lo estructurante, puede darnos herramientas formales para la invención de tránsitos radicalmente *trans-formadores*. Esto implica una dimensión enteramente política, una necesidad de inventar políticas nuevas capaces de viabilizar la decisión colectiva. Estas políticas no pueden surgir de las tentativas de totalización árkicas a las que estamos acostumbrados. No se trata de una serie de reivindicaciones parciales o locales, de una operatividad partidaria o sindical, de una «*guerra de los sexos*» o de una lucha de clases.

Ante las proposiciones ligadas a la anarquía esto adquiere mayor importancia toda vez que el anarquismo es susceptible de no pocas manipulaciones. Es fácil invocar el anarquismo para remitirlo a la producción del caos (como si se lo pudiera producir) asociado a su vez a la descomposición social en virtud del desorden y de la violencia. También es fácil invocar el anarquismo para extremar las posiciones y evitar así todo compromiso con la confrontación constructiva en nombre del subjetivismo y la negación metódica de todo lo que huele a organización, política o limitaciones de la independencia individual. Probablemente pocas corrientes del pensamiento y la acción política hayan sido tan manipuladas y desvirtuadas como el anarquismo. Por eso el cuestionamiento de la lucha de clases desde una proposición anárquica, o la decisión de una diferencia entre anarquía y anarquismo, pueden confundirse con alguna clase de aceptación de la hegemonía burguesa o de las producciones culturales del capitalismo, como alguna clase de retórica funcional a las condiciones vigentes quiere hacerlo suponer. Pero todas estas confusiones serán tan sólo eso: confusiones ligadas a la manipulación de las proposiciones en juego. En todo caso es necesario radicalizar el pensamiento, disponerlo en la raíz, exigirlo como herramienta y como condición inapelable de nuestro estar aquí, para no enredarnos en prácticas anquilosadas en la tradición.

Desde mi punto de vista, la lucha de clases y la confrontación violenta son y serán inevitables. Pero son más consecuencia que causa. Es necesario pensarlas, medirlas, ubicarlas. Son funciones y no banderas. La anarquía es una idea radical que goza de una potencia enorme y que importa, como toda idea, la acción de quien la soporta. Nunca un método, nunca un manual de instrucciones, nunca un dogma. No hay recetas para la cocción de la anarquía, no hay utopías como referencia para el abandono de la evaluación crítica, local, subjetiva y autónoma. No nos sirven los libros ni las barricadas si no se enlazan en la invención situacional, contextual, siempre contingente.

En este sentido, el atentado contra el patriarcado no es una reivindicación femenina ni sexual, sino una consecuencia directa de la consideración de la anarquía en su vasta dimensión. Anarquizar es decidir, es radicar una emancipación local del sentido y asumir a la vez la inevitabilidad de la producción de sentidos, es la consideración del origen como rudimento cognitivo deficiente, derrocar la hegemonía en tanto constructora esencial de fundamentos, de formas totalizantes y cerradas, vindicar la invención de aquello que consideramos necesario, evaluar y nunca obedecer. No se trata de «*ser realistas pidiendo lo imposible*», sino de ser realizadores posibilitándolo en acción. Por eso es que de nuevo, otra vez, insisto en repetir lo irrepetible, algo que será distinto cada vez que se repita, una vieja novedad: lo que vendrá tendrá que ser lo que queremos ser.

Bienestar

El bienestar común se ampara en el placer, o mejor, es su expresión sublime,
es la máxima potencia del placer.

El texto del epígrafe fue tomado del libro primero. Es un texto donde acentúo la relación entre el bienestar común y el placer, relación fundamental en aquel trabajo y que, llegado a este punto, critico y discuto en virtud del goce. Puede decidirse una diferencia entre el placer y el goce, y es preciso hacerlo; esta diferencia es radical en cuanto al pensamiento libertario y la función del bienestar común en la producción política de novedades no utópicas.

Lo que busco aquí no es adherir a un psicologismo que explique el goce del sujeto en relación a su falla estructural, sino atender que el goce puede ser comprendido, más allá del psicoanálisis¹³², como un tránsito, es decir, como un estar en movimiento, mientras que el placer es una idea generalmente más cercana a la de un estado homeostático, sin fallas ni perturbaciones, una imagen bucólica de satisfacción plena en la que toda necesidad brilla por su ausencia. El placer, entendiéndolo como la satisfacción de un deseo, no es ya, en absoluto, la expresión sublime del bienestar común, sino una de las funciones de ese bienestar que puede ser pensado como tripartito en función del deseo, del placer y del goce.

Si algo puede oponerse al deseo es el placer de su satisfacción, es decir, el punto aquél donde el deseo desaparece por haberse alcanzado el objeto deseado. Por lo tanto, un estado de absoluto placer es un estado sin deseo, un estado donde no hay acción vital pues la fuerza vital desaparece. Si el deseo dependiera de un objeto sólo podría concebirse la insatisfacción o la satisfacción. Por el contrario, el goce persiste en la medida en que haya mutación del deseo, es decir, un transporte del deseo en tanto vector sobre otras direcciones como tangentes de una curva. Una vez alcanzado el estado de satisfacción que llamamos placer ocurre el estado de insatisfacción que llamamos deseo. Solamente la homeostasis del placer o la de la insatisfacción, como formas cerrada y abierta respectivamente, podrían alterar este ciclo de eterno retorno, la eterna mutación del deseo en el despliegue vital del goce, la eterna

¹³² En este texto, intoxicado de referencias *psi*, me resulta necesario resaltar que las referencias no aducen matrimonio.

producción de resto infinitesimal. Por lo tanto, hay goce en la medida en que haya deseo, placer y lenguaje. La idea de goce es producto del pensamiento de una continuidad vital, así como las otras partes que resultan de la fijación racional de esa continuidad.

¿Cuál es el instante del parto? ¿Cuán precisa puede ser la determinación del instante de una concepción o de una muerte? ¿Cuál es la última ración del tiempo que nos sirva para establecer la dimensión perfecta de esa escansión que llamamos instante? No tenemos mucho más que paradojas, bellísimas algunas y otras horribles, sobre las que asentarnos con mayor o menor vocación de certeza, es decir, con menor o mayor capacidad de tratar con la incertidumbre. Las dimensiones reales de lo vital componen el absurdo más desatendido como tal: el sinsentido de la vida. Sobre él, intentando conjurarlo, se fundan las doctrinas y los dogmas, las fórmulas morales que reducen cualquier convencimiento a categorías escleróticas, a formas cerradas como pilares de todo registro áruico.

Volcar el fluido acuoso de la vida en vasos, escanciar la sidra, eso es pensar. Solamente de ahí nacen los tragos del placer, del goce y del deseo, y solamente de ahí, del verso para la escansión, nace la efectiva diferencia entre bienestar y malestar, diferencia que, como siempre, es decisión, es la decisión que denuncia la sujeción del sujeto, la implicación del lenguaje en la radicación de realidades múltiples, la conjugación de la objetividad con los modos verbales de una multiplicación de subjetividades.

La decisión es la invención de otredades localmente consistentes y potencialmente efectivas, es la formulación de un hasta aquí para lo uno destotalizado, para la configuración de formas dadas siempre por la negación, a imagen y semejanza del significante lingüístico. Debemos indefectiblemente la composición de realidad a la invención de la otredad y, por lo tanto, a su existencia, a su designación del otro lado de cada frontera de lo real. El bienestar es la sopa en la que nos sea posible decidir de forma autónoma las coordenadas de nuestro goce, las formas de la mutabilidad del deseo, los grumos de cada placer. El bienestar es un cuadrante de otredades en el que el goce múltiple es el único goce. El malestar es un sitio donde la castración pública de goces particulares (el de la mujer, el del hombre, el del pobre, el del niño, etc.) clausura los espacios de movilidad, tacha la otredad de los otros y solamente admite la mayúscula y entera Otredad de las Morales y demás Poderes de uso público y privado.

A la misma vez, el bienestar es devenir. Estar es siempre un movimiento. Así como la fijación de un estado es un Estado, la fijación del bienestar solamente puede formalizar instituciones Morales. Esto complica infinitamente lo político, lo quita de la certeza determinista de los adoctrinamientos, lo quita de las dependencias de lo filosófico, de lo económico y de lo social, lo desordena en la vehiculización de modos para las decisiones colectivas radicalmente subjetivas y objetivas a la vez. Y también complica lo social sustrayéndolo de lo Moral en virtud de las morales. ¿Desde dónde podría erguirse uno para decir cómo debe decidirse lo social? ¿Cuáles son las razones por las cuales puede decirse que esté mal hambrear al pueblo? A mí se me ocurren dos: 1– porque los sujetos que suelen ser contados como pueblo a veces no quieren y 2– porque la cancelación de la otredad arruina el goce. Siempre queda un resto. Cuando la operación es disfuncional lo sobrante arruina toda la ecuación, la vuelve inútil. No solamente cae la estructura ante el exceso acontecimental, sino que las funciones del presunto goce, las del fantasma del bienestar del poderoso, se desploman y todo aquello que sobre eso descansaba muere.

Si perseveramos en la justificación Moral de la función política, si seguimos gritando que hay una Justicia por reivindicar, seguiremos entrando en la viscosidad de un lodo perfectamente simétrico, el círculo vicioso de la remisión áruica a los valores trascendentales del ser humano. No existe otra justicia que la nuestra, no hay una ética que no sea formalmente subjetiva. Luego, habrá que ver qué es lo que nos conviene colectivamente, qué es lo más adecuado a la hora de decidir cómo decidir, a la hora de organizar la producción, a la hora de repartir los esfuerzos y los beneficios.

En este punto la experiencia puede servirnos para proponer que no hay virtud en las hegemonías; no hay nada colectivamente útil que pueda ser viable a través de la totalización. Esta es una paradoja fundamental. Las formas de colectivización que hemos puesto en marcha hasta ahora, salvo muchas honrosas excepciones que no han logrado madurar a causa de las derrotas militares, demostraron ser estructuralmente disfuncionales al bienestar común. Cuanto más progresa el progreso, cuanto más se afirman las hegemonías, más crece la protesta social, más se desproporcionan las raciones de pobreza y de riqueza, más se excluye y más se tensiona la sociedad con el anhelo de inclusión. Vivimos en una tontería muy difícil de deshacer.

En este contexto, una vez más, el Estado no es el único problema¹³³, de modo que pensar la política por fuera de él no es en sí la solución. Si bien todo Estado implica la dominación, pueden inventarse nuevas (o no tanto) formas de dominio que vayan por fuera del Estado. La descentralización en sí, estatal o no estatal, tampoco resolvería por sí misma la cuestión. Y es que, precisamente, la cuestión es múltiple. Esto quiere decir que las opciones de pensar lo político por fuera del Estado, de forma descentralizada, autónoma y, por lo tanto, emancipativa, todo esto es condición necesaria, pero nunca suficiente. Una política libertaria debería contemplar que nunca es suficiente con la negación de una hegemonía sino que es necesario producir un mundo nuevo, fabricarlo en prácticas efectivas sin obedecer los esquemas que expliquen la resolución de lo que nunca pudimos resolver. Estas prácticas deben, a mi ver, ir abrazadas a una reflexión profunda y permanente, a un pensamiento que no se someta a las categorías maniqueas de las dialécticas, de los materialismos y los idealismos, de los realismos y las utopías, de las vanidades tendientes como tales a negar que lo pragmático es disfuncional.

Lo político existe en lo social. Lo social implica lo político en la medida en que los lazos que organicen en la práctica lo social como enlace vincular son dependientes de las formas en las que esos vínculos son establecidos y decididos colectivamente. Lo político opera en lo social dinamizando prácticas e ideas relativas a las decisiones colectivas sobre asuntos colectivos, es decir, relativas al bienestar común. Esta interrelación entre estas dos escansiones es posible a partir de considerar su diferencia de raíz, su distancia radical. Esta diferencia es fundamental a la hora de atender las coyunturas. Desde el punto de vista de la urgencia coyuntural, lo pragmático siempre será la centralización en la medida en que lo más efectivo, en relación al pragmatismo, está señalado por la inercia. Una política libertaria no puede concebirse como más de lo mismo. Una política libertaria busca la ruptura con un estado de cosas que arruina los intentos de liberación, que niega estructuralmente la libertad. Sus proposiciones serán casi antipragmáticas en la medida en que apunten a la raíz de aquellas cosas que soportan la dominación.

