



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

**«Pensamiento permitido», formas de conocimiento y jerarquización
del saber: apuntes psicosociales**

Janicce Martínez Richard

Tesis Doctoral dirigida por:

Dra. Margot Pujal i Llombart

Programa de Doctorado en Psicología Social

Departamento de Psicología Social - Universidad Autónoma de Barcelona

2015

Agradecimientos

A

Margot Pujal i Llombart

Por su sensible y acuciosa dedicación a este trabajo; por su capacidad de acompañar y respetar los focos temáticos que lo han animado; por su generosidad intelectual inmensa.

A

Gloria Díez Bernabé, Joel Casas, Pau Casas Díez... sin quienes este trabajo, y muchos más, no habría sido posible; la palabra «gratitud» se desborda y no alcanza a definir lo tanto que les debo.

A

Ana Garay, Tomás Ibáñez, Lupicinio Íñiguez, Francisco Tirado, Juan Muñoz, Félix Vázquez, Miquel Domènech, Agnes Vayreda, Leonor Cantera, Adriana Gil, Josep María Blanch, Luzma Martínez, Joel Feliú, Joan Pujol, Yenny Cubells, Cristina Prats...

A

Paz Vergara, Anouché Fakhr-Soltani, Svenka Arensburg, Ma. José Reyes, Francisco Jeanneret, José Morales, Pedro Escobar, Álvaro Ponce, Eduard Juanola, Noemí Pizarroso, Marisela Montenegro, Martha Lévano, Brígida Maestres, Vanda y Ana María Martignani, Ramón Cases, Ezra Heymann, Yousef y Aída Espidel, Ynés Bolívar, Rosanna Padilla, Rosa Carballo, Peter Molenberg, Oswaldo Gil, Bárbara Riera...

A

Catherine Hernández, María Villanueva, Zahiry Martínez, Carlos Feo, Floralba Hernández... Mireya Lozada, Freddzia Torres, Ma. Auxiliadora Banchs, Andrés Antillano, Carlos Villalba...

A

Nicolina Calvanese, Carlota Pasquali, Marisela Hernández, Alexandra Mulino, Eleonora Cróquer, Roberto Bravo...

A

Mi familia (intentar un predicado no dejará de ser tarea incompleta).

La enumeración valiosa podría seguir, y necesariamente sigue... en cada quien que ha participado de muchos modos y en distintos momentos de este esfuerzo que aglutina profundos intereses e ilimitados afectos.

Índice

I. Introducción (o « <i>para empezar</i> »)	4
II. Preámbulo, justificaciones, pregunta y objetivos de esta investigación	9
III. (Breve) <i>situación</i> epistemológica y teórica (lugares de habla)	13
IV. Vigencia comteana & omisión bergsoniana: una discusión	31
V. Estado-Nación en una región colonizada: lectura psicosocial	75
VI. Retraimiento post-mertoniano	117
<i>Confrontaciones entre “sujeto de conocimiento”, “sujeto investigador/a”, “autor/a” y “escritor/a”</i>	156
VII. Conclusión (o si se prefiere « <i>umbral</i> »)	179
VIII. Referencias	183

I. Introducción (o «*para empezar*»)

El día que decido comenzar a escribir esta introducción, que decido sea así como hablo, es el mismo día que antecede a una nota (que aquí no aparece), la cual -grosso modo- reza: “¡qué maravilla! el «Spleen de París»”. La maravilla del “Spleen” no está en la poesía en prosa, tampoco en el espesor del autor. Está en el misterio que atrapa y a la vez denuncia: lo mínimo. Eso mínimo que logra, por el instante que factura su lectura, la abolición de toda jerarquía. Luego, ese imposible que pone en jaque lo local y lo universal. Ni universal ni local, ambos y ninguno, a eso llamo «mínimo». Esa esquivada posibilidad, fugaz y contingente, que conforme se pretende, declina en su propósito, materia combustible consumida de inmediato por el fuego que la anima.

Escucho decir que las formas en investigación cualitativa “son poéticas” o, asimismo, que “terminan haciendo literatura” o...; paradójicamente escucho también desde el mundo del conocimiento literario adoptar “categorías” de los saberes *psi* para dar cuenta de autores y obras.

La interdisciplinariedad no supone un problema, al contrario, luego el asunto es otra cosa, a saber, ¿desde dónde o cómo operan las jerarquizaciones del conocimiento?

La pretensión sustantiva por el lado cuantitativo apuesta a objetividad y verdad, mientras por el lado cualitativo, las más de las veces, la apuesta se agota en la separación, tanto sea posible o necesario, de la hegemonía cuantitativa. Lo que viene interrogándome hace algún tiempo es precisamente el choque de trenes en esta encrucijada. Conforme pienso en lo que se hace y hacemos desde uno y otro lado, voy

asistiendo a la confiscación de un problema que acaso atraviesa y penetra en ambos mundos: qué es posible conocer (y no es una cuestión retórica, tampoco un atavismo). En la filosofía hallamos primas bases epistemológicas, en la psicología bases (de preferencia) cognitivas, en las neurociencias bases electro-físico-químicas, en la genética otras muchas más, y así.

“Qué es posible conocer”, debe ser leído aquí como: ¿qué está permitido conocer?, con ello asomo desde ya que no se trata de una recurrencia ni variación kantiana, no juega la filosofía más que un lugar que favorece algunas interpelaciones. No se trata de una vuelta a los esencialismos, tampoco una apelación a *los procesos* del conocer. Se cifra en otra parte el interés, la pregunta se coloca en la esfera de las silenciosas injerencias institucionales y normativas en las vidas que se hacen socialmente en múltiples ámbitos.

El punto de vista sobre el que pretendo llamar la atención cruza transversalmente en sus fibras a la psicología social y se acerca a la sociología, a la criminología, a la filosofía. El interés psicosocial amplía sus alientos en temas y autores, si se quiere, diversos (de allí la inclinación sociológica y criminológica, entre otras); el interés filosófico está marcado, sobre todo, por Henri Bergson de quien desgranaré algunos asuntos a propósito de inteligencia y conocimiento.

Psicosocialmente intento hacer una doble lectura, a saber, desde la disciplina psicológica (sus marcos prescriptivos) interrogar el carácter institucional que adquiere el saber especializado y las condiciones de posibilidad de sus agentes para perpetuar o transformar los alcances biopolíticos de la disciplina. Cuando he dicho psicología, no se lo considere un viaje a través de lo que dicen los/las psicólogos/as de su relación

con el saber psicológico, supóngaselo más bien en tanto lo que impide decir/oír aquello proferido en las prácticas académicas de conformidad con las legitimaciones que sufre el conocimiento. Esa doble interferencia, normas al interior de la psicología, normas que abrazan y determinan lo exterior a la disciplina y a quienes la ejercen. Por lo demás, la investigación arriesga -como mencioné- un acercamiento a Henri Bergson, acercamiento que (tras) pasa los modos y vías de la misma investigación que lo presenta, así como las sustentaciones (teóricas, epistemológicas, metodológicas, éticas y políticas) que derivan de aportes, a esta altura, postconstruccionistas.

La agenda, vista así, luce pródiga sin embargo irá constatando el lector, la lectora que los temas prosiguen entre ellos, se adhieren entre sí, se interpelan y me interpelan.

El día a día que acompaña esta escritura, no le está dado sustraerse de sus situadas condiciones de producción: es precisamente este acontecer (y no otro), sus peculiaridades, las que han ido propiciando una distancia crítica con las otras muchas crisis que son hoy, asimismo, el paisaje actual del planeta. Crisis financieras, humanitarias, políticas, en fin, sociales en casi cualquier parte del orbe.

Son estas peculiaridades las que han desvanecido la excesiva ingenuidad con la cual se aceptan, sin admitirlo, los edictos como naturales, mostrando la plasticidad que el poder de los Estados Nacionales pone en juego con arreglo a su mantenimiento.

Las grandes catástrofes universales parecen el producto de un demiurgo descarriado que, abandonando sus diligencias, convierte de pronto el orden en caos. Las exóticas catástrofes locales de los “espacios de colonización”, en cambio, no parecen deberse más que a la ‘inmanente’ pobreza, violencia, corrupción, en fin, males de los que se

desentiende incluso cualquier demiurgo. Propicio, así, revisar el “mito” barbarie-civilización.

Lo que sufrimos, privilegiado aunque elegíaco, arte-facto a la hora de descifrar los guiños que terminan conduciendo a menores y mayores catástrofes, dejando advertir los diversos y metamorfoseados estilos de los «crímenes lógicos» (Camus, 1978), aquí y allá donde aparezcan o hayan aparecido. Distancia crítica que descubre el acortamiento entre lo llamado 1er, 3er mundo, pues discute con un Occidente que se dice uniforme.

En el capítulo I, éste, se pasa rápida revista acerca de lo que concierne a la investigación; en el capítulo II se afinan apenas las vinculaciones que han conducido a la pregunta y los objetivos que este trabajo se propone; el capítulo III versa sobre el piso epistemológico y teórico en el cual se apoyan las argumentaciones y reflexiones que aquí presento; el capítulo IV se ocupa de reflexionar sobre algunas ideas aportadas por Bergson; en el V capítulo planteo la tensión Estado Nacional y lugar colonizado; el capítulo VI aspira pensar una situación postmertoniana; el VII capítulo concentra las nuevas preguntas que abre el cierre de la investigación actual; el capítulo VIII contiene las referencias.