La revolución social que se propuso históricamente desde el movimiento anarquista a distancia de la revolución política, entendida a su vez esta última como una revolución de las formas de dominio y de representación, es una revolución que transforme la estructura social desde sus raíces, y esto hace al anarquismo un movimiento radical. Pero aquí hay una diferencia entre las nociones presentadas detrás de las palabras *político* y *social*. Actualmente intento reformular la idea de lo político de forma más adecuada, como puede leerse en el capítulo al respecto en este libro. Lo importante en este punto es que la transformación social que está en juego, más allá de lo político, merece ser replanteada.

Pienso que no se trata de ninguna utopía ni de ninguna proyección de lo vigente que vaya más allá de los valores referentes en juego. Hablar de libertad, de equidad, de bienestar común, es hablar de valores que, aunque sean o no sean practicados, sí son vigentes en tanto tales, es

¹³³ Debemos estar muy atentos al hecho de que el Estado está siendo destruido por el mismo capitalismo. El anunciado pasaje de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control, en términos foucaultianos/deleuzianos, está mostrándose en las prácticas políticas de la burguesía capitalista, de modo que habrá que desescolarizar, desfamiliarizar, desestatizar, etc., pero no de cualquier modo.

decir, son valores que resultan de una sociedad disfuncional respecto a ellos. Pero si cruzáramos la raya y pretendiéramos formalizar un modelo en abstracto de lo que la sociedad debería ser estaríamos oscureciendo la posibilidad de la mutación más radical, la lucidez en relación a lo acontecimental. Por eso los valores que formalicemos en relación al bienestar no pueden convertirse en dogmáticos mandamientos de una superstición política, una nueva religión de adoctrinados obsecuentes que rezan la muerte de dios. Ocurre la necesidad de observar que las raíces de lo que pretendemos trans-formar son precisamente formales y diversas. No es tan sencillo como abolir el Estado, que encima es muy complicado. Se trata de alterar aquella microfísica en la que se disponen las mil formas del vínculo social.

Por eso hablamos de capitalismo, de Estado, de patriarcado, de contaminación. Hablamos de posesión colectiva y producción social, de autonomía y descentralización, de libertad, de compromiso ecológico. Pero no hablamos de un montaje revolucionario de piezas anteriores, de un ensamblaje árcuico como garantía de una sociedad sin clases. Tenemos la necesidad de la invención *in situ*, durante y mientras tanto. Tenemos la necesidad de producir las novedades que nos pongan a jugar un juego diferente, menos lejano a los valores que hemos podido concebir por afirmación o negación.

Ahora, mientras escribo estas últimas líneas, recupero la proposición del libro primero, particularmente ahí donde el énfasis está puesto en la producción de ideas, espacios y bienes de forma autónoma, al margen de las lógicas del Estado, vaciándolo en lo posible, marginalizando la acción. La confrontación, como la lucha de clases, tiene sentido en la medida en que resulta de una acción positiva, productiva ideológica, política y/o económicamente. No nos sirve la confrontación épica de la liturgia revolucionaria, ni la formación de «cuadros» revolucionarios entrenados a fuerza de cachiporra, gases o balas de goma. No nos sirven los mártires, los nuevos santos canonizados por el plomo policía. Sí nos sirve la defensa de los espacios de construcción social, es decir, de los espacios físicos, políticos e ideológicos, los talleres y las viviendas, los barrios, las tierras, las ocupaciones.

La autonomía, entonces, ya no es solamente la capacidad de un movimiento de tomar decisiones propias, sino la capacidad de un barrio, de un grupo de afinidad, de un movimiento, de tomar así las decisiones pero también de producir bienes y accionar políticamente de forma directa e independiente. Una suerte de fiebre eufemística hace que a los dirigentes y representantes se les diga referentes, que a las organizaciones se las llame movimientos y que a la centralización se le diga articulación. Y entonces la autonomía es una cuestión de jurisdiccionar las estructuras jerarquizadas por la centralización. No siempre está muy claro que no da lo mismo una palabra u otra, y se recurre a la retórica para desacreditar la retórica, para decir retóricamente «eso es pura retórica» y entonces colmar de significación el bastardeo de la semántica. Muchas veces en nombre de la sencillez se usa la simplificación de lo que no es sencillo, se ponen anteojeras a los burros para hacer finito el horizonte.

Una institución implica el establecimiento interno de un dispositivo enlazado con un objetivo específico. Por eso se dice de las instituciones que tienen un fin. Una institución solamente puede tener alguna utilidad cuando tiene un fin, es decir, cuando se sabe cuándo termina, y termina. Si una institución, como ocurre siempre, tiende a preservarse y a no terminar jamás, quiere decir que no se alcanza nunca su fin, que nunca se cumple su objetivo y que, por lo tanto, es ineficiente. Una herramienta que no hace lo que tiene que hacer, no sirve para lo que debería servir. Una institución que no alcanza su fin, está ahí para otra cosa. Articular es instituir. Una articulación tiene un fin, y fabrica recursos necesarios para disponer las potencias internas a la consecución de ese fin. Y es articulación en la medida en que las partes gozan de cierta movilidad interdependiente de las otras partes, unidas entre sí por las coyunturas. La movilidad en una articulación es limitada en relación a la movilidad independiente y autónoma. Por eso es un estado que no puede eternizarse. La articulación, en tanto institución, implica entonces la fijación circunstancial de las potencias múltiples en relación a un objetivo común como deseo colectivo, fijación que, de no disolverse más o menos prontamente, paraliza la movilidad, desvitaliza los cuerpos, mata. Así como las

conocemos, las instituciones esclerotizan la confluencia de movimientos conformando una estructura rígida, es decir, desmovilizada. Esa es la función que tienen las instituciones políticas, económicas o sociales, ese es el sentido del mandato de afiliación, la imposición de la personería jurídica como requisito institucional, la legislación de asociaciones profesionales, etc. Una institución histórica esclerotiza la movilización y convierte la potencia transformadora en una marioneta donde las coyunturas sirven para dominar los movimientos.

Actualmente quienes estamos ligados a la anarquía nos enfrentamos a disyuntivas importantes. Una de ellas es histórica y tiene que ver con las formas de organización, y con la consideración de hasta dónde la organización es necesaria, hasta dónde es indispensable, hasta dónde es peligrosa. ¿Cómo organizar un movimiento cuya potencia está dispersa y busca dispersión? ¿Cómo organizar lo múltiple sin contarlos, sin unirlos? ¿La unión hace la fuerza, o solamente es una forma de ponerla a trabajar?

El *fascio*, el haz, es el emblema de la unión para la fuerza. Esa es la primera virtud del fascismo: es fuerte. Ese mandato es transversal. «Juntos podemos», «que se rompa y no se doble», «proletarios del mundo uníos», «todos unidos triunfaremos», etc. ¿Cuál es el mensaje? Totalicemos la multiplicidad, institucionalicemos malamente la potencia. El resultado de estos mandatos siempre fue la estructuración de frentes y partidos, la fijación de puntos de fuga como gobierno de las perspectivas. La contraposición maniquea se presenta como la división de los hermanos, el enfrentamiento interno de los oprimidos en beneficio de la hegemonía vigente. El planteo es perfectamente coherente con la figura mítica del parricidio primitivo, aquél realizado, hecho real, efectuado por los hermanos unidos contra el padre. Luego, la unión de los hermanos fabrica prohibiciones para garantizar las nuevas hegemonías, para que cada hermano pueda ser padre sin ahijar a los demás.

Ese maniqueísmo dialéctico, que opone la unión de hermanos contra el enfrentamiento intestino, es perfectamente útil para efectuar la no salida, para efectuar la permanencia de un mecanismo de dominios alternados, de Enemigos Comunes y marionetización de los movimientos en una dependencia estructural de los factores simbólicos del dominio excusados siempre en las coyunturas, en las flexiones de la articulación en las que operan las fuerzas de los hilos gestionadas por algún comité de titiriteros. Tal vez a esto se refiera Raúl Zibechi cuando, en relación al centralismo, dice que «para quienes se empeñan en esta dirección, “la coyuntura es todo”»¹³⁴.

El pensamiento de lo múltiple obliga a considerar una multiplicidad de posibilidades. En esto la dialéctica cercena la diversidad y condiciona las perspectivas de forma regresiva, es decir, limitando las opciones a dos hegemonías en oposición y una superación inmanente. Lo que vendrá ya está aquí, lo nuevo está latiendo en lo viejo, la revolución es un despertar, un parto, la culminación de una gestación. Me inclino a pensar que esto es un error. A diferencia de la unívoca función del destino, se me hace más verdadera la equívoca función del devenir. No hay un diagrama que pueda establecer los límites de la potencia de una situación en la medida en que la composición del mapa de esa situación no puede contener el resto de toda estructura. Por eso «los sectores populares sólo descubren sus potencias al desplegarlas»¹³⁵, porque el despliegue excede las condiciones de posibilidad en la medida en que es efectivo, es decir, en la medida en que produce un efecto. El despliegue de una potencia produce, y es efecto de su producción el despliegue de la situación. Esta es la fuerza de la insurrección, la fuerza potencial de la revuelta latente: el despliegue de las potencias como despliegue de las verdades de una situación.

Suponer que las posibilidades de tal despliegue están contenidas en la situación anterior, es decir, suponer la inmanencia de lo nuevo en lo viejo, es suponer que lo nuevo es, más que un despliegue, un vaciado, un volcado de un contenido que se libera como un río que rompe un dique. El despliegue, en cambio, es un desdoblamiento, una superficie que se abre sin ser continente de ningún contenido. Aquí solamente hay fricción, roce de superficies más o menos

¹³⁴ Raúl Zibechi, *Dispersar el poder*, p. 27.

¹³⁵ Raúl Zibechi, *Dispersar el poder*, p. 34.

ásperas, más o menos hostiles entre sí. El despliegue resulta de la acción positiva en función de decisiones colectivas de la «sociedad en movimiento» y no una reacción explosiva ante la presión de la opresión. Las superficies en fricción delimitan formas que solamente son a partir del despliegue, invisibles antes porque antes no son. Desde este punto de vista, la insurrección es un acontecimiento cuya producción de absurdo puede redundar en producción social o política en la medida en que haya un sujeto capaz de operar positivamente la producción de nuevos sentidos que materialicen una nueva situación, una situación como tal imposible antes, impredecible. Las formas del sentido harán nombrable al acontecimiento, lo harán decible y, precisamente, en la forma de decirlo radica la producción de novedad.

Por eso es que la articulación de movimientos tiene sentido como par ordenado, es decir, como un vector definido según dos términos: principio y fin. Si la articulación excede el fin esclerotiza el movimiento, interrumpe todo despliegue autónomo de potencias y altera entonces su función, es decir, deja de ser funcional al propósito que le dio comienzo para volverse funcional a la inercia en virtud del pragmatismo coyuntural. Este es el proceso que interviene cuando nombramos un gobierno con la palabra Revolución o cuando nombramos una institución con la palabra Movimiento.

Como quería el General Perón, el año 2000 nos encontró unidos y dominados. Pero después algo pasó. Esto que nos pasó en Buenos Aires en 2001 es análogo a lo que pasó después en Bolivia, en Oaxaca, quizás análogo también a lo que está pasando en Chile. La analogía puede trazarse considerando las formas del conflicto, es decir, lo local embebido en lo global, la decadencia de un modelo posmoderno-liberal, el reflujo de un modernismo tardío y, al fin, la insuficiencia de todos los modelos. Ni localismo ni globalización, ni escepticismo neoliberal ni religiosidad marxista: la urgencia de las redefiniciones. Discusiones terminológicas en todas partes, intentos de unificar el «campo popular» y al mismo tiempo encumbrar los discursos de la autonomía, la resurrección de los discursos encendidos de hace treinta años, etc. En definitiva, un sainete que da cuenta de la urgencia de la invención, de la fatalidad con la que van muriendo los sentidos de un mundo que cambia mientras cada uno va queriendo hacerse con las fórmulas del cambio, explicando lo inexplicable en vez de disponerse a decidir la producción de transformaciones radicales.

La producción anárquica es la producción de bienestar, es la búsqueda activa de formas nuevas para mejorar las condiciones de vida derruyendo el arkhé. La lucha obrera por fuera de los aparatos sindicales, los movimientos barriales, los grupos estudiantiles, de género, ecologistas, etc., son ámbitos útiles en la medida en que no se reduzcan a la mecánica reivindicación coyuntural o identitaria, a disponerse como espejo del Estado, sino que se abran a la transformación política y den lugar a la invención colectiva de formas nuevas de producción social, si logran salirse de las autoafirmaciones identitarias, si logran evadir el mandato árquico de la tradición política y antipolítica. Nuevamente la ocupación colectiva de viviendas, de fábricas y talleres, la apertura de los espacios privados del hogar a las experiencias colectivas, la corrosión de los modelos familiares y conyugales, la diferenciación radical y consistente de lo doméstico y lo familiar, etc. Es necesario que la resistencia esté descentralizada, desperdigada en la múltiple experiencia vital, enlazada ideológicamente por la producción autónoma, la publicación y la discusión, pero no articulada más allá de fines específicos y concretos. Es necesario, en definitiva, que la resistencia sea un efecto de la producción.

No tenemos un punto al cual referir nuestra experiencia, no tenemos meta ni largada, no tenemos fundamento. Tenemos un fondo ambiguo y móvil, un fondo hecho de otredad. No tenemos sentido. Sabemos del bienestar lo suficiente como para afirmar que podemos no depender de él (del sentido). Sabemos que saber es inventar, es decidir la realidad. Sabemos que la subjetividad se enlaza, que la objetividad es producción colectiva de valores intersubjetivos, que la realización del sujeto como productor de realidades no justifica la evasión de la otredad sino que de ella depende, que el goce del otro no es amenaza del goce del uno en la medida en que no haya apropiación, que el bienestar común depende del múltiple goce de lo múltiple vivo, que no hay garantías, que el camino en torno a la anarquía es un sendero para andarlo de a pie, una espiral que se aleja cada vez más del centro, una

dispersión inasible que se abre a la diferencia sin ser, a la inexistencia de lo Uno, a la consideración de la otredad en vínculo existencial, texto y contexto según cómo se pliegue; una dispersión que se abre a la revuelta y a la rebelión contra todo intento de dominación del Hombre sobre la otredad.

Referencias

Textos Impresos:

AA.VV. – De Arte y de Anarquía – Edición traducción y notas de Emilio J. García Wiedemann – Las siete entidades, Sevilla 1995.

AA.VV. – La encrucijada de la filiación – Jorge Fariña, Carlos Gutiérrez (Compiladores) – Editorial Lumen, Buenos Aires, 2000.

AA.VV. – Psicoanálisis y Psiquiatría: Encuentros y Desencuentros – Mazzuca, Roberto (compilador); Godoy, Claudio; Schejtman, Fabián; Zlotnik, Manuel – Berggasse 19 Ediciones, Segunda Edición, Buenos Aires, Marzo 2003.

Acontecimiento, revista para pensar la política, publicación semestral del Grupo Acontecimiento dirigida por Raúl Cerdeiras.

Badiou, Alain – Deleuze, «La clameur de l'Etre», Hachette, París 1997. De la edición en castellano de Ediciones manantial, Deleuze “el clamor del ser” – Primera Edición, Buenos Aires, 1997.

Biblia, La Santa – Antiguo y nuevo testamento – Antigua versión de Casiodoro de reina (1569) revisada por Cipriano Valera (1602). Otras revisiones: 1862, 1909, y 1960. Revisión de 1960, Sociedades Bíblicas de América Latina, 1960.

Corominas, Joan – Pascual, José A. – Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico – Ed. Gredos, Madrid – Primera Edición 1930, Tercera Reimpresión 1991.

Deleuze, Gilles – Logique du sens, Les Édition de Minuit, París 1969. De la edición en castellano de Editorial Paidós, Lógica del sentido – Primera Edición en Argentina, Buenos Aires, 2005.

Deleuze, Gilles / Guattari, Félix – L'Anti-Oedipe, Capitalisme et schizophrénie – Les Éditions de Minuit, París, 1972. De la edición en castellano de Editorial Paidós, Primera Edición castellana en Barral Editores, 1973, Primera Edición en Paidós, Barcelona, 1985, Segunda Reimpresión, Barcelona, 1998.

Ferrer, Christian – El lenguaje libertario, Antología del pensamiento anarquista contemporáneo – Grupo Editor Altamira, Buenos Aires, 1999.

Foucault, Michel – Les Mots et les choses, une archéologie des sciences humaines, 1966, Gallimard – De la edición en castellano de Siglo XXI, Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas – Primera Edición, Buenos Aires, 2005.

Freud, Sigmund – Obras Completas – Ediciones Orbis, Buenos Aires – Traducción de Luis López Ballesteros y de Torres.

García, Raúl – La anarquía coronada, la filosofía de Gilles Deleuze . Ediciones Colihue, Primera Edición, Buenos Aires 1999.

García Calvo, Agustín – Contra el Hombre; con dos epílogos de Isabel Escudero – Fundación Anselmo Lorenzo, Primera Edición, Madrid, 1997.

Girard, René – La violence et le sacré – Éditions Bernard Grasset, París 1972. De la edición en castellano de Editorial Anagrama, La violencia y lo sagrado – Segunda Edición, Barcelona 1995.

Giussani, Pablo – Montoneros la soberbia armada – Grupo Editorial Planeta – Segunda Edición, Bs. As, Mayo 1997.

Illich, Iván – En América latina ¿para qué sirve la escuela?, Ediciones Búsqueda, Quinta Edición, octubre 1985, Bs. As. Argentina. La primera edición data de 1973.

Illich, Iván – La sociedad desescolarizada – Editorial Tierra del Sur, Primera Edición 2006, Bs. As. Argentina.

Lacan, Jacques – Des Noms-du-Père, Éditions de Seuil, 2005. De la edición en castellano de Editorial Paidós, De los Nombres del Padre – Primera Edición, Buenos Aires 2005, Segunda Reimpresión, Buenos Aires 2006.

Longman – Dictionary of contemporary english – Longman Group, U.K, Second Edition 1987, Reprinted with corrections 1989.

Rodríguez De Campomanes, Pedro – Discurso sobre la educación popular – Editora Nacional, Madrid 1978, edición preparada por F. Aguilar Piñal.

Rosa, Nicolás – Léxico de lingüística y semiología – Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1978.

Spitz, Rene A. – La première année de la vie de l'enfant (Genese des premières relations objectales), Paris, 1958, Presses Universitaires de France – De la edición en castellano de

Aguilar, El primer año de vida del niño – Tercera Edición, Madrid, 1966 – Primera Reimpresión 1968.

Virno, Paolo – Ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad – Tinta Limón, Buenos Aires 2006.

Zibechi, Raúl – Dispersar el poder – Tinta Limón – Primera Edición, Buenos Aires, 2006.

Ediciones digitales y publicaciones en internet:

Arnal, Mariano – En El Almanaque, Diario independiente dirigido a la Comunidad Hispana, de su sección “léxico”. <http://www.elalmanaque.com>

Baquero, Ricardo – La educabilidad bajo sospecha – En Cuaderno de Pedagogía Rosario Año IV No 9, 71–85; 2001. De la edición digital. <http://www.fundacionluminis.org.ar/>

Comenio (Jan Amós Komensky) – Didáctica Magna.

Elecciones 2007 – Dirección Nacional Electoral – Ministerio del Interior – <http://www.resultados2007.gov.ar>

Escohotado, Antonio – Historia general de las drogas – <http://www.escohotado.org/>

Foucault, Michel – Histoire de la sexualité 1: la volonté de savoir – Historia de la sexualidad I – De la edición digital en castellano.

Hesíodo – Teogonía – Edición digital anónima descargada del portal Planetalibro. <http://www.planetalibro.com.ar>

Jaeger, Werner – Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen. De la digitalización de la edición en castellano del Fondo de Cultura Económica, Paideia: los ideales de la cultura griega – Primera Edición, México 1957 – Quinta reimpresión 2001.

Lavaca – <http://lavaca.org>

Luventicus, academia de ciencias <http://www.luventicus.org/articulos/02A027/foucault.html>

Military Review, edición **hispanoamericana** – <http://usacac.army.mil/CAC/milreview/Spanish/index.asp>

Narodowski, Mariano – El final de las utopías educativas. <http://www.unrc.edu.ar/publicar/cde/2h1.html>

Navarro, Fernando A. – La fascinante historia de las palabras – En EL Castellano, la página del idioma español, de su sección “la palabra del día”. <http://www.elcastellano.org>

Ovidio – Metamorfosis – Traducción de Ana Pérez Vega

Piña, Felipe – El Historiador, website de contenido histórico. <http://www.elhistoriador.com.ar>

Prensa de Frente, Noticias de los movimientos populares por el cambio social. <http://www.prensadefrente.org/>

Real Academia Española (RAE) – Diccionario de la lengua española, Vigésima Segunda Edición. <http://buscon.rae.es>.

Scialabba, Alejandra – ¿Se está muriendo la escuela? La responsabilidad de la aparición de las nuevas tecnologías en la redefinición de la escuela. En Revista Iberoamericana de Educación. <http://www.rieoei.org>

Stavans, Ilan – La imaginación restaurada, en Centro Virtual Cervantes. <http://cvc.cervantes.es>

Webdianoia, glosario de términos filosóficos. <http://www.webdianoia.com/glosario/index.htm>

Wikipedia, la enciclopedia libre. <http://wikipedia.org/>

Discos:

Bersuit Vergarabat, Hijos del Culo

Cine:

Contacto. Título original en inglés: Contact. Director: Robert Zemeckis. Año: 1997.