Así, el segundo capítulo emprende el recorrido desde esos “a priori” mínimos que han de fungir (y fungen para esta disertación) como dimensiones de apoyo, puntos de partida y asomo del volumen teórico-epistemológico, aun transdisciplinar. Se bosqueja el sentido del por qué y para qué del presente trabajo, tanto como aquellas ‘salvedades’ a considerar relativas a las concepciones y orientaciones que le ocupan

(o no) al mismo. De este modo, se arriba a la pregunta pivotal y a su constelación de objetivos. El tercer capítulo desarrollará los supuestos (epistemológicos y teóricos) que a esta investigación resultan capitales y, por tanto, la recorren sustancialmente. El foco psicosocial tocado y tomado por el ángulo institucional; el peso y fuerza del delito y del delincuente para postular un ordenamiento basado en la penalidad y, especialmente, su organización y administración por parte del Estado a efectos de una economía política; la “potencia” del “poder”: sus certezas, sus vacilaciones. El cuarto capítulo desliza el interés que despierta Henri Bergson como figura enigmática en tanto, alguna de sus tesis, provoca a lo instituido sin instituirse; pondrá “a examen” a “la inteligencia” y desde ese lugar problemático dilucidará acerca del conocimiento, sus formas, sus (des)conocimientos. El quinto capítulo reabre vinculaciones generales y específicas del Modelo Estado-Nación, y sus efectos en regiones colonizadas, además, cómo éste en éstas ayuda a vislumbrar las fisuras de un paradigma totalizante. El capítulo sexto implica alguna audacia: el “retraído” descrito por Robert K. Merton, y por él considerado como una suerte de quietud sin efectos (al interior de “la estructura social”), habré de reconsiderarle a propósito de sus cualidades silenciosas-silenciadas, esto es, agitar el fondo de aquella reclamada quietud y, menos que dejarla emerger, *sumergirse* en ella.

El conjunto de tareas aquí emprendidas se encuentran atravesadas y pretenden, a su vez, atravesar la misma práctica que las está haciendo posible, a saber, la reflexión intelectual de acento académico, por lo cual ha de tratarse en todo momento de una simple interpelación al oficio de pensar y al «amor por el conocimiento».

II. Preámbulo, justificaciones, pregunta y objetivos de esta investigación

En una comunicación presentada recientemente, me introduzco en la cuestión violencia privada y violencia pública, partía entonces del dilema en que se las coloca; así en la primera se permite (y aconseja) situar los impactos del abuso moral (Hirigoyen, 1999), mientras sobre la segunda, se hace recaer actuaciones políticas excesivas y/o sus consecuencias. Todo ello vertiéndonos en desconexiones *totales*.

Los impactos del abuso moral dejan de ser pertinentes en los ejercicios de fuerza de carácter político, depositados en el domicilio del Derecho; mientras aquellos ejercicios de fuerza inscritos en el entorno íntimo, personal (o no identificado: no categorizado), se encuentran sin capacidad para capturar carácter político. La doble cuestión venía a delatar no sólo el problema de las *definiciones de la violencia*, sino agregar otro: el de los dominios (si se quiere disciplinares) en los cuales debe localizarse cada definición según cada ‘práctica violenta’. Tal efecto de obligar al ‘objeto’ a convertirse en dos veces ‘objeto’ arrastra, asimismo, una doble posibilidad de colonización, hablo de lo que me permito llamar desde ya “pensamiento permitido”.

Es bueno advertir que en esta investigación le tomaré la palabra a Carlos Villalba para referirme a «lo político». De acuerdo a ‘la naturaleza’ pública o privada de las actuaciones sociales, se habla así de ‘político o no’; pero, sugiere el autor, ¿qué o quién, establece tales naturalezas? Éstas cristalizan como si fueran naturalezas a partir

del trato diferencial “en virtud del cual ciertos segmentos controlarían a segmentos opuestos valiéndose para ello de medios socialmente institucionalizados.” (1976, p. 7-8). Esta temprana diferenciación podría ser contemplada desde dos posiciones distintas, de una parte la esfera pública corresponde al Estado mientras que la esfera privada a los ciudadanos individualmente considerados; de la otra parte, lo que la primera distribución oculta es la valencia política que se encuentra contenida en aquellas actuaciones en que al Estado le conviene desaparecer, así como también aquellas otras que cobran carácter político toda vez que consiguen disolver la concepción según la cual por ser individuales, personales, íntimas se las considera casos aislados y de responsabilidad particular.

Al hilo de esta última cota, la dimensión política en investigación y en quienes la ejercen no trata de las tareas que ocupan a la propaganda, sino al ejercicio permanente e irrenunciable de preguntarse el «para qué» (Ibáñez, 2005) de las propias prácticas en la producción y/o aplicación de conocimiento. Y, entendido así, se comprenderá que “ideología”, en tanto idea que domina (Barthes, 1996), no podrá cursar como disolvente inocuo o inocente en las tareas de toda y cualquier investigación (reproduzca o impugne). En definitiva, se trata de advertir las consecuencias de/en dicha tarea.

El estiramiento que supone, por un lado, la reflexión crítica que sugiere diálogo (conforme “hablantes” [Bajtin, 1982]), entre conocimiento-saber y los entramados institucionales que proponen los marcos normativos en los cuales aquéllos se inscriben y también nos contienen, es una de las cuestiones que interroga a esta

investigación. De allí haber presentando desde ya la aclaratoria acerca de la voz «político»: el lugar que cobra en este trabajo.

Luego, ¿puede no tener implicaciones políticas un acto (posición de sujeto) social?, y, a la inversa, ¿puede ser apolítico un acto del Estado-Nación a través de sus Instituciones y marcos normativos?

Por otra parte, he de destacar que el uso que aquí se hallará de los términos ontológico y epistemológico, “ser”, “realidad”, etc., va en sentido suave, es decir, persuadidos del valor relativo que cobran contextual e históricamente y no como dimensiones definitivas ni inalterables. También el empleo de “adentro y afuera”, “interior y exterior”, gozan de igual licencia al facilitar la comprensión de aquello que se expone; así no suscribo planos de realidad dicotómicamente separados. Corre por la misma cuenta una lista que podría seguir con “pensamiento” y extenderse aún... queda abierta la alerta para otras muchas voces cuyo desempeño huye de los esencialismos.

Asimismo, habré de asumir que se ha prescindido deliberadamente en esta investigación de la lectura de «El Bergsonismo» de Gilles Deleuze, a fines de contener la influencia (*normativa*), así sea leve o sobre todo involuntaria, de su interpretación del autor; me hago cargo, de este modo, de las consecuencias que ello podría suponer, riesgo que decidí tomar cuanto que mi prolongado, y a veces titubeante, acercamiento a Bergson viene constituyendo desde hace mucho un fino desafío a la autoridad del conocimiento autorizado.

Pese a que esta investigación discutirá e interpelará desde y con *la dimensión epistemológica*, lo que interesa es el discurso que la misma sostiene, este es, las jerarquizaciones del conocimiento y sus consecuencias, sobre todo, psicosociales.

Objetivo General:

Poner en duda la certeza según la cual la reflexión crítica puede generar un conocimiento desmarcado de los órdenes normativos que les harían posible, así, en lectura psicosocial, hacer notar los efectos de funciones institucionales y marcos prescriptivos productores del «pensamiento permitido».

Objetivos Específicos:

-Plantear la crisis del concepto de inteligencia frente a otras formas de conocimiento, según la lectura de H. Bergson, con el propósito de reinterpretar el fondo normativo de los marcos de intelección socialmente disponibles.

-Postular un retraimiento post-mertoniano según la posición de sujeto posible para interrogar el marco prescriptivo en condiciones de ubicuidad (con especial referencia al contexto académico).

-Proponer una re-significación de ciertas claves ético-políticas del Estado-Nación conforme encabeza y distribuye funciones institucionales y órdenes normativos.

-Desvelar como función primera del Estado Nacional la de regular, que no gobernar.

III. (Breve) *situación* epistemológica y teórica (lugares de habla)

Tomando en cuenta que este espacio del decir resulta, a la vez, espacio múltiple de escucha y por tanto surge de diversas contestaciones, creo perentorio señalar las posibilidades que ciertas perspectivas epistemológicas y teóricas ha permitido conforme transversalmente se cruzan en los debates que pretendo.

De formación socioconstruccionista, en deuda con premisas fundamentales tales como la puesta en cuestión del representacionismo (en tanto paradigma, en tanto ideología), del socavamiento radical de la relación sujeto-objeto, de esencialismos, de cualquier presunto de verdad o del énfasis sobre el valor relativo de la objetividad:

El conocimiento es válido en la medida en que consigue “autonomizarse” de las condiciones sociales de producción de dicho conocimiento, ya que si es dependiente de esas condiciones de producción deja de ser plenamente válido. (Ibáñez, 1996, p. 103)

El problema más desafiante consiste en asignar convenciones que no se reconocen comúnmente como tales (que son «naturales» o que se las da por algo sentido), y que en cierto modo son problemáticas o lesivas para la sociedad. El construccionista concentra su atención en los «modos de decir las cosas» que las personas en general no consiguen reconocer como construcciones y que el investigador quiere desafiar. (Gergen, 1996, p. 121)

No se puede menos que considerar a esta altura que el «enfoque» socioconstruccionista, en lucha perenne por no dejarse confiscar como «teoría», ha favorecido -en efecto- su capacidad performativa (Íñiguez, 2003) y, en tanto que tal, «algo que sirve para pensar», sobre todo, al interior y más allá del propio socioconstruccionismo, lo cual, grosso modo, sugiere *desplazamientos post-construccionistas*. En tal circulación me sitúo. Movimiento con arreglos centrífugos, no por el mero trámite de rechazar «el centro», más bien por la alternativa de interlocución que ofrece el acercamiento a *sus periferias*.

Digo “periferias”, en plural, ya que singularizarle me ha mostrado las implicaciones, poco deseables, de producir una suerte de «fetichismo de lo otro» y con ello una “mala lectura”, una lectura fácil, según la cual se la comienza a considerar *el remedio de los males actuales*.

No son esas contraposiciones, cuya seducción se desvanece sin demora, en las que sugiero interpelar y dejarse interpelar por las periferias. Al contrario, lo supongo un recorrido mucho más complejo que «*dejar decir y oír*», ya que de acuerdo a la tarea que casi toda investigación social supone en el tránsito de *captura del testimonio* y *amplificación de la voces acalladas*, el peligro de convertir a la(s) periferia(s) en «nuevos centros» se encuentra a la orden del día, las más de las veces investida en sinceras y reivindicativas intenciones (o al amparo de buenas conciencias), sin cavilar, a la par, los significados de colonizar lo emergente, ergo, *higienizar* su potencia. Paradoja, si se quiere, que ocupa -en mucho- el trabajo que presento.