Apéndice 1:
taller vincular

taller vincular

fundamentos:

- el taller vincular surge como la búsqueda de alternativas viables para la producción cultural desde la perspectiva anárquica ante una sociedad disfuncional (en vistas al bienestar común) que opera en su reproducción mediante dispositivos de formación cultural formales e informales entre los que se destacan la escolarización y el sistema educativo.
- actualmente, como respuesta a la necesidad de superar crisis internas y consolidar el control sobre las producciones culturales alternativas, la institucionalidad política vigente incorpora en el diseño de su sistema educativo experiencias y situaciones de educación no formal. Estas experiencias incluyen la mediatización electrónica de la información, la publicidad y propaganda, la vida familiar, etc.
- en el campo estrictamente educativo, la noción de currículum oculto, como expresión efectiva de los vínculos sociales dentro del mundo escolar, es cada vez más atendido de forma sistémica y por lo tanto cada vez menos oculto.
- el sistema social vigente, desde la perspectiva del taller vincular, es caracterizado, de forma esquemática, como un sistema cultural patriarcal, propietario, adquisitivo y delegativo. La referencia a “un sistema” no implica aquí únicamente la referencia a su institucionalidad sino, y más extensivamente y de forma radical, a las condiciones culturales de las cuales esta institucionalidad surge, de manera que no debe tomarse de esta expresión (“un sistema” o “el sistema”) una referencia específica al capitalismo (como sistema de producción económica) o a la democracia (como sistema político), o al Estado (como dispositivo de delegación), etc., sino a la vastedad múltiple de la estructuración ideológica caracterizada más arriba. No hay en esto una subestimación de la importancia de los aspectos económicos o políticos, por ejemplo, sino una integración de ellos en una visión global.
- el taller vincular no supone una contradicción entre las dimensiones práctica (material) y formal (abstracta) del mundo cultural sino su integración en lo ideológico

- el taller vincular no supone la necesidad ni la existencia de una contracultura
- el taller vincular no supone una desescolarización sino a partir de un largo proceso de tensión social para el que está dispuesto como ámbito de producción cultural colectivo, libertario, autónomo, autogestivo, no educativo y no escolar
- el taller vincular surge de la consideración de que escolaridad y educación son dos categorías que forman parte ancestralmente de los dispositivos de reproducción cultural de una cultura árquica, es decir relativa al arkhé, y que como tales no son compatibles con la formación en términos de producción de nueva cultura ni de, particularmente, cultura anárquica
- el taller vincular no es ni intenta ser un sistema pedagógico
- si bien el taller vincular no se presenta en oposición respecto a las búsquedas prácticas de transformación de la vida escolar a partir de la participación en ella de docentes libertarios o incluso progresistas, o de los intentos de formalización de la llamada “educación popular” mediante montaje de escuelas o de experiencias orgánicas dispuestas a tal fin, surge de la convicción de que el sistema educativo y escolar, con todas sus prácticas por dentro o por fuera del mismo, es reproductivo y estructuralmente incapaz de promover vínculos sociales libertarios, aún cuando se tratase de escuelas que se reivindican como libertarias o anarquistas. Ante esta convicción, el taller vincular se presenta como una alternativa experimental tendiente a la radicalización de la tensión social producto de la generación de espacios nuevos de producción cultural en coexistencia sincrónica respecto de la escolaridad, hasta que dicha tensión promueva la desescolarización de forma cada vez más masiva. Esta instancia de desescolarización no puede considerarse ajena a la transformación de la sociedad en su conjunto ni desprovista de conflicto.
- El taller vincular surge de la convicción de que no es posible transformar ni eliminar una institución social de forma aislada respecto a la integridad del sistema vigente
- el marco ideológico del que surge el taller vincular considera que la cultura, observada como una capacidad y necesidad intrínsecamente humanas (aunque no necesariamente de forma excluyente), no depende de ningún dispositivo social específico para ser producida. No obstante, ante la existencia del sistema vigente y sus dispositivos de educación existe la necesidad de establecer alternativas que promuevan una diferencia radical con vistas al bienestar común y la creación de espacios sociales comunitarios consistentes y viables en los que sea posible experimentar vivencias colectivas por fuera de las lógicas del Estado y del Poder.

propósitos:

- el taller vincular no establece aspiraciones ni pretensiones específicas sobre la formación individual ni persigue valores morales por fuera de la libertad como experiencia colectiva y, por lo tanto, individual
- los objetivos del taller vincular están ligados a la formación entendida como producción de cultura y no como producción de individuos
- el taller vincular busca desescolarizar la sociedad de forma radical y progresiva en consonancia con otras prácticas sociales y políticas
- en el taller vincular la libertad, en su sentido colectivo ligado a la existencia vincular, es el punto de partida y no la meta. No obstante es necesario enfatizar la idea cabal de que tal libertad no es un producto que pueda incorporarse ni un “santo grial” que pueda ser poseído de una vez y para siempre. Se trata de una construcción colectiva ligada a una sociedad y no a una comunidad aislada

- la horizontalidad en el taller vincular está fundada en la equidad y no en la igualdad
- el taller vincular depende de una dinámica no delegativa. En el momento en el que ocurriera la delegación el taller dejaría de ser vincular
- el taller vincular es anárquico pero no es anarquista. La dimensión cabal de esta expresión debe ser atendida con miramiento a las implicancias ideológicas y semánticas que dan cuerpo a la investigación en torno a la anarquía volcada en el trabajo en desarrollo que lleva ese nombre

tecnologías y técnicas para la formación:

- la formación práctica es comprendida por el taller vincular no como instrucción técnica específicamente sino como producción efectiva de conocimientos y saberes a partir de la problematización colectiva de asuntos prácticos
- el taller vincular puede valerse ocasionalmente de cualquier proposición didáctica que pudiera ser útil a los fines de la transmisión de saberes o conocimientos vigentes en la medida en que la experiencia colectiva lo requiera. Tal requerimiento será determinado por la decisión colectiva y no por la decisión particular de los enseñantes, y requiere a su vez de un marco específico establecido de la misma forma. Esta situación será denominada recurrencia
- la toma de decisiones en el taller vincular depende del consenso. En caso de no llegarse al consenso el taller puede dividirse de forma transitoria o definitiva de manera que todas las partes puedan avanzar en el sentido trazado por las decisiones tomadas sin que esto implique una ruptura del proceso lógico que caracteriza al taller vincular
- en el taller vincular son inadmisibles las hegemonías de cualquier tipo, sean explícitas o implícitas, y es responsabilidad del colectivo, pero particularmente de los enseñantes, detectar y señalar mecanismos hegemónicos que en la práctica pudieran velarse detrás de hábitos establecidos
- el taller vincular es concebido como el proceso creativo que el múltiple formante hace a partir de la problematización de un asunto
- el taller vincular no es disciplinario ni en el sentido metodológico ni en el sentido correccional.
- el asunto en el taller vincular ha de tener siempre un carácter práctico y puede ser propuesto por los enseñantes, por los formantes no enseñantes, por la experiencia de un ciclo anterior, etc.
- las distintas problematizaciones que surjan del múltiple formante del taller vincular establecerán los grupos de interés
- los grupos de interés consisten en unidades colectivas compuestas por enseñantes y formantes dispuestas a avanzar sobre las líneas de problematización establecidas
- cada grupo de interés habrá de confrontar periódicamente su experiencia con la experiencia del resto
- cada ciclo del taller vincular finaliza con la exposición a cargo de cada grupo de interés de las experiencias llevadas a cabo. Esta exposición constituye el planteo y es consecuencia y fin del proceso de adclusión. Los planteos se harán en una o varias reuniones generales con el fin de confrontar las diversas experiencias

temporalidad del taller vincular:

- el taller vincular está inscripto en una temporalidad dual a saber: lógica y crónica
- el taller vincular está compuesto de sucesivos ciclos equivalentes sin que exista a priori un último término en la serie
- la temporalidad lógica del taller vincular consiste en la articulación y el desarrollo de los procesos que habrán de llevarse a cabo en su seno. Los ciclos del taller vincular no serán delimitados temporalmente por la medida física del tiempo que demanden, sino por el agotamiento de los procesos en cuestión
- la temporalidad crónica del taller vincular consiste en el tiempo físico durante el cual habrá de desarrollarse cada ciclo y dependerá de las condiciones prácticas en las que se desarrolle la experiencia subordinándose a la temporalidad lógica

temporalidad lógica del taller vincular:

- el taller vincular considera siete instancias o procesos que componen cada ciclo y que son:

1. presentación: es la instancia en la que se dan a conocimiento de los partícipes las condiciones del proceso global que se propone en el ámbito del taller vincular. Consiste en una o varias reuniones generales, considerándose importante, como criterio genérico, que sean las mínimas necesarias para la comprensión colectiva de dicho proceso
2. proposición: es el momento en el que se propone el asunto a problematizar. Consiste en una reunión general en la que se da a conocer el asunto mediante una descripción acabada y poliperspectiva. Entiéndase este último término como la confluencia de varias perspectivas distintas sobre un mismo asunto
3. enfoque: proceso en el que se establecen las líneas de problematización y el trazado de grupos de interés. Este proceso debe estar mediatizado por una primera investigación general del asunto y por la discusión y la elaboración colectivas
4. reflexión: proceso en el que se profundizan las investigaciones a partir de cada línea de problematización. Es el momento ventral del taller vincular
5. maduración: es el momento en el que se alcanza la posibilidad del planteo a partir de que cada línea de problematización ha sido elaborada por el grupo de interés de modo suficiente
6. adclusión: es el momento del cierre de cada ciclo. Este momento está delimitado inicialmente por el planteo y finalmente por la saturación. La composición del neologismo implica un cierre (clusión) en vistas a un evento o desarrollo posterior (prefijo ad). Este evento o desarrollo puede ser o no un ciclo posterior consecutivo del taller vincular o permanecer indeterminado como experiencia social
7. saturación: es la instancia en la que el grupo comienza a dispersarse. No hay modo de concentrar la atención ni de avanzar en el proceso adclusivo. Es admisible suponer que este momento se caracterice por el aumento de las tensiones internas, la ausencia de integrantes y el seguimiento de senderos erráticos. Es de importancia fundamental no llegar a este momento

composición lógica del taller vincular:

- el taller vincular cuenta con dos múltiples abiertos que son lo enseñante y lo formante:
 - lo enseñante es aquello que forma parte de la cultura vigente y es dispuesto al acceso por parte de lo formante. Este múltiple está compuesto, por ejemplo, por el material de estudio y consulta, por la experiencia vital de los

enseñantes y sus consecuencias, por la contingencia social (incluyendo, por ejemplo, los condicionantes de infraestructura y geografía), la experiencia vital de los formantes, las recurrencias, etc.

- Lo formante es aquello que participa en el taller vincular formando activa y deliberadamente cultura sirviéndose de lo enseñante como recurso válido para establecer referencias y dar uso a todo aquello que pueda ser de utilidad para la formación, incluyendo la recurrencia

– los dos múltiples fundamentales del taller vincular están entrelazados de forma tal que no puede establecerse un límite específico ni una intersección a modo de frontera. Es admisible suponer que este entrelazamiento intrínseco será más pronunciado en la medida en que avance positivamente la experiencia práctica profundizando la ruptura del modelo enseñanza-aprendizaje

composición práctica del taller vincular:

– los enseñantes son las personas que aportan al taller vincular la propia experiencia vital como condensación de conocimientos y saberes vigentes a disposición de los formantes

– los formantes son las personas que participan de la experiencia colectiva de producción cultural

– el taller vincular puede recibir ocasionalmente instructores para incorporar conocimientos ligados a tecnologías o técnicas específicas en el marco de la recurrencia

perspectivas:

– el proyecto de taller vincular actualmente considera tres etapas de desarrollo que habrán de considerarse relativas al proceso mismo y por lo tanto no necesariamente habrán de realizarse. Estas etapas son:

1. mesa de estudio y debate en torno a la propuesta básica establecida en este proyecto preliminar por parte de un colectivo que asumirá la responsabilidad de poner en marcha las primeras experiencias a partir de un proyecto liminar desarrollado por él
2. puesta en marcha de las primeras experiencias tendientes a confrontar el proyecto con la praxis y dar lugar a la ampliación del colectivo con la incorporación de enseñantes que acepten la responsabilidad de continuar la experiencia práctica y teórica y consolidar operativamente el colectivo. En esta etapa el taller vincular estará orientado a individuos formantes cuya formación individual permita la participación activa y creativa. En vistas de las condiciones actuales esta orientación deberá disponerse hacia personas jóvenes, aproximadamente (y a modo de mera orientación) de 15 a 25 años de edad
3. extensión de la praxis con miras a profundizar la experiencia del taller vincular y de ampliarla hacia formantes de menor edad cada vez, con el propósito de alcanzar el objetivo de establecer una alternativa formativa no escolar y no educativa para niños, jóvenes y adultos. No obstante, el taller vincular en la niñez sólo tiene sentido en la medida en que no haya un contexto barrial amplio capaz de brindar el espacio social necesario par el libre desarrollo de los niños

algunas consideraciones terminológicas:

– **enseñar**: el taller vincular utiliza el verbo enseñar y sus derivaciones en su sentido fundamental que es mostrar y no en su ulterior extensión de educar o conducir. Establecer una seña o signo es dar cuenta de una dirección o de un sentido, señalar, y solamente puede esto transformarse en conducción cuando se admite una voluntad hegemónica de quien señala por sobre la decisión de quien transita o no el camino señalado. Por esto, el taller vincular cuenta con lo enseñante como el múltiple abierto que se ofrece para la formación, y no como un conjunto cerrado de saberes y portadores de saberes que habrán de conducir el proceso formativo. En esta diferenciación semántica radica la función creativa y productiva del taller vincular a diferencia de la función reproductiva que caracteriza a la educación, tomando distancia de toda sinonimia entre enseñar y educar.