Paradoja que se entreabre en la intervención de Wallerstein (1999) acerca de la sociología, en particular, o de las ciencias sociales, en general, entendida como “disciplina en el sentido de que busca disciplinar el intelecto. Una disciplina define no sólo algo sobre lo cual se piensa, y cómo se piensa, sino también aquello que cae fuera de su esfera de alcance.” (p. 11). Luego -como sostiene el autor- al afirmar lo que es, afirma, al mismo tiempo, lo que no es (tal disciplina y los objetos que la interesan), pero por encima de esta advertencia se encuentra la, más o menos, reciente fascinación por “aquello que cae fuera de su esfera de alcance”, en principio, tarea espinosa a cargo del espíritu crítico que supuso, sobre todo a partir de la segunda mitad de la década de los años setenta del S. XX, las crisis de aquellas ciencias que a menos de un siglo de ver *la luz*, desembocan y dispersan sobre el ámbito de la reflexión sobre sí mismas.

Los enfoques ahora emergentes, en buena parte de sus agendas, comprenden que se ha privilegiado temas y objetos de estudio hasta el punto de invisibilizar otros (*todo* “lo otro”, por lo común, fuera de *las luces*), asunto por el cual volver la mirada sobre aquellos espacios, hasta entonces, *sombríos* se fue convirtiendo en un leitmotiv. La aporía con la que se vienen topando (las ciencias sociales) o, más específicamente, con la que me vengo hallando en la psicología y la psicología social (esta última, paradigmática en cuanto concierne a la mencionada crisis) es que con el ánimo de transdisciplinaridad (lo que corrige el “fuera de su esfera de alcance”) y de criticidad (a lo sumergido se lo impulsa a surgir) se traducen, no pocas veces, en el acto de conquistar (colonizar) y depurar (homologar, aunque con matices, *hacia las luces*).

De este modo, se revela no un mero giro retórico sino más bien una silenciosa apetencia, subterránea si se prefiere, a saber, que de lo sombrío deberíamos hacer, quienes practicamos ciencias sociales y humanidades, una circunstancia *provisional* cuya enmienda (corrección), de un u otro modo, conduzca al mundo Ilustrado, Iluminado (“*hacia las luces*”) de la Razón (en el capítulo siguiente expondré que no se trata de un asunto privativo de “La Razón Moderna”, pero sí exacerbado por la racionalidad positiva). Para seguir con Wallerstein: “La institucionalización de una disciplina es una vía de preservar y reproducir prácticas. (...) Las organizaciones de estudiosos buscan disciplinar no el intelecto sino la práctica.” (p. 13).

Entonces, me interesa interrogar una doble paradoja (o una doble dimensión paradójica): una, la relativa a la colonización del objeto excéntrico (menos por una cuestión de alcance interdisciplinar, que por una “no-naturaleza” o “ser dislocado”); dos, que todo intento de hacer crítica sobre la crítica (segundos, terceros grados de criticidad) sólo pueden realizarse “desde *dentro*”, debido a: la episteme, el dispositivo (Foucault, 1985) y el “atrapamiento”, que en el acto de decir, el lenguaje produce las posibilidades de lo decible (Wittgenstein, 1999).

Y me interesa, asimismo, interrogar esas formas que Wallerstein (1999) menciona más arriba como “organizaciones de estudiosos”, inevitablemente extendiéndose hasta “organizaciones” más difusas, comunidades en las cuales funcionan, *confundiéndose* problemáticamente, marcos normativos y marcos relacionales. Asimismo hacer notar una ligera distancia respecto al autor cuando para él “intelecto” no parece entenderse como “práctica”. Para esta investigación determinado conjunto

de prácticas construyen el intelecto tal como lo entendemos conforme acuerdos y convenciones socialmente pactadas, la cosificación del concepto “intelecto” es un producto más de la institucionalización de las ‘disciplinas especializadas’, luego se busca disciplinar, en efecto, las prácticas (entre ellas muy especialmente las relativas a la intelección).

Hoy resulta más sencillo seguir la idea antes referida de “institucionalización” en tanto “vía de preservar y reproducir prácticas”, y resulta así cuanto que conduce a Foucault (2003, 1997, 1996, 1987) y sus planteamientos acerca de sociedades disciplinarias o, más ampliamente, a ciertas formas de organizaciones en la vida social que consuman lo disciplinario en tanto extensión de la idea de penalidad. Sin embargo, hay una figura que solivianta la quietud de los mundos institucionales desde los años 30 del S. XX, hablo de Robert K. Merton que si bien cobra el aspecto de continuador de aquella quietud en fórmulas como “conformismo” (1980) o, bien al fungir como soporte sociológico de la interesada separación entre “preso común y preso político” (Villalba, 1976) en las figuras del “innovador y rebelde” (Merton, 1980) respectivamente, no en balde la “anomia” mertoniana contesta a la tradición durkheimiana entendida esta “como un conocimiento dirigido a la comprensión, contención y canalización de la dinámica disruptiva de la sociedad” (Toscano, 2013, p. 15). Para Merton, sobre todo, las formas institucionales están circulando, precisamente más allá de sus manifestaciones explícitas, así formas acalladas, escurridizas, de “la estructura social” que sugieren la tensión ley-norma, no conceptualmente elaborada sino porque “las dinámicas disruptivas de la sociedad” en

la que el propio autor se encuentra inscrito son ya el producto de regulaciones en doble vía, de ahí que “la anomia” abandona el carácter descriptivo de la vulneración del orden para dar paso a la visibilidad del mundo institucional y la sospecha acerca del papel de éste en la generación de desequilibrios sociales, de acuerdo a “los procesos mediante los cuales las estructuras sociales producen las circunstancias en que la infracción de los códigos sociales constituye una reacción «normal» (es decir, que puede esperarse).” (Merton, 1980, p. 140).

Cuando se da por sentado el declive de la “forma institución”, por repelente a las posibilidades de la utopía, de acuerdo a Jameson (Fortea & Gamarra, s/f), o por desconfianza en la vigencia de la terna: ley-*institución*-norma debido a su adhesión más bien anacrónica, se abre una discusión interesante; en

-la ideología de lo nuevo- su mensaje encubierto es el del historicismo. Lo nuevo se hace cómodo al hacerse familiar puesto que se considera que ha evolucionado gradualmente de las formas del pasado. El historicismo actúa sobre lo nuevo y diferente para disminuir la novedad y mitigar la diferencia. Hace lugar al cambio en nuestra experiencia evocando al modelo de evolución, de modo que el hombre que ahora es pueda ser aceptado como diferente del niño que fue una vez, viéndole simultáneamente -a través de la acción invisible del *telos*- como el mismo. Y nos consuela esta percepción de identidad. Esta estrategia para reducir cualquier cosa extraña tanto en el tiempo como en el espacio, a lo que ya sabemos y somos. (krauss, 1998, p. 60-61)

Interesante, decía, pues precisamente ese “nos consuela” y el acto de reducir lo extraño a lo conocido, revela no sólo “la acción invisible del telos” (en la cual abundaré más adelante), sino la pervivencia del acento sincrónico en una concepción del tiempo que determina una generalizada forma de conocer por analogía, de ello debe deducirse menos un trámite cognitivo (modos de razonamiento) que, lo que ello destapa, a saber, límites intelectivos que son determinados y constituidos en los marcos normativos que atraviesan las convenciones y arreglos de los macro y micro contextos relacionales de la vida en común (de ahí el “nos consuela”, como claro ejemplo).

Tal vez se olvida demasiado pronto que “clausurar” el discurso de “lo institucional”, silencia antes, el signo ululante de la forma Estado-Nación que nos contiene (y contiene las posibilidades para acercarnos al debate que pretendo) y, no en poco, sigue determinándonos. Y, se olvida de igual modo, eso que Benjamin refiere como la secularización de la reliquia:

El souvenir es el complemento de la “vivencia”. En él se cristalizó la creciente alienación del hombre quien *inventariza su pasado como una posesión muerta*. La alegoría se retiró del mundo circundante en el siglo XIX para radicarse en el mundo interior. La reliquia viene del cadáver, el souvenir de la experiencia muerta, que, eufemísticamente, se denomina vivencia. [itálicas propias]

(...)

...lo “nuevo” se convirtió en lo “moderno”. (...) Lo moderno se opone a lo antiguo, lo nuevo, a lo siempre-igual. (Benjamin, s/f)

Luego, la aspiración (por lo común, crítica) de empujar hacia lo nuevo (combatir lo “siempre-igual”), desvela no sólo el deslizamiento del historicismo, “un paso seguido de otro”, sino la permanencia del anhelo moderno y no su superación.

Benjamin viene a problematizar la inmovible condición del pasado entendida como “una posesión muerta” según sólo lo puede elaborar, así igualmente, una “experiencia muerta” (“vivencia”), esto es, dada por ocurrida, luego: fijada.

Cuando precisamente no notamos la ocurrencia, entonces está *ocurriendo* sin ser advertida, así “la acción invisible del telos”, y así también el curso de las líneas prescriptivas que nos determinan calladamente; por eso lo que Foucault llamó “una estrategia de investigación” (Ibáñez, 1996, p. 45), ese algo (objeto: tema, autor/a, tesis) que *nos ocupa*, nunca en el mejor sentido de pre-texto, se va convirtiendo en aquello capaz de hacer mover las referencias (las propias y las del objeto) y de movilizar el pensamiento, generarlo, resignificar, poner en duda sin parar; eso es lo que ocurre con Merton (autor, por cierto, al que Wallerstein [1999], no concede el mismo lugar prominente que a Talcott Parsons), en lo tocante a mundos institucionales tan vertidos en la vida cotidiana y formal, en los asuntos materiales e inmateriales que al modo de una segunda piel, si no primera, se instalan y nos instalan en un universo, a la postre, a la medida de los marcos normativos que sostienen el orden social.

En Merton, la etiqueta “funcionalista” le sirve hasta cierto punto, pero se desadhiere cuando menos se lo espera, tal cual fuera difícil hacérsela pegar bien. Esquivo o incómodo, su trabajo sobre anomia, se convierte en “una estrategia de investigación” que provoca la sacudida de un objeto dormido (u olvidado): hablo de las instituciones y, especialmente, de “lo institucional”.

Sabemos que en “Estructura social y anomia” (1980), Merton reconoce el peso indudable de Durkheim en los presupuestos que irá avanzando, sin embargo lo que se encuentra en ese capítulo es una exposición/explosión acerca de las problemáticas que estaban abiertas (pero quietas) en las coordenadas mainstream de la Sociología (Comte, Durkheim, Marx, Weber), de la Teoría Social y de las, “por venir”, Ciencias Sociales (si admitimos la “taxonomía” como formas en que se conjuntan tendencias e intereses en “áreas del conocimiento”). El autor se va adentrando en las aporías dejadas sueltas en términos de conflictividad social, antagonismos, norma, institucionalidad y autoridad. Así, como valor agregado, llega a poner en cuestión la solvencia del supuesto de equilibrio de las sociedades y, conforme desarrolla las (dis)tensiones de la anomia, presenta un juego menos maniqueo y, por ende, aún más difícil de llevar a cabo en un cartabón homogeneizador y homogeneizante como el que supone el programa de la sociología, el estructural-funcionalismo y el positivismo.

Así, la “institución” y el “marco normativo” que estoy aquí manejando -si se quiere- con fuerte inspiración mertoniana hace referencia, menos vía conceptos o nociones, a una (con)formación práctica, esto es, cómo opera lo institucional donde parece que ha

dejado de funcionar o existir; sea acaso ahí donde cobra su mayor relevancia para esta investigación. Merton ofrece una *impresión puntillista* de la vida social conforme “objetivos culturales” y “medios institucionales” (1980), pero el repaso obligado por los pasajes sobre la teoría de la anomia permite, a día de hoy, encontrarse con un autor y unas tesis que desbordan sus lindes geográficos y cronológicos o, sobre todo, permite abandonar el gesto fácil de dar por cerrada las posibilidades que palpitan al interior de una rígida “estructura social” con arreglo a “metas culturales” y “reglas institucionales”, a secas.

Quizá no correspondió a Merton, sino a Elías Canetti (2010), cuando contesta a Freud, introducir en la discusión el peso del poder en aquello en lo cual consistiera el orden social. La sumaria crítica de Domènech e Íñiguez (2002) acerca de las relaciones de poder en la dilucidación de lo “puramente” (anti)normativo, más que oportuna también lo es crucial a la hora de sumergirnos en el Robert Merton que, acaso sin sospecharlo, viene a revelar “la condición institucional” de la vida moderna atravesando el desarrollo durkheimiano. De esta manera, lo normativo ya desde Merton puede intuirse no como el mero acatamiento de lo instituido (lo prescrito), sino como alternativa de intelección para un ordenamiento social de acuerdo a una estructura que se instituye no tan solícitamente desde la prescripción (pura); así, las posiciones opresiva y represiva debían conducir a análisis ulteriores.

Tal “condición institucional” es la que se revela, precisamente, al margen de las instituciones (aún en diversa conexión con éstas); una lectura reposada de la teoría mertoniana de la anomia exige preguntar sobre la inversión de los supuestos de equilibrio societal, inmanencia del control social e, incluso, diligencias disciplinares

en marcos de institucionalización o, dicho en otras palabras, se abre una nueva frontera de elucidación entre las que sólo debían ser materias del Derecho, luego sin ánimo de injerencia, los asuntos jurídicos son vueltos a pensar lejos de sus dominios, sacando de ello el provecho que Benjamin (1967) expresa así: “El derecho que no es más ejercido y que es sólo estudiado, es la puerta de la justicia” (p. 76).

“Puerta” imposible, quizá (Villalba, 1976), pero la arquitectura de “la institución” post-weberiana, a partir de Merton, desvela el silencioso imperio de la norma en su obligación de reprimir sin el uso de la fuerza, las relaciones culturales (públicas y privadas) son relaciones individuales, grupales e institucionales, destapando así una transversalidad inadvertida que la anomia captura y denuncia con prodigio. El discurso de la desviación se amplifica precisamente allí donde la desviación *no debe producirse*, pero se produce (Merton lo advierte en las prácticas “innovadoras” de sujetos “normales”). Pese a fortalecer *la naturaleza separada*: “sociedad”-“desviados de la sociedad”, no deja de prorrumpir una micro-organicidad sumergida. El poder que implica no se sustrae de las esferas dispersas de lo corriente, al contrario, son dichas esferas de lo corriente las depositarias de un mandato diferenciador el cual será reclamado sin descanso.

Ello recuerda a Barthes (1997), en la ampliación de la sospecha de Jacobson (en Barthes, 1996), ahora apuntando directamente menos hacia la generalidad del lenguaje que a su destino *dóxico* (endoxal): “La Doxa es opresiva, eso ya se sabe. ¿Pero puede ser represiva?” (p. 134):

La Doxa no es triunfalista, se contenta con reinar: difunde (...) es una dominación legal, natural; es un manto general extendido con la bendición del Poder; es un Discurso universal, un modo de jactancia ya emboscado en el mero hecho de «sostener» un discurso (sobre algo) (p. 164)

En la doxa discurre todo el vigor de la norma (“expresa un conocimiento legitimado.” ([Ibáñez, 1996, p. 56]), capaz a la vez de facilitar la propia legitimidad/legitimación de la ley. En otras palabras, las formas en que construimos nuestros mundos (producción humana y social) son moduladas por el funcionamiento normativo que respalda un cierto orden, y al respaldarlo lo afirma: bien mediante su apoyo, bien mediante su impugnación, pero al fin y al cabo, lo afirma (Erikson, 1966), así la norma hereda o arrastra, sin saberlo, el carácter irrenunciable y performativo de la Ley aunque a diferencia de ésta puede *afirmar negando*, de lo cual podríamos colegir que el destino de la ley es la episteme (el discurso de la afirmación, positivo, patriarcal), el de la norma es la doxa (el discurso homogeneizante de lo heterogéneo); las ciencias sociales al participar del debate han dejado penetrar, en algo, uno en el otro, para construir juntos narrativas específicas y generales que se solidarizan para validar el orden social, ergo, legitiman el discurso diferencial prohibición-transgresión. Allí “la puerta de la justicia” (de Benjamin) es antes que un objeto, su función: la ocurrencia de “entornar” (dejar pasar: salir/entrar) o, incluso, apenas entrever; pero así como doxa y episteme reproducen un orden social, pueden incidir sobre su problematización, deslizar dudas acerca de lo que se da por su puesto. Luego, es importante atender el lugar de la producción de conocimiento desde el espacio

complejo de múltiples cruces institucionales y normativos e, importante asimismo, el lugar que ocupa el sentido común en el saber académico.

En relación a Ley y Norma, Villalba (2001) lo plantea en términos de controles o planos de regulación modernos: las leyes y las disciplinas. Para decirlo con sus palabras: la Ley se basa en la regla jurídica: externa, elocuente, intimidatoria: pacto público (igualitario); la Disciplina se basa en la norma: insidiosa, gris, biopolítica: pacto discreto (diferenciador). E Ibáñez (1996) puntualiza en el mismo orden de ideas:

El poder (...) no funciona bajo el modelo de la Ley, funciona bajo la forma de la norma, el poder es normalizador. (...) Por tanto, el funcionamiento de la norma y el proceso de normalización es algo muy distinto al funcionamiento de la ley puesto que esta última necesita siempre un mecanismo sancionador mientras que la primera requiere tan solo un mecanismo incitador de sanción. (p. 56)

El poder, su efecto normalizador, se instaura en la norma y circula por la doxa, levantan narrativas. Cuando decía que *el discurso* normativo pone *en curso* lo homogeneizado de lo heterogéneo, lo hace conforme se mueve en nuestras prácticas (el habla entre otras) de todos los días, de este modo doy con una clave que me urge revisar, a saber, la relación tardo-moderna entre marco normativo e institución. Las sociedades disciplinarias producen no “la normalidad”, sino que subrayan su aprovechamiento en términos de una economía política (Foucault, 1978a; 2009), así

comprendemos la función de “normalizar” sin el recurso de una sanción, es decir, las estrategias que se reparten entre Ley y Norma para presentar u obligar a que *lo otro* sea, deba ser, reducido o reducible a *lo mismo*.

La dificultad que supone lo heterogéneo, atrapado como se lo ve, entre lo prescrito y lo proscrito, en términos de Merton (1980) remite al *Marco Normativo* y a los *Medios Institucionales*, y en relación a estos últimos destaca lo que impiden, no lo que hacen posible; de allí ese pliegue entornado que el autor sugiere en relación a cierta *obviedad* circulante acerca de que los medios y recursos disponibles favorecerían el acatamiento de aquello prescrito, cuando más bien lo que hacen dichos medios y recursos “disponibles” es asomar: ¿disponibles para quién, en qué caso, cómo y hasta dónde? y, al mismo tiempo, deja entrever que los “medios y recursos disponibles” son antes una matriz, un modo coordinado, el revés del dibujo (el calco oculto) de la interdicción.

El asunto que se actualiza en los abordajes emergentes respecto a la dilección por los “objetos excluidos” se consigue con un límite, si se mira bien, inadvertido. Ese límite es concreto hasta cierto punto, porque se ha delegado en él algo del muro (figura del encierro) carcelario. Ese muro que no sé ve, de igual manera *contiene* (como el otro, aunque cada vez luzca más poroso, y cuya función de extrañamiento está clara [Villalba, 1976]). “Contiene”, anfibología que vale considerar: “detiene”, “domina“, “abarca”, “reprime”, “guarda”, “engloba”. En la vida corriente, la vida que se supone no imita “la institución total” (Goffman, 1961), se halla *contenida* en órdenes normativos que se sostienen y, a su vez, sostienen órdenes institucionales.

Hasta aquí nos hemos topado con varios problemas: el de la heterogeneidad, el de las ciencias sociales inmiscuidas en el derecho, la doxa y la episteme y, como fondo, lo institucional. Las marcas de la jerarquía y la propensión al intercambio permanente con el contexto, realiza a su vez enclaves jerárquicos, explícitos e implícitos del marco normativo, relaciones de autoridad, cuyos efectos de control y uniformación se dotan de la capacidad de producir un especial tipo de sujeto, el individuo, que confirma lo que Goffman llamó para contextos de regulación: “una desfiguración personal” (p. 32). Al interior de las instituciones puede parecer más localizado tal efecto puesto que “cuanto más jerarquizada está una organización, más fuerte es la dependencia y más se aumenta el riesgo de acoso moral.” (Hirigoyen, 2000, p. 179). Donde “más jerarquizada” indica “jerarquización visible” u ordenamiento manifiesto. El efecto institucionalizante que producen las formaciones sociales en el individuo puede leerse en clave goffmaniana y aportar elementos críticos a los llamados sistemas abiertos toda vez que las instituciones sociales no son sedes concretas, sino complejos desarrollos de convenciones conjuntamente establecidas (“conjuntamente”, no significa con la activa decisión del total, sino con la anuencia de quienes participan de dichos acuerdos dándolos por naturales y necesarios). Enmascarar las inconsistencias institucionales en el abismo normativo (‘cuando no se cumplen las reglas’) es lo que Merton (1980) denuncia al asomar la instrumentalización de la anomia.