– **formar**: el verbo formar y sus derivaciones es considerado por el taller vincular como dar forma a la nueva cultura, es decir, al producto del aprendizaje como la actividad creativa destinada a atender culturalmente los asuntos vitales de la comunidad humana. En la medida en que los sistemas educativos promueven cierta aspiración relativa a la formación de los educandos, la idea misma de formación en tal contexto está relacionada con el proceso de dar forma a los individuos que son expuestos (por no decir sometidos) al proceso educativo. Si bien la formación de cultura es una actividad intrínsecamente humana, no depende en sí de ningún dispositivo social específico para ser producida. Por lo tanto la promoción de un espacio específicamente orientado a la formación no puede ser considerado excluyente de ninguna forma de producción cultural ni reemplaza a la experiencia creativa espontánea de la vida cotidiana, sino tiene un doble sentido. Por un lado promover la construcción de espacios culturales en ruptura con los modelos del sistema vigente. Por otro promover la dedicación colectiva al tratamiento de asuntos que exceden las capacidades individuales o que requieren de la elaboración compleja del conocimiento en términos de investigación y de análisis.

– **individuo y colectivo**: en el taller vincular lo colectivo y lo individual son categorías indisolublemente ligadas entre sí. No existe lo individual sino en relación biyectiva respecto de lo colectivo y viceversa. La oposición entre individualismo y colectivismo es ajena al taller vincular por dos razones. La primera consiste en que todo ismo compone una doctrina que como tal dispone las voluntades, las decisiones y los comportamientos de forma rígida fijando lo presente en determinaciones anteriores de forma obediente y, por lo tanto, ajenas a lo múltiple vincular presente. La segunda radica en que lo individual y lo colectivo, lejos de ser oposiciones, son miradas alternas sobre lo humano. El taller vincular busca la sincronía de esta alternancia en una visión amplia de la experiencia vital humana capaz de integrar ambas miradas asimilándolas en una visión orgánica no totalizante.

– **individuo**: el taller vincular atiende lo individual como rasgo empírico de la condición humana según el cual una persona no es la suma de las consideraciones analíticas que sobre ella pudieran practicarse en tanto sujeto, incluso reflexivamente, sino la organicidad indivisible de todo lo que hace o padece. Lo que caracteriza al individuo es su indivisibilidad. Individuo y sujeto no son en absoluto sinónimos ni términos genéricamente intercambiables.

– **sujeto**: el taller vincular considera al sujeto como el individuo atravesado por el lenguaje. Esto implica que la influencia del lenguaje en la vida humana forma parte estructural de aquello que nosotros identificamos como humano y es sustento de todo cuanto pueda referirse a la identidad y a la interacción. El sujeto es el individuo sujeto (“colocado debajo”) al lenguaje. Esta lectura rompe en cierta medida la tradicional visión del sujeto según la cual es precisamente el sujeto quien, a diferencia del objeto, tiene acción y protagonismo en el hacer. El taller vincular asume el punto de vista según el cual la acción (activa) es emprendida por un individuo o un múltiple capaz que decide. No es la condición de sujeto lo que refiere a la acción sino la capacidad y la decisión mediatizadas por la fuerza. La condición de sujeto expresa la dependencia de lo humano (individual o colectivo) respecto del lenguaje, y se diferencia del objeto en la medida en que se posiciona en relación a él (al lenguaje) de otra manera. El sujeto es producto del lenguaje y puede operar desde él y sólo desde él. El sujeto, a diferencia del individuo, es una estructura que como tal es inconsistente y lleva en sí lo múltiple como condición existencial. El sujeto es sujeto escindido, es decir, intrínsecamente

dividido o roto. El sujeto se caracteriza por su relación intrínseca con el lenguaje, su inconsistencia y la escisión que lo divide.

– **colectivo**: el taller vincular considera lo colectivo como la organicidad de la que es capaz la presentación de lo humano como un múltiple abierto. La asociación entre la expresión “un colectivo” o “el colectivo” o incluso “la organicidad” con la institucionalidad o con la multitud no forma parte de la significación que lo colectivo adquiere en el marco del taller vincular. Cuando se hace referencia a “el colectivo” dentro de este marco (por ejemplo en lo relativo a las perspectivas del taller vincular) no hay evocación alguna de ninguna institucionalización ni de ningún establecimiento identitario sino que refiere a la organicidad de lo múltiple en función de la práctica efectiva y es delimitado por los requerimientos de dicha práctica. Tal organicidad de un múltiple humano implica necesariamente una organización sin que esta deba reproducir necesariamente patrones establecidos. La invención de una práctica implica la invención de los mecanismos organizativos que la promuevan.

– **lenguaje**: el lenguaje es entendido, en el marco del taller vincular, como la estructura simbólica dentro de la cual existen y de la cual dependen las condiciones psíquicas de lo humano en su dimensión cultural. No se trata, por lo tanto, únicamente del lenguaje verbal, aunque éste tenga alcances de gran profundidad, extensión y universalidad dentro de tales condiciones. Esto implica que las composiciones ideológicas, con todas sus implicancias, son relativas al lenguaje. La dimensión social de la humanidad es en este sentido intrínsecamente lingüística. Esto no implica que la lingüística, como disciplina científica, abarque íntegramente esta consideración y pueda agotar las preguntas y respuestas que le sean propias. Si bien, entonces, posiblemente el lenguaje exceda las capacidades de la lingüística, esta disciplina ofrece un marco interpretativo fundamental para el desarrollo del taller vincular.

– **ciencia**: el taller vincular responde a la consideración del pensamiento científico como un dispositivo cognitivo de la humanidad entre otros. La ciencia es entendida como una dinámica específica tendiente a la interpretación de lo existente y no como un ámbito de formación cultural. La hegemonía tradicional de las ciencias en el ámbito educativo responde a rupturas culturales en contra de la hegemonía del pensamiento religioso que en este ámbito era determinante, y en virtud de un positivismo iluminista. Tanto las experiencias políticas del socialismo de Estado como de la democracia capitalista impusieron esta segunda hegemonía que, como tal, es cuestionada por el taller vincular.

– **idea e ideología**: el taller vincular considera a la idea como imagen mental propia de un sujeto producida por la experiencia vital. De esta forma la idea no está reducida al mundo abstracto sino que se ubica en el espacio integral (abstracto y material) de la experiencia humana. La idea y la acción están entrelazadas y son completamente interdependientes. La idea no está confinada al mundo psíquico sino que participa de él tanto como de las otras divisiones analíticas del sujeto. La idea inscribe al lenguaje en el cuerpo físico. Es a través de ella que se observa la comunión de lo psíquico y lo físico o, dicho de otro modo, es en ese impasse donde se observa uno de los signos más plenos de la inconsistencia del sujeto en tanto estructura. Una ideología compone una cierta estructura interna del sujeto que integra las ideas vinculándolas entre sí de forma más o menos orgánica, más o menos elaborada, más o menos consciente o consistente, etc. De esta forma la palabra ideología no refiere a la doctrina política, como en ocasiones se asume, sino que es nombre de una estructura mucho más vasta, dinámica y vital que puede o no contener dicha doctrina.

– **mente**: el taller vincular considera a la mente como nombre que señala una cierta capacidad de autoorganización vital del sujeto. Desde el punto de vista del lenguaje, el individuo es observado en tanto sujeto, y pueden delimitarse territorios tales como su psiquismo, cuerpo, etc. Estos territorios están inscriptos en la mente. Esto implica que este término no refiere a la dimensión intelectual del sujeto sino que es la expresión más integral que pueda concebirse de él y el punto de mayor aproximación entre sujeto e individuo.

– **cultura**: la cultura es considerada por el taller vincular como una necesidad y como una capacidad humanas, no necesariamente de forma excluyente. Esta última aclaración implica

que la discusión acerca de la cultura como aspecto característico y diferenciador del animal humano deberá ser agotada en otro contexto. Etimológicamente ligada al cultivo, la palabra cultura implica un cierto tratamiento reflexivo de parte del ser humano que lo expone a la conciencia de sí mismo. Lo cultural no es opuesto a lo material como abstracción académica o intelectual, o como erudición, sino que integra las capacidades del hombre en lo relativo a la superación de las necesidades vitales que le son propias. De esta forma las decisiones políticas y económicas, por ejemplo, que operan en la práctica conformando sistemas tales como la democracia o el capitalismo, son parte del sistema cultural. Este punto es significativo en la medida en la que el énfasis puesto en la dimensión cultural de la experiencia humana como ámbito de acción para el taller vincular no desatiende este tipo de decisiones ni escapa en la crítica y en las expectativas a su superación.

Apéndice 2:

Artículos

Mirarnos los ojos: las formas de todos los romances.

El hábito de sustantivizar infinitivos existe desde quién sabe cuándo. Existen el decir y el hacer, el comer y el fumar, el amar, el temer, el partir, casi como el tango. Esta práctica de sustantivizar infinitivos circunscribe el infinito del infinitivo y lo congela como una foto, designa una generalidad de posibilidades afectadas por las condiciones de posibilidad de una lógica particular, es decir por el universo de las posibilidades que se saben, que se corresponden a su vez con las acciones universalizadas en un verbo que no es conjugado. Este nuevo sustantivo designa entonces el dispositivo vigente que se corresponde con ese universo de posibilidades. Esto significa que cuando decimos *decir*, tomando este *decir* como sustantivo, designamos el dispositivo de *decir*, es decir, las tecnologías, instituciones, mecanismos, ocurrencias, éticas, etc. relativas a decir dentro de la lógica vigente.

Es precisamente por esto que, ante la dualidad generada por la sustantivación del verbo poder, me inclino por reservar el sustantivo a la mayúscula valorativa de la lógica vigente. Si hablamos de *asumir el poder* yo prefiero hablar de *asumir el Poder*, y que esto signifique hacerse con el dispositivo de las potencias dentro la lógica actual.

De aquí surgen inmediatamente dos preguntas que son casi la misma: ¿cuál es la lógica actual? y ¿cómo se puede? Las dos preguntas son casi imposibles de responder. La primera es absurda porque su sentido es trasgresor, va más allá de lo concebible porque pretende dar cuenta de las referencias que usamos para dar cuenta. Es como intentar mirarnos los ojos.

La segunda pregunta es la que, en este contexto, más se acerca a responder la primera. Pero para esbozar una respuesta necesitaremos develar la significación de un verbo primitivo. Quiero referirme con esto a que poder es uno de aquellos verbos, como ser, comer, hacer, etc., cuyo registro se remonta a los orígenes del lenguaje, lo que equivale a decir que son verbos cuyos antecedentes se pierden en el tiempo.

La Real Academia Española (RAE) define la palabra¹³⁶ poder en sus dos acepciones, es decir como verbo y como sustantivo. En esa definición elaborada, podemos encontrar una primera lectura en la primera acepción: «*Tener expedita la facultad o potencia de hacer algo*». Es decir, el poder es un infinito que engloba las capacidades concretas, listas para usar, aunque supone una variedad de poderes en la medida en que haya más de un algo. Sufre con esto la misma suerte que la palabra libertad: ya no hay una idea general como categoría autónoma, sino una puntualización contingente de asignaciones particulares.

Pero más allá de eso, podemos ver que la definición contiene al definido. En este sentido, decir que poder equivale a tener expedita potencia es una redundancia. Y este es un primer punto interesante: existiendo la palabra potencia, ¿por qué sustantivizar el infinitivo del verbo poder? ¿o no es la potencia una expedita facultad?