Wallerstein (1999) al sustituir por “cultura” el lugar que vienen cobrando “las disciplinas” (espectro en la producción de conocimiento), hace notar que funcionan

de acuerdo a “premisas subconscientes”, ergo, que no se someten a debate, luego, dadas por sentado; al introducir el término “cultura” lo que pone a circular es precisamente el ánimo de interrogar lo dado hasta entonces por hecho, por ejemplo, este caso: “los economistas convencionales defienden hoy la economía de mercado como un «orden» natural permanente, propio de la sociedad «óptima», y eso es falso. (Sampedro, 1983, p. 123).

Si la episteme es la superficie de la Ley, sobre todo, en el orden del Derecho, valdría preguntarse (con el concurso de las Ciencias Sociales): ¿cuál es la relación entre las formas de racionalidad de la episteme y *el curso* de la ley en el orden social que ésta impone?, y también en *el curso* de la norma ya que siendo ambas garantes del control social, una (la ley) y otra (la norma), las dos portadoras de obligación: aquélla explícitamente, ésta implícitamente.

Las preguntas parecen pertinentes, pero al formularlas de modo preciso solemos obviar, dar por sentado, que las ‘circulaciones’ que pretendo interrogar no flotan por sí solas, al contrario, están respaldadas por un marco ampliamente legitimado y cuyas trazas definitorias pasamos por alto como si poco tuvieran que ver ya en el desarrollo y mantenimiento del orden que nos contiene.

“Nos”, no es una partícula inocente, me remito a Spivak (1999): “Cuando se establece una conexión entre alguna de las integrantes de los colectivos subalternos y las vías que emplea la ciudadanía o las instituciones, la subalterna se halla ya en el largo camino que conduce a la hegemonía. (p. 213), con las consecuencias que ello contrae.

Esto es, no puedo plantear el problema de la influencia institucional y los flujos prescriptivos desentendiéndome del contexto mayor que las dinamiza y les hace cobrar validez, y cuando digo “desentendiéndome” no me refiero sólo a ponerlas en contexto, sino en especial, ponerme en contexto.

Estoy situada en la forma Estado-Nación y estoy situada en áreas relativas a la aplicación y producción de conocimiento. Ya basta con apenas esta intersección para estar describiendo la andadura “del largo camino que conduce a la hegemonía”, además, son las claves hegemónicas del conocimiento formal, sobre todo, las que se cruzan con las preguntas acerca del alcance institucional-normativo que vuelcan sobre ‘el conocimiento formal’ cuotas decisivas, aunque silenciosas, determinantes inevitablemente del cómo enfrentamos su interpelación.

Acaso el destacado fondo “Estado Nacional” puede ser advertido, puedo interrumpir su obviedad, no por otra cuestión que por serlo en “una nación colonizada”, en la cual (como tantas otras) se produjo un borrón ontológico y ‘se comenzó de cero’ (o casi) bajo el mando de los preceptos punitivos de un nuevo mito religioso y dentro de la casa de una nueva lengua. Así, el otro plano que atraviesa esta compleja intersección ha de tratarse del “o casi”.

Y, así también, que interese los periplos de la punición pasando por una fundación compleja, como todas; las capturas que en la prohibición-transgresión construyen marcos preceptivos, con especial referencia a la constitución de los Estados Nacionales y cómo el uso que lleva a cabo de la prisión y del delito revelan un

ordenamiento social que cuanto más nos influye menos lo notamos, dando por secundaria la relación de estos dos con las múltiples y menudas fibras de dicho ordenamiento. Pero... ¿cuál es el otro fondo, el epistemológico, que acompaña las complejas texturas señaladas?

IV. Vigencia comteana & omisión bergsoniana: una discusión

Las claves teleológicas de Comte (1974) sirven a la escena de “la normalización”. «El discurso del espíritu positivo», un texto concebido como el soporte formal de la Sociología como Ciencia y, además, como la Ciencia primera, abre el debate para que “las disciplinas del hombre” cobren un lugar en el mundo del saber. Ese lugar irá favoreciendo el desplazamiento de los asuntos de la moral y de las ciencias empíricas al terreno de las profesiones liberales, antes en germen, más tarde en franca pujanza hasta el establecimiento de un soporte que servirá propiamente como interlocutor entre el mundo del conocimiento y la vida social.

Interlocución fragmentada y problemática que, sin embargo, viene a lucir monolítica gracias a los efectos a más largo plazo del con-texto de Comte que, en compañía de las tesis darwinianas, fungen de pivote, por fuerza, a ‘la cultura del progreso’. En lectura moderna: progreso en tanto avance, en ir siempre a mejor.

‘Avance’ que guarda el secreto exitoso de las tesis comteanas al hacer obligante la llegada, fin último y deseado del estadio positivo, coronación del conocimiento equivalente al alcance de madurez del género humano, signo indicativo y decisivo de civilización. ‘Avance’: no sólo dirección hacia “adelante”, sino sobre todo predeterminación de aquel punto concluyente. Tal secuela comteana, el progreso, si bien contradice su propia sustancia (no detenerse), precisamente ello dibuja el horizonte perfecto para determinar hacia y hasta dónde queda instituido. De ahí que, tratándose a la postre de un criterio, no obstante se lo convierte en destino universal;

recayendo sobre los recorridos de las prácticas humanas el requisito de cumplir este “itinerario civilizatorio”. Lo cual, funge a favor de las funciones del control social, primero ya que se vuelve arma legitimada de asignación a una suerte de escala antropológica según y el estadio donde se halle o que se logre superar; segundo ya que lo anterior habrá de ser usufructuado como medida de normalización y, en consecuencia, lo que se escapa a este recorrido se *desvía*, ‘luego’ ameritará corrección: “Primero la máquina, después la inocencia.” (Villalba, 2011, p. 114).

Este diseño lineal, cuyas interrupciones o incumplimiento delatan atraso o desafío indeseable (al ir contra *los límites del progreso* y donde todo más allá es, a la vez, proscripción) va forjando un modelo que contribuye a consolidar las dicotomías en un pensamiento que viene desde la Grecia Clásica; tales juegos de dicotomías predispone a intelecciones incapaces de ordenamientos distintos a la separación, a la escisión (de ahí que las respuestas o contestaciones se propongan como “cismas”, “reformas” o, mucho después, se planteen como “rupturas”, “desarticulaciones”, “nuevos anudamientos”: todas conjeturas de un mundo entendido como separado, adentro y afuera (premisa representacionista) o, para decirlo con Bergson (1947): “el determinismo de las acciones humanas” reducido “al tiempo-longitud” (p. 179).

Aunque en los debates acerca de la Modernidad la figura de Descartes no falta, Bergson acota que éste sugiere una yuxtaposición entre aquel tiempo-longitud y “una duración en que hay invención, creación, la cual suponía derivada de un Dios que renueva sin cesar el acto creador. Descartes se embarcó en ambas direcciones, decidido a no seguir ninguna hasta el fin.” (p. 179-180). Si bien la nomenclatura “sujeto racional” se encuentra ligada a Descartes, su empresa sirve a los fines

mecanicistas de ‘un carácter universal’, pero el peso del libre albedrío deja abierto un espacio no mecánico.

Que se vaya imponiendo como plataforma la universalidad y mecanización en todas las dimensiones de la vida social (constitución del mundo), acaso sea lo que el término “positivismo” captura y, sobre todo, multiplica, reproduce, ahora desde la nueva ciencia, la Sociología, en las esferas de las situaciones corrientes en donde comienza a influir como saber legitimado. Al cobrar carácter esencial, trascendente y pasar por las cuestiones que señalan a lo humano, al individuo (cuya “ciencia” se encuentra a la orden), los conocimientos *válidos* se alojan no sólo en los laboratorios, en los despachos de las ciencias naturales, sino que tienen también residencia en un nuevo objeto, el cual despliega un amplio campo susceptible de estudio, de pruebas, de experimentación, que se ponen al servicio del control por parte del Estado:

El sistema clásico del ejercicio del poder era confuso, global y discontinuo. Se trataba del poder del soberano sobre grupos integrados por familias, ciudades, parroquias, es decir, por unidades globales, no de un poder que actuaba continuamente sobre el individuo.

(...)

La disciplina es el conjunto de técnicas en virtud de las cuales los sistemas de poder tienen por objetivo y resultado los individuos singularizados. Es el poder de la individualización cuyo instrumento fundamental estriba en el examen. El examen es la vigilancia permanente, clasificadora, que permite distribuir a los individuos, juzgarlos, medirlos, localizarlos y, por lo tanto,

utilizarlos al máximo. A través del examen, la individualidad se convierte en un elemento para el ejercicio del poder. (Foucault, 1978b, p. 67)

La consolidación de la Forma Estado-Nación cuenta con otros saberes, más allá de la Ley, para asignar y distribuir las desviaciones, los excesos, los rozamientos a los límites; los señala como recordatorio de lo que no se debe transgredir. La ley seguirá atendiendo el área del delito, precisa y demarcada, pero más allá de ella se gobernará la vida insulsa, se reglamentará con instrumentos silenciosos y borrosos.

Las ciencias naturales y las invenciones técnicas colocan el centro en las cosas, los fenómenos; mientras la sociología como ciencia, su ordenamiento, despliega sobre ese “objeto nuevo”, el individuo, una atención antes difusa.

En la transición de una edad llamada Medioevo hasta el Renacimiento y de ahí a esa otra llamada Modernidad, la preeminencia que alcanza La Razón, en sustitución de la Fe como aquello último a lo que apelar, juega un papel de importancia en lo relativo a legislar las acciones humanas: de la justicia divina a la terrena; la fuerza de un orden jurídico sustitutivo de un orden divino. Hasta aquí la lectura en clave -si se quiere- comteana, empero intentemos en la siguiente reescritura volver a plantear la trayectoria del derecho público no apegado al programa que pasa por Comte, sin antes problematizarlo:

Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone la divina. La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquella establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquella es tonante,

ésta es fulmínea. (...) Porque la sangre es el símbolo de la vida desnuda. La disolución de la violencia jurídica se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la desnuda vida natural, que confía al viviente, inocente e infeliz al castigo que ‘expía’ su culpa, y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia; la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta.” (Benjamin, 1967, p. 126)

El derecho público tal como lo conocemos hoy o nos parece accesible hoy, recupera un carácter que la legislación divina sustrajo mientras legaba su propia difusión, no siempre en formas religiosas. La Ley vuelve a vivir en el Derecho, en el ordenamiento jurídico, mientras aquellos elementos del orden divino, regados sobre la humanidad, han prendido de modos diversos, ergo, no han desaparecido, han resultado de útil empleo. Interesante que buena parte de esos elementos dispersos se activarán en los espacios de la Norma: la norma es la violencia divina secularizada, repartiéndose con la Ley funciones generales y específicas; luego si es verdad que lo concerniente a la desviación parece predominio absoluto del Derecho, éste opera apenas en casos puntuales, y no podrá dejar de estar amalgamado al orden normativo. El derecho tratará lo específico. La norma regulará al aceitado aparato de la homogeneización. Hacen juntos un trabajo que, por un lado, facilita el acatamiento y, por el otro, lo invisibiliza hasta convertirlo en necesario y natural. Del “régimen” mítico al “régimen” divino: se cambia la violencia por castigo, ergo, se tranza la

aceptación de la culpabilidad, así se “hace obvio” el castigo como no violencia; lo que Miller (1990) ha alertado de aquel rótulo: “por tu propio bien”, dado por hecho en ‘la vida’ carcelaria, pero no menos efectivo en el resto de “la vida”.

En la alianza estratégica entre la ley y la norma, de la administración de justicia y del control social, lo que está en el fondo no es más que una forma de gobernar: el Estado Nacional ejerce poder conforme un ordenamiento según el cual lo anormal y lo desviado están al servicio de la administración de las diferencias y para ello el traslado del “conocimiento positivo” hacia donde toda “positividad” confirme de antemano tal ordenamiento. ¿Cómo se relacionan los campos del saber con el campo de los ejercicios liberales y éstos cómo justifican un determinado orden social?:

Con Lombroso, una teoría del conocimiento criminal, vestida con las ropas flamantes del método científico, viene a sitiarse en un lugar que ya parecía dispuesto para ella: llega a este lugar para servir, y el escenario físico-cultural que requería de esos servicios no es otro que la ciudad de fines del siglo XIX. La sombra de la prisión, y el tipo de conocimiento que ella contribuye a enunciar, la nueva ciencia del crimen y de los criminales, cumple el papel estratégico de reemplazar a los ilegalismos de los flecos, *adelantado por una población sin raíces (...)*; por una delincuencia objetiva, recortada, penetrable, la cual podía ser abordada y controlada mejor. La escuela de Lombroso es la base teórica de la naturalización del crimen. Una epistemología del delito no-político. (Villalba, 2001, p. 113) [itálicas propias]

(...)

El Estado liberal de Occidente está fundado. Tenía una teoría económica y social, tiene ahora una teoría jurídico-punitiva perfectamente integrada. Por un lado, la Escuela Clásica lo ha provisto de un arma jurídica de control, seductora y universal: el Estado de Derecho. Por el otro, la Teoría Positiva, so pretexto de enfrentarse a la primera, ha terminado por ser un complemento, proveyendo a esa armazón jurídico-penal de un delincuente perverso, científicamente obtenido en sus observaciones. En vez de un debate entre escuelas contrarias, se ha tratado de algo menos académico. De dos etapas en el proceso de creación del Estado liberal de Occidente. (p. 114)

‘Población sin raíces’, definida la Nación, implica un elemento que quedaba suelto, ese elemento es absorbido, en definitiva, por la medicalización y por ‘el delincuente objetivo’, “a partir del ‘desbloqueo epistemológico’ de finales del siglo XVIII.” (Foucault, 1978c, p. 27). Ese desbloqueo epistemológico, se cruza con los cambios que a mediados del XIX va a significar aquella especie de credo positivista y que ya para finales de ese mismo siglo es usado por Lombroso como soporte científico para poner a tono dos condiciones paralelas y contributivas: de una parte, la medicalización (normal-anormal); de la otra, derecho positivo (crimen objetivo). No es de extrañar que la sociología, pero especialmente la psicología herede ambos discursos. Como ciencia muy vinculada al saber médico, sus claves no se plantean rebatir la dicotomía normal-anormal, se trata claramente de una nueva ciencia en pos del propósito de normalidad, y por los flujos de la cultura así como por las funciones

perfusivas que cobra la medicina, también le irradiarán los preceptos vigilantes de la desviación. Las que más tarde serán llamadas Ciencias Sociales, entre ellas la Psicología Social, resultan plenamente atraídas por la normalidad y la desviación. A principios del S. XX empeñándose en empírea e investigación experimental, y ya avanzado el siglo en compañía de las otrora “ciencias del hombre”, cobrarán un papel singular en los ordenamientos silenciosos de lo normal/anormal, de lo desviado del ‘orden’.

Con el legado de Comte, se presupone el progreso en tanto límite, así todo aquello que no lo alcance (aún) está por desarrollarse (es incompleto), como todo aquello que lo supere es desafiante: *extralimitación*. Ambos casos están dados a la captura de la anormalidad, la desviación, y allí se agota la lectura, lo que queda es la corrección y/o la sanción, ergo, la adaptación. Lo diferente es sancionado, de suyo, porque no se ajusta al programa positivo (programa de afirmación), no está previsto que aquel “desajuste” ponga en cuestión el estado de cosas, sino que el estado de cosas actúe constantemente sobre los “desajustes”: exigiendo adaptación o reclamando castigo; las dos, en definitiva, maniobras de la punición, las dos: violencia. Merton (1980) empuja el desmembramiento del discurso: “*ya la desviación estaba allí*”.

Cuando nos centramos en las prácticas del quehacer académico y, entre estas, las que tienen que ver con aplicación y producción de conocimiento, la apelación a la Modernidad como punto crucial, como hito, ha permitido abrir antiguos y nuevos debates. Pero acaso llega un momento en el cual apenas repetimos críticas, es decir, se las empieza a dar por sentado y eso contribuye poco a que el debate continúe. Lo

que acabo de expresar no ha sido una premisa, sino una consecuencia de la relectura del capítulo “anomia” bajo la perspectiva de Robert K. Merton. El reencuentro con ese texto en la discusión con grupos de estudiantes permite que repare en el signo transparente de lo institucional, derribando su obviedad, es decir, está de tal modo inscrito en nuestras vidas corrientes o formales, nuestras vidas en general, que no somos capaces de advertir su existencia ni su influencia, nos resultan absolutamente naturales.

De ahí que se fuera convirtiendo en una preocupación tales efectos imperceptibles con tan potente capacidad para regular; se entiende que no intento un desvelamiento sino una confrontación, ponerme frente a aquellas matrices invisibles que actúan por nosotros, que nos obligan a actuar. Y escojo el lugar del ejercicio académico, precisamente, porque es en éste donde se lo ha intentado, por años, impugnar justo con los recursos de impugnación intrincadamente sujetos a la matriz del pensamiento racional. “Pensamiento racional” que no data de “la edad moderna”, sino que le es anterior, a lo sumo podemos indicar su relación con el uso mecánico y mercantil de las nuevas características de la sociedad en proceso.

Siguiendo con la interpretación de un mundo de reglas institucionales, las acotaciones que el autor deja conjeturar según y los grupos humanos no se deben a un equilibrio natural, sino que éste es fabricado por el propio orden normativo a fines de control social, ha terminado interrogándome acerca de cómo hemos incorporado tan estrictamente estos flujos de la razón que aún allí donde parecen subvertidos no dejan de desprender sus ligazones con la misma matriz que busca interpelar.

El ejercicio crítico, por lo común, con pretensión tajante sobre aquello que cuestiona, revela que es distinto el argumento, pero no las claves sustantivas de inteligibilidad. Donde “sustantiva” refiere a una suerte de ‘trans-inteligibilidad’ (inteligibilidad transversal) que pasaría por el lenguaje, por las condiciones (límites y posibilidades) que éste impone y por un orden normativo que establece los lindes de lo permitido, lo autorizado.

Y aquí vuelvo a Bergson o, mejor, lo traigo con el ánimo de conversar al respecto: hay un par de intervenciones tuyas en “La evolución creadora” que me resultan afortunadas: “la materia, considerada como un todo indiviso, debe ser un flujo antes que una cosa” (s/f, p. 599) y “no hay un plan con cuya realización termina el trabajo sino que la vida es una creación sin fin, cuya riqueza y variedad ‘supera a cuanto pudiera imaginar una inteligencia, puesto que ésta no es más que uno de sus aspectos o productos’.” (1947, p. 70).