La RAE define potencia como «*Capacidad para ejecutar algo o producir un efecto*». No hace ninguna mención acerca de lo expeditiva o no que deba ser la producción. Quiero decir que, como en la física, lo potencial es aquello que puede ocurrir, que está dispuesto a la ocurrencia, pero que no ocurre. La energía potencial es aquella que, de algún modo, no está desplegada y espera: el consumo de esa energía (la puesta en acto de esa potencia) es una posibilidad. Según RAE, la posibilidad es la «*aptitud, potencia u ocasión para ser o existir algo*».

Por lo que vemos, según la RAE, en el orden de las primeras acepciones, es imposible definir las palabras poder, potencia o posibilidad sin recurrir en las definiciones de cada una a la utilización de las otras. ¿Por qué? Porque son palabras que están ligadas al origen del lenguaje. Las tres palabras son la misma: *potis*.

Potis es la palabra indoeuropea que, según la etimología, dio lugar a la palabra latina *posse*¹³⁷, que significa poder. Esta palabra era utilizada para mencionar al jefe.

Según el diccionario etimológico Corominas¹³⁸, la palabra castellana poder proviene del latín vulgar *potere* y éste, a su vez, del latín clásico *posse*. Es interesante el artículo de Corominas correspondiente a la entrada poder, de donde tomo el fragmento siguiente:

«*En latín clásico la conjugación del verbo posse resultaba de una complicada combinación de relaciones analógicas entre las formas de un antiguo verbo simple potere, [...] y la combinación potis esse “ser capaz” contraída en posse. Del antiguo verbo simple se conserva el participio activo potens y el tema perfecto potui, partiendo de los cuales la lengua vulgar recreó una conjugación regular en su mayor parte, con un nuevo infinitivo potere: de este proceden las formas de todos los romances*».

Esto da cuenta, en la medida en que nos dejemos aconsejar por Corominas, de una relación vinculante entre *potis* y poder, y también potencia y posible cuando los señala como cultismos: *posible*, de *possibilis* *íd*¹³⁹; *posibilidad*.

Pasando, entonces, esta información en limpio, podemos decir que hay una relación semántica entre las palabras *poder*, *potencia* y *posibilidad* que las vincula entre sí y, a su vez, con la condición del jefe, a través de la palabra indoeuropea *potis*.

Esto nos lleva a pensar una primera tentativa de respuesta a nuestra segunda pregunta: se puede mediante la potencia, y esta es la característica de la condición del jefe.

¹³⁶ Las definiciones han sido tomadas del diccionario de la Real Academia Española publicado en la web: <http://buscon.rae.es/draeI/>

¹³⁷ Cualquier similitud con el apellido de la familia que concentra históricamente el poder político en San Isidro es pura coincidencia.

¹³⁸ Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico, Joan Corominas – José A. Pascual - Ed. Gredos, Madrid – Primera edición 1930, tercera reimpresión 1991 – en la Biblioteca Nacional de Maestros, ciudad autónoma de Buenos Aires, Argentina.

¹³⁹ Es decir, *ídem*, para indicar que tiene el mismo significado. Nótese que la ausencia de acentuación en las palabras latinas es responsabilidad mía (a causa de mis limitaciones informáticas) y no, evidentemente, del original.

A partir de la fundamentación anterior, esta primera tentativa de respuesta se sostiene en la combinación *potis esse* que Corominas traduce como ser capaz. Veamos qué nos dice la RAE respecto del significado de la palabra capaz: «*Que tiene ámbito o espacio suficiente para recibir o contener en sí otra cosa*». Y ¿en qué se toca esto con *potis*? En dos cosas. La primera reúne la capacidad y la potencia a través de la energía potencial: lo que es capaz de ser llenado tiene la posibilidad de verter. Existe una potencia en la condición de la capacidad, sea por el hecho de que el recipiente puede contener aquello que se le da, o sea por el hecho de que el recipiente es capaz porque está vacío, es decir, existe la posibilidad de ser llenado. Esto da lugar a la segunda relación entre la capacidad y el jefe, que es un tanto más rebuscada pero igualmente interesante: el jefe es capaz de recibir un mandato. El jefe entonces es una vasija en la que se vuelca una carga simbólica que le da razón de ser dándole potencia.

Aquí hay una inversión lógica. Quiero decir que asignarle al jefe (*potis*) la significación que a la capacidad le damos a través de la palabra potencia es invertir el curso lógico de asignación de significados que la etimología ayuda a pensar. Lo que es interesante aquí es ver cómo la intimidad de las concurrencias semánticas entre este conjunto de palabras nos ofrece una claridad en medio de tanto embrollo: por ahora, la forma de lo posible es un lenguaje constituido a partir de la lógica verticalizada por la institución del jefe.

Retomando entonces, y a partir de acá, la sustantivación que discuto, me remito a Corominas nuevamente para dar cuenta de que la sustantivación de la palabra *poder* aparece ya en el poema del Mío Cid. En ese poema fundacional, aparecen el verbo *poder* y el sustantivo *poder*. También el plural *poderes*. Es decir que no hay sino una forma de entender el sustantivo *poder* en nuestra lengua, ya desde sus orígenes remotos, y es en su acepción relativa a las capacidades y potencias del jefe, esto es, en designación de los dispositivos de sujeción y control que dan capacidad y potencia. Esto se llama dominación.

El dominio del jefe es el conjunto del reino. El poder, cuando designa función (sustantivo) establece un dominio sobre el cual esa función se aplica. Esta es la estructuración fundacional de la idea de *gobierno*. El gobierno, en su sentido de *dominio para la conducción*, es decir, en lo que lo acerca al timonel, necesita lógicamente de un dominador y un dominado, aunque sean incluso dos aspectos resultantes de la fragmentación del sujeto. En todo caso, para no irme demasiado por las ramas, hay algo troncal en el sustantivo *poder* y es la designación de los dispositivos de control y sujeción, es decir, de dominación, y no una evocación a las potencias sociales del sujeto colectivo.

Si el poder es infinitivo, si es incorporeal, las funciones relativas a él se sustantivizan de mejor manera, creo yo, y de forma genérica, con la palabra *potencia*. Esta palabra nos deja un resquicio para que las prácticas efectivas del simpoder alguna vez ocurran dando a la palabra *potencia* su condición de fuerza agente, generadora, creativa de acto.

Adclusión

¿Cómo se puede? Pues me veo obligado a responder que actualmente sólo se puede dominando. Esto mantiene la polisemia fatal en la palabra *poder*. Pero a esta altura, y para que todo esto no sea al pedo, podríamos preguntar: ¿puede existir otra forma de potencia? Y ahí, jeje, se complica más la cosa. Seguramente no se puede poner en acto sino parcialmente, como intento radical, como tensión. Y seguramente podamos esforzarnos en su concepción. Esto es lo que me lleva a toda esta elucubración tan abstracta, a escribirla y a publicarla, a defender la mayúscula del Poder y la minúscula de lo posible aún en circunstancias en las que pesan más otras carencias inmediatas. Porque es quizás a través de esta diferenciación radical (entre, por supuesto, muchísimas otras cosas, muchas de ellas más urgentes y concretas) que podamos empezar a forzar nuestro lenguaje hacia una concepción otrera.

Después de todo, más allá de las revoluciones, toda subversión honesta y genuina merece una alteración radical. Y entonces, para no irme por las ramas, vuelvo a las raíces de nuestra condición humana. Del polvo venimos y al polvo vamos. En el medio, somos lenguaje.

Izquierdas y derechas: una categorización de los representantes

La Asamblea Constituyente francesa del año 1789 fue integrada por unos 1300 diputados que se distribuyeron en la sala agrupados según su identidad política. A la derecha del presidente de la asamblea, se ubicaron quienes intentaban restituir la monarquía. A la izquierda estaban quienes pretendían dar cauce a las proclamas revolucionarias de la época.

De ahí que se haya trasladado al análisis político esta historia de izquierdas y derechas según la cual los sectores de izquierda promueven alguna clase de revolución política capaz de colocar un nuevo sujeto político que represente a los sectores más postergados de la sociedad mientras que los sectores de derecha intentan preservar las condiciones anteriores al impulso revolucionario en representación de los intereses hegemónicos vigentes. En el centro se ubica a aquellos que, con cierta simpatía por unos o por otros, buscan una suerte de conciliación garante del *status quo*.

Tradicionalmente este criterio categorizador fue aceptado e incluso reivindicado por aquellos que intentaron formar parte de la política. Incluso en el seno del anarquismo, aunque justamente este seno siempre estuvo formado más de excepciones que de reglas. Incluso algunos, como Osvaldo Bayer, llegaron al extremo de categorizar a *la izquierda y la derecha del anarquismo*¹⁴⁰, lo cual, desde mi punto de vista, es aberrante. Esta misma clase de aberración fue medianamente extensa en la medida en que también se asoció la izquierda

¹⁴⁰ «La guerra sin cuartel entablada entre las dos fracciones anarquistas, los “protestistas” y los “antorchistas” (que vendrían a representar la derecha y la izquierda dentro del movimiento) llega a tal extremo que la Comisión Pro Presos Sociales y Deportados se divide, tomando ahora cada uno de esos organismos sus propios detenidos». Osvaldo Bayer, *Los anarquistas expropiadores* (1975), Editorial Legasa, 1986, p. 34.

política con alguna clase de extremismo radical cuando en realidad esa clase de extremismos de por sí no hubieren atestiguado ninguna voluntad particularmente revolucionaria.

Pero el punto clave en todo esto es que esta división hace referencia a una distribución física de los representantes en la Asamblea, lo cual queda por fuera de las categorías políticas actuales en la medida en que éstas incluyan las búsquedas políticas autónomas de intención emancipatoria o libertaria, e, incluso, desde el punto de vista anarquista, estuvo siempre fuera de la concepción global del movimiento en lo relativo a la posición que, respecto a *lo político*, se asumió históricamente.

Una pregunta ya tradicional es cuál sería la izquierda de un gobierno de izquierdas. Una segunda pregunta, también tradicional, es si puede un gobierno ser de izquierdas. En todo caso, la pregunta que me interesa reformular es si la división de izquierdas y derechas tiene sentido para la política actual.

El postmodernismo probablemente tomaría parte por la evidente respuesta a esta pregunta retórica. Diría o dice que eso ya pasó, que ahora la política no existe y que solamente se trata de que alguien administre y los individuos se desentiendan de ese sinsentido y se apronten a vivir la vida con alguna clase de existencialismo abstracto. Ante la deconstrucción de los discursos políticos, esta corriente sería la primera en dar por muerta esa categorización. Esto hace pensar a más de uno que negar la vigencia o al menos la consistencia de un análisis basado en *izquierdas y derechas* implica alguna clase de adhesión al postmodernismo neo-liberal y a la huida de las discusiones y los compromisos. Esto cierra puertas a una segunda defunción, declarada por quienes consideramos que aquella división es propia de las políticas representativas y que esas políticas no pueden actualmente viabilizar ninguna clase de emancipación ni abrir el paso a ninguna libertad.

Hoy hay un auge del *pensamiento de izquierdas* en América latina. Hablo de los gobiernos progresistas y sus secuaces, pero hablo también de las oposiciones *de izquierdas*. Así es como se establecen maniqueísmos fáciles que sólo promueven la conversión del impulso libertario en un conservadurismo fatal. La reivindicación de las izquierdas intenta resucitar los muertos de las luchas sociales y políticas de la segunda mitad del siglo veinte en proclamas ligadas a aquellas luchas sin advertir los desastres que han generado (esas luchas) y la disfunción estructural de que adolecen como alternativa ante la reconstitución de las condiciones políticas luego de aquellas experiencias.