El primer apunte del autor sirve para dilucidar en nuestros días el carácter problemático de la separación entre ciencias naturales y ciencias sociales, al revelar el umbral en que se confunden sus materias, *situación indivisa* que atañe, de inmediato, al capítulo metodológico en extenso, reducido a pasos y controles con miras a un resultado confiable y, tanto mejor, si comprobable y replicable. El caso de las ciencias sociales es paradigmático porque si bien es cierto que se sigue permanentemente una agenda que tiende a llamar la atención acerca de cómo “el objeto de estudio” coincide “con el sujeto investigador”, así que las emulaciones de los procedimientos de las ciencias naturales se presenta inadecuado, no obstante tal insistencia parece procurar un cierto convencimiento que “la materia”, en general,

responde a la separación disciplinar. El punto de Bergson es precisamente otro: la materia es un *fluir*, ello lo sustenta en algo que lo ha hecho conocido en algunos círculos, la *durée* (la duración). Y es ahí donde veo aparecer el segundo apunte, dejado más arriba: la inteligencia, entiende Bergson, es un producto más de la vida y las condiciones que han permitido que cobre un lugar de primacía crea la certidumbre que todo conocimiento debe pasar por y remitir a ella. No le extraña que la inteligencia no pueda ni se pueda ‘explicar’ aspectos que la rodean y que debe ignorar o tratar como sombras o errores. También desconfía Bergson de un plan determinado, con final conocido y pre-escrito. De acuerdo a ello, el autor presenta una opción reflexiva que demandaría renunciar a muchas lógicas, de asiento racional, para incursionar en otro orden. Empero, Bergson apura: “la evolución no es ni una serie de adaptaciones, como pretende el mecanicismo, ni la realización de un plan de conjunto como quisiera el finalismo.” (p. 69), en efecto, otro orden que no atiende precisamente a aquello que el marco normativo de la época ha puesto en boga como nunca antes: el trabajo de las disciplinas. Inscrito en el fondo indiscutible de la uniformidad, en Bergson salta la sospecha de un mundo postulado, no dado. (Inter)cambiable, en el cual estallan infinitas posibilidades de creación y no sólo reglas que colocarían el espíritu de invención como desafío a lo establecido y, por tanto, exclusivo producto suyo. Bergson, está planteando la aporía de *lo inconcebible*: nos introduce en el fondo epistémico de la formulada *episteme de Foucault* (1985) y del desbordamiento de la *transgresión* (Bataille, 1980); conforme todo límite es, en tanto referencia geométrica, tendencia a lo infinito-infinitesimal.

El papel de la vida (...) es insertar la indeterminación en la materia que sin ella queda sometida totalmente al determinismo de leyes físico-químicas (Bergson, 1947, p. 77)

(...)

las manifestaciones particulares que crea en su movimiento [la vida] (...)

Son relativamente estables e imitan tan bien la inmovilidad que las tratamos como *cosas* más que como *progresos*, olvidando que incluso la permanencia de su forma no es más que el dibujo de un movimiento. (p. 78)

Al querer poner en contrapunto a Comte y Bergson, por el señuelo que ofrece linealidad & continuidad, a ver qué había allí, hallo que la tensión entre el discurso del positivismo (sus efectos) y el virtual silencio que se crea alrededor de las ideas de Bergson (sus efectos), resulta sobre todo, de carácter epistemológico (cómo damos cuenta del mundo).

Mientras la sociología escribe un relato de sociedad a escala macro, Bergson dilucida una dimensión micro, la vida, arranca así la atadura del individuo. La potencia de sus disertaciones se está jugando en varios territorios a la vez, porque se influyen entre sí: denuncia que donde apreciamos cosas lo que hay son progresos, “progreso” aquí se desentiende de las claves modernas y positivas de plan estructurado, al contrario se abre a la indeterminación y es establecido a partir de ésta; “el individuo”, superficie para la predicción (y control), se lo pasa por el tamiz de “la vida”, aquello que lo anima y lo constituye en tanto creación permanente: estado constituyente (de ahí que decline la tentación de leerlo en clave ontológica ‘dura’). Creación no en términos de

una invención despreocupada, sino como fruto del estado de movilidad al que se debe en un continuo ceder.

Conocemos el mundo bajo el supuesto de inmovilidad, ello ha obligado a una postulación de tiempo consecuente con la misma, y llegado a fungir aquélla dependiente de éste. La crítica al tiempo-longitud hace descubrir en Bergson una preocupación semejante a la que efectuaría Wittgenstein (1999) con el lenguaje (si bien en Bergson remite al tiempo). Atendamos a Nuño (1982):

Frente a una concepción ontologizante y estática de la matemática, la de Wittgenstein se presenta como pragmática y constructivista: al hacer frente al ser. (...) [p. 218]

...ni las matemáticas nos hablan acerca de nada (y menos de “objetos”), ni nos informan de nada ni mucho menos han de constituirse un saber sistémico que, por añadidura, busca y necesita “fundamentación”. Son tan sólo una determinada actividad, desarrollada en forma de juego lingüístico, esto es, regida mediante reglas, las cuales crean un área de normatividad similar, a la que puede crear en su ámbito, la gramática o, en el suyo, el código. Pero no más: esto es, la “necesidad” matemática es tan sólo el nombre demasiado grande para designar la “orden” contenida en la regla de acuerdo con la cual se opere. (...) [p. 221]

...lo único que admite Wittgenstein como característica suya: la actividad. La matemática es tan sólo un quehacer y todo su sentido se revela a través del desarrollo de ese quehacer. (...) [p. 222]

Las contradicciones, insiste Wittgenstein (...) son, en el mejor de los casos, cuestión de convención, y en el peor, un equivalente lógico de las tautologías (p. 223)

También es curioso que en Bergson la llamada dimensión geométrica explora relaciones espaciales (v. g. el triángulo) y son estas las que le permiten cuestionar la homogeneización y generalización, posibles tan sólo si se omite la acción real del tiempo; mientras en Wittgenstein encontramos problematizada la esfera lógica y es su posición antilogicista la que le procura crédito a los niveles de convención y efectos normativos inscritos en cualquier área del saber (una práctica, *una actividad*, así se haya vuelto dominante), lo cual supone reglas y, por tanto, límites.

Tiempo y lenguaje constituyen límites que hacen posible el mundo (así, el mundo es autorizado por *algo*): ¿qué contiene a qué: el lenguaje al tiempo o el tiempo al lenguaje? Bergson estaría sugiriendo esta pregunta o, mejor, destapando su cuota imposible. Interesante dar con esto, porque vuelve a remitirnos a la cuestión del peso institucional y marcos normativos que pasan por “arreglos inmemoriales” como el lenguaje, pero también otros, concretos y difusos a la vez, como el Estado Nación, y las disciplinas que lo acompañan, o así el aprovechamiento que hacen de la configuración disponible: un tiempo-longitud, progresivo, y el supuesto de lenguaje como representación de la naturaleza (Rorty, 1979). De las formas predilectas en que toma cuerpo el lenguaje, la lengua, surgen los modos de organizar el tiempo [-longitud] y, autorizado ya, surgen los modos en que éste organiza la lengua, y así.

El tiempo-longitud marca, mecánicamente, el son del trabajo y, por extensión, el de la vida. Ese tiempo, lineal, imperturbable, cronológico, sincrónico, es el tiempo que

explota el positivismo. Así, por un lado la relación doxa-episteme cobra una relevancia desacostumbrada y, por el otro el tiempo adquirirá una connotación propia del máximo aprovechamiento del individuo en un contexto de costos y mercancías. El tiempo de Bergson, entretanto, afronta el dilema de un no tiempo en tanto lo que está fuera de 'ese tiempo positivo': aquello entre las supuestas inmovilidades de la materia que conforma un movimiento ininterrumpido. Aquí es donde la linealidad y teleología positivas no pueden transigir con la durée (la continuidad).

Dice Borges (1974) de H. G. Wells que éste trabaja con "meras posibilidades (...) cuando no en cosas imposibles" (p. 697), idea que trasiego hasta H. Bergson (1947), pues por igual las cuestiones que propone: «vida», «duración», «inteligencia», «materia» son capaces de enfrentar a «la totalidad» y a «la verdad» positivas con arreglo a 'meras posibilidades que parecen cosas imposibles'.

Si se acalla o niega la indeterminación, la materia, el mundo en general, queda a merced de Leyes (del orden de la naturaleza). El individuo se lo despoja de cualquier indicio de indeterminación, luego se lo hace objeto de 'Leyes Naturales'.

No ocurre otra cosa en el sistema triángulo. En cuanto tenga dos lados y ángulo comprendido, ya no puedo escoger el tercer lado. Y siempre que tome los mismos lados y ángulo, el nuevo triángulo será igual al primero, superponible y coincidente. Este es, sin duda, el caso límite en el cual también mi creencia es perfecta, absoluta. Pero en los demás, este caso límite trasparece de modo variable, tiñéndolos más o menos de necesidad geométrica. (Bergson, 1947, p. 126)

(...)

Para que fuera perfecta aquella superposición del sistema de ayer al de hoy sería necesario que éste hubiera esperado a aquél, que todo fuera simultáneo con todo, lo que no ocurre más que en la geometría. La inducción implica en ésta, como en la física, que el tiempo no cuenta. Implica despremiar lo más posible las cualidades y reducir sus diferencias a diferencias de magnitudes. En suma, las inducciones son ciertas a nuestros ojos en la misma medida en que fundimos las diferencias cualitativas en la homogeneidad del espacio que las subtiende, de suerte que la geometría es el límite ideal de nuestras inducciones como de nuestras deducciones. El movimiento a cuyo término está la espacialidad pura decanta en su curso la facultad de inducir y deducir; es decir, toda la intelectualidad. (p. 127)

(...)

Pero el caso es que, para la determinación de las relaciones recíprocas, nuestra ciencia podría haber tomado otras variables; podría haber sido muy diferente y, sin embargo, tener también éxito. Esto ocurre justamente porque en la naturaleza no existe un sistema definido de leyes matemáticas, pero la matemática en general representa el sentido en que la materia ‘cae’ en cuanto se *interrumpe* el acto creador. (p. 128-129)

Así, una acción real del tiempo implicaría que no “falten las vicisitudes comunes y la fatalidad y el azar” (Borges, 1974, p. 262). Recalco a Bergson: “nuestra ciencia podría haber tomado otras variables; podría haber sido muy diferente y, sin embargo, tener también éxito”; el autor da cuenta acerca del carácter arbitrario de todo sistema de conocimiento; internamente coherente, he allí la condición que le presta

‘naturaleza inobjetable’, pero si esa coherencia abandonara sus coordenadas ‘internas’ o éstas fueran puestas en cuestión revelaría una fragilidad antes impensable.