Sabiendo que la propaganda debe adecuarse a los tiempos que corren, los partidos de izquierda (con o sin funciones de gobierno) recurren a ciertos tópicos que salen fácilmente a la superficie, como, por ejemplo, la ruptura de los mecanismos de representación. Nadie reivindica las representaciones políticas ni los liderazgos, pero casi todos aplauden figuras como Chávez o Morales. Nadie admite a las claras la búsqueda de la toma del Poder (o el ejercicio del mismo), pero todos hablan del Poder Popular, o de Todo el Poder al Pueblo y demás consignas "*revolucionarias*".

Una ruptura capaz de establecer una invención política es una ruptura cultural. No es posible pensar una política de emancipación si no se rompe con la lógica del Poder. Y esta lógica, la del Poder, forma parte del pensamiento en términos mucho más amplios que lo que hace al pensamiento estrictamente político. Incluso forma parte de una constitución mental que va más allá del mismo pensamiento.

Hablar de *no tomar el poder* no es lo mismo que hablar de *no recurrir al Estado*. Una proposición consistente de la no toma del Poder implica no recurrir al Estado, pero no basta con salirse de la demanda estatista de las tradiciones revolucionarias marxistas para hablar de no tomar el Poder. Esta *sutileza* es desconsiderada por muchos, y, particularmente, por aquellos que intentan capitalizar los discursos libertarios nacidos de las crisis políticas del cambio de siglo para fortalecer las estructuras de dominio tradicionales. Así fue como se desmantelaron las asambleas barriales de Buenos Aires nacidas en 2002. El *que se vayan todos* se transformó rápidamente en *que nos quedemos nosotros*, y fue tal la rapidez que pareció

anticiparse la transformación a lo transformado. Y es que, en la gran mayoría de las personas movilizadas por aquella instancia no tenían en sí ninguna voluntad, ni ninguna claridad, respecto a la puesta en práctica de lo que se estaba enunciando. Éramos muy pocos los que insistíamos en la necesidad real y profunda de romper con las lógicas de la representación y con las lógicas del poder, y esto mismo hacía inviable desde el comienzo cualquier intento sólido al respecto.

El semillero de aquella experiencia regó el llamado *campo popular*. La cosecha es todavía misteriosa. El impacto que produjo aquella ruptura es verificable en los discursos que se sostienen, pero estos discursos son rápidamente neutralizados por su incoherencia y por las prácticas políticas que se observan y que se reivindican.

Los discursos tendientes a establecer como *mesa de disección* la categorización política izquierda-derecha, intentan mostrar alguna clase de recuperación de la política pre-neo-liberal, cuando en realidad lo que buscan (o al menos lo que generan) es asimilar dentro de la estructura cimbrada los factores de ruptura y las huellas mismas del acontecimiento que irrumpió cimbrando. Así, como en la ingeniería de materiales, las estructuras cimbradas salen fortalecidas con el criterio popular de que mierda que no mata engorda.

Gobiernos que se propagandean de izquierdas como Chávez, Morales, Kirchner y Vázquez, por nombrar los más emblemáticos, reciben apoyo de parte de todos los sectores que creen en la izquierda política como la expresión de los movimientos revolucionarios. Esto coincide, particularmente, con las oposiciones que establecen los sectores que se asocian (ellos mismos) con la derecha o con el centro. Todos confluyen porque todos operan sobre los mismos postulados reaccionarios que niegan las fisuras de la estructura cultural que les da sustento y razón de ser. Interactúan en las mismas lógicas, imponen sentidos y contrasentidos como argumentos de alguna dialéctica tácita que justifica en definitiva cualquier hegemonía. Eso fue clarísimo en la Asamblea Legislativa que nombró a Duhalde. No importaba nada más que la restauración y, luego, ver quién se quedaba con el mango político de la historia.

Estos discursos sirven para convocar a *todos los sectores*. Ejemplo también emblemático fue el mensaje de Kirchner transmitido en cadena nacional el 29 de diciembre, con motivo de la desaparición de Luis Gerez. Esa totalización de sectores en referencia a la *sociedad argentina* incluye claramente a los sujetos políticos entendidos como aquellos que acepten como territorio de la política las lógicas del Poder y de la representación, particularmente en defensa del “Estado de Derecho”, y excluye a todos aquellos que, sin voluntad de representar ni ser representados, estamos por fuera de las dinámicas tradicionales y no aceptamos coerciones de unos ni de otros. Oponerse a la *derecha* no implica ser de *izquierda*. Oponerse a la *izquierda* no implica ser de *derecha*. Oponerse a *derechas e izquierdas* implica estar por fuera de una tradición representativa, aunque tampoco tenga que aceptarse la evasión posmodernista. Existe la posibilidad, y la necesidad, de emanciparse de tales rudimentos taxonómicos de las voluntades públicas para empezar a promover la ruptura necesaria de las hegemonías políticas.

El desafío está en destruir los encarcelamientos identitarios que abstraen estas posiciones de la población. No hay posibilidad de cuestionar de forma efectiva las lógicas de la representación y del Poder si se preservan los roles tradicionales de las vanguardias o del foquismo. O inventamos una política verdaderamente autónoma, emancipativa y anárquica (no anarquista) o quedaremos sometidos a las voluntades generales que decidan por nosotros los categorizadores de la sociedad, es decir, los representantes constituidos como sujeto político en postergación de los presunta y hegemoníamente representados.

Refracción

Fue cuando aprendía fotografía en el taller de mi viejo que di con la óptica geométrica y el fenómeno llamado refracción. Es un fenómeno interesante. Actualmente es de uso habitual el término “*refractario/a*” en el análisis político con expresiones tales como «*el gobierno propone una política refractaria a la protesta social*» o cosas por el estilo. En este sentido, el término indica una especie de rechazo que sería más correcto mencionar, aún metafóricamente, como “*reflejo*”, y merecería también ser observado como devolución de parte de un interlocutor específico, en función de una específica interpelación.

En cualquier caso, más allá de interpretar livianamente esta metáfora política habitual, me propongo en este artículo considerar otros aspectos de la refracción que sirven para reconsiderar a su vez un fenómeno que consiste en la concurrencia de sectores sociales diferentes, casi antagónicos, en busca de opciones solidarias, asistenciales o caritativas, o a partir de la inevitable y tantas veces involuntaria coexistencia que muestra la irrenunciable participación en esta sociedad de todos sus miembros, sean o no las voluntades tendientes a ello.

Comedores populares, talleres de alfabetización, encuentros educativos, y demás prácticas políticas de base, más o menos espontáneas o institucionalizadas, la coincidencia circunstancial en tiempo y espacio, las búsquedas de contacto con miras a alguna clase de superación de clase, y todas las alternativas de yuxtaposición que se nos ocurran, redundan en esta producción de superficie refractaria.

En su mayoría, estas búsquedas se corresponden con la urgente necesidad de vencer las determinaciones reactivas de una sociedad fragmentada. No se trata simplemente de un cuerpo social contenedor de disensos y otredades. Se trata de una sociedad que hegemoniza destinos y confronta sus partes en un antagonismo anciano cada vez más pronunciado, cada vez más acuciante, cada vez más irreversible. La inducción ideológica del pensamiento único promueve una imagen interna del sometido, del explotado y del excluido que lo lleva a afianzar las categorías diferenciales que lo perjudican, al mismo tiempo que determina una diferenciación del incluido que lo abstrae de toda solidaridad real.

Las estructuras culturales que instituyen los mandatos y establecen y administran las diferentes densidades del *pacto social* están aisladas unas de otras de modo que no haya transferencia posible y se mantengan operativas las confrontaciones y los miedos. Un sector se asume violentamente diferente al otro y se cargan las tintas de lo dado en lo dado, sin antecedentes ni consecuentes, sin contexto y, por lo tanto, sin nada para hacer. Es la eternidad de la miseria, la resignación policiaca, la evasión neoliberal de todas las partes.

reflexión y refracción

Reflexión: según la óptica geométrica un rayo de luz que impacta en un espejo es reflejado con un ángulo resultante igual al ángulo de incidencia (siempre respecto a una *normal*, entendida ésta como una línea perpendicular a la superficie del espejo).

Un espejo reflejará así la mayor parte de la luz recibida, transformándose una mínima porción de la energía lumínica en calor (el espejo se calienta levemente). Luego, una superficie más absorbente, devolverá menos luz, es decir, se calentará más. Una superficie completamente absorbente no devolverá nada de luz. Tal superficie es negra.

Los distintos colores de las cosas que vemos resultan de la reflexión de la luz en superficies de absorción parcial que reflejan ciertos espectros de la luz blanca. Físicamente, esos espectros son los colores.

Refracción: según la óptica geométrica una superficie que divida (o junte) dos medios con distintas densidades y en la que incida un rayo de luz se comportará en parte como una superficie traslúcida (que se deja atravesar por la luz) u opaca (que no se deja atravesar por la luz). De esta forma, una parte del rayo incidente pasará del otro lado con una cierta modificación en su dirección, y otra parte será reflejada.

El ejemplo emblemático y tradicional es el que muestra un lápiz sumergido hasta la mitad en un vaso de agua. En este ejemplo, visto de costado, el lápiz sumergido en el agua se ve “*quebrado*”, es decir que la línea de su longitud está visualmente alterada, partida en dos segmentos con direcciones diferentes divididos por la línea de superficie, aquella que separa (o junta) el agua y el aire, dos medios con distintos *índices de refracción*.

Esto se debe a que la velocidad de la luz es diferente en cada uno de los medios en cuestión. Así, al pasar de un medio al otro, la luz avanza con mayor o menor velocidad, según el caso. El ángulo de incidencia de la luz en relación al cociente de los índices de refracción involucrados determinará un ángulo de refracción.

Si miramos sobre la superficie, seguramente podremos ver la reflexión del lápiz en el agua, con mayor o menor distorsión en función de las condiciones de iluminación y del estado de la superficie. Por eso las aguas calmas son espejos de agua.

las dos imágenes

La refracción produce, entonces, dos imágenes, una a cada lado de la superficie refractaria. Esta superficie se caracteriza por ser el resultado de un contacto entre dos medios tales que uno delimita al otro de forma recíproca. Cualquiera sea el medio en el que se origine el haz de luz como mensaje o como interrogación, éste será alterado indefectiblemente al atravesar tal superficie, provocando una aberración particular cuya dimensión será directamente proporcional a la diferencia que haya entre ambos medios. Cualquier interrogación, cualquier mirada, cualquier mensaje, estará alterado indefectiblemente.

De la misma forma, según el ángulo de incidencia, la proyección de un medio a otro producirá un reflejo también parcial. La superficie también es un espejo y, de algún modo, todo espejo es refractario. Aquello que se da es siempre diferente a aquello que se recibe y, verdad de Perogrullo, lo que se recibe es siempre diferente de lo que se da. De modo que un reflejo es un

discurso del tránsito. Ya no es el haz de luz lo que se observa en el reflejo, sino las particularidades del medio en el que se ha emitido y reflejado, y las condiciones de las superficies que tocó. Así es como se averiguan los planetas y los astros, sus materias y sus constituciones, esos mundos fuera de este mundo, esa otredad del universo.

De modo que estamos siempre inmersos en las condiciones del lenguaje como aberraciones de un mensaje interrogador. Eso es lo que llamamos conocimiento. Darnos a conocer es una aventura y no un turismo. Interactuar es casi una fantasía. De lo que ofrecemos nunca vemos lo que el otro ve. Vernos reflejados en un otro siempre refractario es ver las aberraciones discursivas del sistema.

la incidencia del ángulo

Ante la superficie refractaria que se produce por el contacto entre dos medios sociales tan distintos como, por ejemplo, el dueño de la olla y el dueño del hambre, toda imagen es una aberración en la que los modos de incidencia operan como diferenciadores urgentes. No será la misma opacidad la resultante de un ángulo u otro de incidencia, no serán las mismas transparencias las que ocurran.

Ni siquiera en física la refracción es solamente un asunto óptico. El ángulo de incidencia puede hacer, por ejemplo, que una nave espacial se estrelle contra la atmósfera terrestre como si esta fuera tan sólida como una roca, o que la atravesase sin inconvenientes, de la misma forma en la que el ángulo de incidencia de un rayo luminoso modificará la opacidad relativa de una superficie. El éxito de tal empresa radica, pues, en un planteo de incidencias relativas.

Un emprendimiento como los que mencioné al comienzo se enfrenta a exigencias análogas. Un desajuste en el modo puede producir una incidencia inadecuada y convertir la superficie de contacto en una superficie de choque. Esta clase de confrontación puede terminar con toda la voluntad de encuentro que haya movido a cualquiera de las partes. Aún en los casos de mayor honestidad, aquellos en los que manda una sensibilidad social y un registro vital de una otra existencia, las tensiones activas de la confrontación superficial de ambientes con índices de refracción social tan diferentes promueve más opacidades y aberraciones que claridades luminosas y traslúcidas. Operan en la dinámica de voluntades y añoranzas distorsiones y reflejos alterados que desconciertan al más avisado.

Todo lo que tiene un sujeto, individual o colectivo, entre sus manos, ante esta condición, es la reflexión profunda, es el mirarse rebotado y devuelto a medias para dar cuenta de las condiciones en que está, en las que es, en definitiva, los modos que es ante el otro, tomar un muestreo de consecutivas experiencias que puedan servirle como diagrama genérico, casi como planilla en la que establecer el cálculo de los índices de refracción tomados en base a un vacío que nunca está presente.

¿dónde está el vacío?

El índice de refracción es el cociente de la velocidad de la luz en el vacío sobre la velocidad de la luz en el medio en cuestión. Así se llega a índices como 1,00029 para el aire (en condiciones normales), o 1,333 para el agua a 20 grados centígrados, etc. Estos valores indicarán la magnitud de la distorsión. ¿Dónde está el vacío social que nos sirva de referencia? ¿cuál es el tope de nuestra analogía?

Lo que me interesa de esta linealidad analógica en la que me permito insistir hoy es la composición de una visión formal de un asunto demasiado cargado de principios y doctrinas. Si hay algo que no me interesa es fundar una sociología de la refracción, y esto es claramente un tope para nuestra analogía. Estamos hablando entonces de una metáfora (quién sabe una metonimia) que merece lo que en otro contexto sería tal vez una exageración analógica.

La deconstrucción del discurso naturalizado es el comienzo del vacío. El tremendo desafío para la especulación intelectual es alcanzar un cierto grado de comprensión que más bien se me antoja como una elaboración simbólica consistente, cuya consistencia sea el resultado de una confrontación práctica y activa en el sentido de los supuestos fundacionales de los que parta. Yo, particularmente, intento dar con propuestas activas al problema del bien estar, siendo el estar asunto compartido. Existe pues la urgencia de la que hablaba, la urgencia de revertir la separación, de superar el abismo que me impide afectar lo que me afecta y que me impide modificar las construcciones sociales de las que dependo y participo, y que son por ahora metódicamente enajenadas como todo espacio de producción de sociedad.

¿Dónde está el vacío? Tal vez el vacío no esté. Tal vez la referencia que buscamos para la composición de un índice, de un indicador que refiera la magnitud de la diferencia relativa, sea un sitio inexistente o la inexistencia de ese sitio. Tal vez sólo nos quede el ensayo permanente y la fuerza del desgaste, la brutalidad persistente y la ruina, el entusiasmo y el abandono. Tal vez se funde alguna radicalidad en la fricción que no se pueda ver en refracciones. Tal vez haya un discurso de la materialidad, un discurso del contacto, despojado de toda corrección política que acabe por enseñarnos los ángulos necesarios para la producción del encuentro.

la superficie

Lo que limita con ser es tensión óptica. La maravilla de los bordes y de las fronteras es que no son tan fáciles en la realidad como en los mapas. Hay un salto cualitativo quizás imponderable que lleva de la tierra al agua, del agua al aire, del aire al fuego. La superficie de contacto entre dos medios sociales violentamente reales es una confrontación de lenguajes que operan como límite exterior en cada caso. Allí las palabras que atraviesan no rebotan y las que rebotan no atraviesan. Allí las palabras que atraviesan se tuercen y resuenan siempre en magnitudes ajenas, en los modos de un otro irreducible a la generalidad, nunca representable.

Hablar con otro no es hablar con la otredad. Hablar con otro no es ni siquiera un hablar infinitivo: el otro es siempre conjugado, el otro es conjugación. La ilusión del mirador contemplativo, la ilusión científica del laboratorio social, nos ha mentido con la idea de que el contacto es transparente, cuando lo que deberíamos entender, de alguna manera, es que la relativa, circunstancial y siempre parcial transparencia es resultado del modo. El ángulo incidente, la manera, la forma, la inflexión, el cómo, el cuándo, el para qué: todos los adverbios. No existe transparencia tal que nos admita en otro más allá de lo que aprendamos a hacer con los errores. Es la radicalidad de lo irregular lo que nos muestra que no hay más realidad que una ficción compartida, y esa ficción solamente puede compartirse de dos maneras: con hegemonías totalizantes o con la administración de las aberraciones.

La superficie refractaria ocurre entonces en el puro contacto de dos medios diferentes. Un ejemplo colectivo, sin mayor profundidad, lo hemos visto en los cacerolazos de 2001 y en algunas asambleas posteriores. Una de las cosas que se cantaban era «*piquete y cacerola, la lucha es una sola*». Más allá de que esa frase fue aún más mentirosa que aquel impactante que se vayan todos, lo que se intentaba forzar con la palabra y la canción era una unidad entre distintos sectores sociales que constituyera un sujeto político capaz de accionar *desde la base* hacia algún objetivo común. Cacerolas de aluminio gastadas por el fuego de hornallas que queman mal se juntaban con cacerolas Essen de 200 pesos. En las asambleas, ahorristas estafados estacionaban sus camionetas 4 x 4 cortando la avenida para reunirse con piqueteros de las CCC o del PO, sindicalistas de los ferrocarriles, vecinos de las mil condiciones, concejales, etc. Estoy hablando de lo que vi en la asamblea de mi barrio.

La territorialidad de la convocatoria, sumada a la extensión y transversalidad de la crisis social, estableció una diversidad irreducible a un género o especie, y produjo tantas superficies refractarias y tantas aberraciones como se pueda imaginar. Ese momento emblemático persistió y fue, seguramente, en lo relativo a la acción directa de la población en general, la ruptura más clara que produjo aquel acontecimiento. Ambientes socialmente muy diferentes e históricamente diferenciados, se encimaron unos a otros tomando contacto entre sí, y

ensayando una indiferenciación que duró lo que duró y que ha dejado huella. Durante un rato se aflojaron las tensiones y se miró el rostro del otro buscando legitimaciones de ida y vuelta.

Actualmente, la presencia de cartoneros en las calles de los barrios más acomodados y acomodaticios de Buenos Aires establece una superficie de contacto diferente a la tradicional inclusión del empleado. Ya no se trata de un jardinero, un albañil o un sirviente, contratado de forma puntual, decidida y conciente por un aventajado burgués. Se trata de un caído del mapa que se cruza de forma ocasional, sin premeditación ni alevosía, y generalmente sin registro, con un vecino en la puerta de su casa, la del vecino, en el barrio en el que viven los que todavía están presentes en el mapa. Aquí, el contacto es un contacto casi inevitable, y a veces surgen mutualidades espontáneas capaces de producir algún intento de comunicación y, en los mejores casos, alguna remota voluntad de solidaridad.

el homenaje a los caídos

El proletariado del siglo XIX se ha transformado. De hecho, ni siquiera es lo mismo pensar la estructuración clasista de la sociedad en Latinoamérica que en Europa. Actualmente, la fuerza política más activa en el flanco izquierdo del ring, al menos en Buenos Aires, está compuesta por organizaciones de trabajadores desocupados. No son en sí estructuras puramente sindicales, ni partidarias desde el punto de vista institucional, sino movimientos de estructuración esquiva, siempre conflictiva y dinámica. Más allá de lo que se pueda articular como especulación en torno a estos movimientos, expresan en sí las prácticas políticas surgidas de un segmento de la población que ni siquiera es explotado en términos tradicionales. Despojados del trabajo, despojados del consumo, despojados del abastecimiento, han tenido que forzar una asistencia que pueda ser administrada para poder sobrevivir, y su función dentro del sistema productivo es la regulación de las condiciones del trabajo a través de la presión sobre el empleo.

Este fragmento de sociedad no es nuevo. Su avance sobre el mundo visible, su manifestación, tuvo más de estallido o de rebalse que de construcción, planificación o intencionalidad alguna, y el desmoronamiento de las vallas de contención sociocultural, junto a la caída del fantasma neoliberal que aumentó su volumen terroríficamente, dio lugar a una legitimidad que antes no tenía. Este medio social ya posee una identidad y una tradición cultural, tiene una historia y varias generaciones de pobreza y exclusión. Son. Están. Han logrado formar parte de las tensiones políticas de la política oficial.

En el interior de esa vastedad surgen prácticas políticas y antipolíticas que nunca serán comprendidas desde la tradición política o antipolítica de los abastecidos, porque existe una realidad incomprensible. No hay tal homogeneidad como la que se supone desde el otro lado de la superficie, desde ese lado del mapa que inventa discursos en su nombre como homenaje a los caídos. Porque, en la también diversa realidad de los que están del otro lado existe cada tanto una política de asignación moral, de validación del pobre, de inclusión forzada de una realidad en otra que presume ser capaz de asignarle los sentidos que, según supone, le faltan al excluido. Ese segmento del otro segmento cree poder interpretar las ausencias políticas, cree poder analizar las humanidades marginadas, cree que lo que ve es lo que es y que la operación consiste en educar al pobre.

fricción

La carga simbólica de cada sector respecto del otro es abismal en la medida en que instituye abismos. Como simétrica ignorancia de la asimetría consistente, funda la gran diferencia y la gran similitud. Separa lo que une y une lo que separa. Esa es la tan intratable función de los abismos. No basta con trazar algunos puentes; a quienes intentamos inventar alternativas reales de producción social no puede nunca resultarnos suficiente con eso.

En el sitio donde coman los de abajo de la olla que les llega desde arriba, los de arriba no serán jamás nosotros. Los de abajo serán los otros. No hay manera de quitar esa frontera. Hay

una superficie refractaria inevitable que nos muestra que el sentido de esa acción no puede nunca ser el encuentro. Habrá que dedicar esfuerzo en observar las aberraciones, tratar de construir un mapa de la mirada del otro, pero, fundamentalmente, construir un mapa de la forma en que la forma de mirarnos nos lleve a un sitio o a otro.

Siendo, pues, la producción de la imagen doble una consecuencia de las voluntades relativas de un medio hacia a otro, lo que se puede hacer en primera instancia, creo yo, es comprometer nuestra atención en la otredad a la resignificación de nosotros mismos, abriendo los ojos al reflejo y confrontándolo permanentemente con la voluntad que nos movilizó. No suprimir al otro ubicándolo en la contraparte de lo uno, ni negándolo abstrayéndonos de él, sino reflexionarnos adverbando la subjetividad con la que hacemos y con la que miramos el otro hacer.

Todas las aberraciones del caso describen el sistema en lo que penetra más a fondo en nuestra forma cultural en la medida en que es la huella del cristal con que miramos. La promoción de las tensiones transgresoras en la metabolización del vínculo es ese exceso que al obrar sobre el lenguaje lo fuerce al error deliberado buscando las fisuras que nos muestren los límites internos del sistema cultural del que emergen, como comportamiento instituido, las prácticas políticas vigentes. Por eso la fricción nos dará más utilidad que los intentos quijotescos del encuentro humanizante.

Las proyecciones refractarias de la fricción como chispazo hacen imaginable una cartografía de los vínculos entre sujetos individuales o colectivos. Esa cartografía es la que necesitamos para poder componer una realidad sobre la cual, a instancias del acontecimiento, podamos operar nuevas nuestras voluntades políticas.