Entonces sobre el “individuo” leyes de una materia inanimada que traducen leyes sobre una superficie de expiación y reglas sobre un campo para el control: de vuelta a Benjamin (1967) en lo tocante a “la desnuda vida natural”, la violencia mítica sustituida por el castigo divino, trae consigo la “disolución de la violencia jurídica (...) que confía al viviente, inocente e infeliz al castigo que ‘expía’ su culpa, y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente.”. Ese ‘individuo’ que perturba Bergson, sujeto a leyes de la naturaleza, *interrumpido*, objeto de “necesidad geométrica” o sujeto a “necesidad geométrica”, vendrá a revelar el resurgimiento de la “nuda vida” de la cual reabrirá la alerta Agamben (1998). Ese temprano individuo de finales del S. XIX y principios del S. XX encarna el regreso del ‘orden divino’ en tiempos de La Razón, por tanto su presencia lleva el sustrato de la omnisciencia (pensemos en el panóptico de Bentham) y las vestimentas del saber científico (“expurga del derecho” los actos de la punición y a la punición la separa de la violencia). Villalba (2001) lo dice: *despolitización*: “epistemología del delito no-político”. Benjamin lo entiende así: “Creación de derecho es creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia. Justicia es el principio de toda finalidad divina”, (1967, p. 124). Luego, la conjugación de dos fuerzas implacables en la claridad de sus propósitos: de una parte, la sustitución de la violencia por el castigo no es, de forma alguna, desaparición de la violencia; de la

otra, el principio de justicia justificará una administración diferencial de las penas en aras de la gestión del orden social que no puede ser interpelado debido a su legado de transcendentalidad.

Administración diferencial que pasa por la forma Estado-Nación y que, a su vez, éste sustenta, siendo que el “desbloqueo epistemológico” al que se ha referido Foucault, permite el establecimiento de la, aparentemente aislada, relación médico-hospital, que antes no existía y surge por razones de control económico (1978c) y fuga de ilicitudes, a partir de entonces se da un cambio en la concepción de lo institucional, el hospital funciona como modelo de institución social (1978a), irradia su saber hacia ‘el exterior’ y, con la misma, ejerce control más allá del enfermo y de la enfermedad (1978b); el efecto del “desbloqueo epistemológico” abraza a la red de “ciencias del hombre” que surgen en el XIX bajo el signo del positivismo, contagio que el Derecho hace valer, ahora en tanto Positivo, así por un lado la “medicalización”, por el otro la dupla “derecho natural”/”derecho positivo”, consolidan un “nuevo piso epistemológico”, cuya superficie dilecta será prestada por el conjunto de las ciencias sociales receptoras del ‘principio’ de normalidad y del ‘flagelo’ de la desviación. La medicalización y el positivismo, al modo de una fuente indiferenciada, surten las bases para que el saber sea traducido en “saber científico” (observación, experimentación, objetividad, veracidad); el Estado Nacional en un momento óptimo atrae a las “Ciencias del Individuo”, también en un óptimo momento. En estas últimas La Norma adquiere residencia y especifica sus propósitos, a saber, la diferencia (lo anormal, lo desviado). Ante cuadros diversos y múltiples se

desarrollarán instrumentos y técnicas ‘capaces’ de reducir toda complejidad a la síntesis: anormalidad/desviación.

Del derecho natural que, conforme leyes de las que no podemos sustraernos bien sean morales o físicas, del derecho positivo que “fija” e “impone”, del concurso de la norma que gobierna en sordina, apreciamos la emergencia de aquella “desnuda vida natural” de Benjamin, y con ésta la ‘suspensión del derecho’ sobre el viviente. Así la introducción y concurso de la sociología e incorporación del “espíritu positivo”, hace que el campo abierto por la medicina se amplíe hasta otras áreas del saber que conocen cada vez mejor al individuo que facturan: las disciplinas especializadas invisten el dominio biopolítico.

¿“La vida desnuda” de Benjamin entra en relación con “la vida” que destaca Bergson? Bergson descose las hiladas finas que confeccionan al “individuo moderno”, lo despoja del aparato de la homogeneización, lo problematiza en un mundo de utilidad y rendimiento, lo desvela indeterminado y complejo. Benjamin, se pregunta por el viviente que hurtado, en principio, del orden jurídico, pierde derecho y gana la voluntad de culpa, empero vuelve a él un orden jurídico que lo encuentra ganado ya a la culpabilidad: se topa así con “el individuo”. Bergson proclama *la vida*, su creación ininterrumpida. Benjamin, proclama *el viviente*, esto es, la vida atávicamente sujeta a la Ley, sus vicisitudes. El viviente es lo que resta de la vida.

Se establece, de este modo, las demarcaciones del derecho objetivo y de otras legislaciones difusas, hibridez de la que la Justicia recuerda su transcendencia divina, mientras que de la omnipresencia conforme se reparte borrosamente, la norma es - sobre todo- efectiva.

“La vida” que propone Bergson es la “desnuda vida natural” sin *la sombra* de la ley, se trata de un *estado otro*, absolutamente exceptuado de marcos normativos, es la posibilidad alojada en la continuidad. “La desnuda vida natural” que propone Benjamin recoge aquella inevitable sombra (la ley) que desvela al viviente. A lo todo indeterminación, creación incesante, se le impone un orden jurídico, un orden divino, un orden normativo: límites que acoten, hasta la *casi* nulidad, toda indeterminación. Órdenes que se nos ofrecen simultáneos y, al mismo tiempo, lucen perfectamente separados o inadvertidos, operación realizada por la inteligencia. Tareas del lenguaje que permiten tal construcción y, en un movimiento inverso, impiden la comprensión de aquello que escapa a su dominio.

Aporía que queda acotada en las siguientes palabras de Bergson (1947): “*Hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que por sí misma jamás encontrará; esas cosas las encontraría el instinto pero éste jamás las buscará.*” (p. 90) [itálicas en el original]. Si bien puede leerse en clave biologicista y reducirse a la dicotomía “instinto” e “inteligencia” (según su propuesta de evolución conforme vías divergentes y no sucesivas), en cambio es otra cosa lo que puede asomar: “«*La inteligencia está caracterizada por una incomprensión natural de la vida.*» Por el contrario, el instinto se ha moldeado en la forma misma de la vida. (...) el instinto no es más que la continuación del trabajo por el cual la vida organiza la materia.” (p. 96-97) [itálicas en el original]; si atravesamos más bien el plano epistemológico que allí se agita emerge el corazón de aquella paradoja, paradoja que define el estado del ejercicio crítico que se lleva a cabo desde la academia y otros espacios de investigación: las preguntas que hace estallar esta confrontación que advierte Bergson

acceden a un orden que desconoce el orden, asoma esa indeterminación de la cual habla y que prefigura un microcosmos (término que prefiere a “sistema”) que mientras incita a descubrirle, las opciones de descubrimiento no están disponibles. No hay manera de presentar lo no razonable y que al mismo tiempo ello no choque con los bloqueos que marcos normativos, incluso, *atávicos* (Benjamin, 1967; Foucault, 1997: “[la ley] ya ha descendido de una vez por todas a la tumba y cada una de sus formas no será más que una metamorfosis de aquella muerte que no llega nunca.”), ya ha sintetizado.

Esto significa no tener un lugar social (cuando tiempo y lenguaje son conmovidos se ha de producir ese desalojo, esa expulsión: lo vemos en la locura, lo vemos más naturalizado en el crimen, lo vemos más inocuo en la literatura, en el arte; la locura crea su propia puesta en discurso, el crimen es “la medida” de diferenciación entre el poder del Estado y el poder de la sociedad: ésta puede ver claramente el delito en “el criminal objetivo”, mientras le es imposible cuestionar el estado de cosas que lo usa a aquél para administrar las ilicitudes y sostener el mismo orden social que los produce a ambos; las letras y las artes, las expresiones dilectas de la narración están confinadas a la puesta en discurso de lo ficcional, de lo irreal, pero más aún: si lo ficcional traspasa la frontera de la realidad queda confiscada su potencia impugnadora, esto es, legitima un lugar social).

La continuidad, raptó fugaz y recíproco descrito contra toda regla lógica (racional): un dar cuenta, en aquella suerte de brevedad palpebral, del permanente movimiento

de la materia, fluir: “la ‘duración’ es la trama misma de la realidad” (p. 153). “Trama”, no sustancia (otro derribo ontológico para la época).

Cuando el autor asegura que lo uno y lo otro (inteligencia e instinto) se complementarían en una suerte de probabilidad temporal de difícil dilucidación, deja no obstante saber que hay contacto entre ambos registros (registros, por cierto, que para él son formas de conocimiento), ese rápido torcimiento sería la intuición, relación ricamente problemática: delata las limitaciones de la inteligencia y sólo a ésta debe el poder denunciarle.

La inteligencia sigue siendo el núcleo luminoso a cuyo alrededor el instinto, aunque se le amplíe y depure en intuición, no forma más que una vaga nebulosidad. Pero al menos la intuición nos obligará a reconocer que ninguna interpretación intelectual de la vida es suficiente y por la comunicación simpática que establezca entre nosotros y los demás seres (...) nos introducirá en la esfera propia de la vida que no es existencia de partes yuxtapuestas ni representaciones mecánicas de causas y efectos, sino compenetración recíproca, creación indefinidamente continuada. Pero en todo caso deberá el impulso a la inteligencia sin la cual habría quedado reducida a instinto...

De aquí se deduce (...) que la teoría del conocimiento no ha de atender sólo a la inteligencia, sino también a la intuición y que muchas de sus dificultades provienen a la vez de no haber tenido en cuenta los dos géneros de

conocimiento para complementarlos y, viceversa, de no haberlos distinguido claramente para asimilar a cada uno su propio objeto: a la intuición, la vida; a la inteligencia, la materia. (Bergson, 1947, p. 103-104)

De la intuición tal como la entiende Bergson apenas se puede hablar ya que desafía al lenguaje, por cuanto desconoce el ‘estado del tiempo’ que le permitiría expresarse; aquél puede hacerla objeto, positivizarla, pero *su sentido* se le escapa, no es comunicable salvo en “otros códigos”, cuando no necesita ser comprendida, sino puesta en acto, se hace acto: adviene. La intuición de Bergson provoca hasta cierto punto, inclusive, al “enunciado” de Bajtin (1982), sustantivo a la hora de poner a raya las restricciones de la lingüística (la supuesta autosuficiencia de “la oración”); lo cual sugiere que “lo no comunicable” ha rebasado, colmado, todo límite de lo permitido: del tiempo y del lenguaje; así, no es un déficit sino un umbral. Dicho umbral, pone a Bergson a discutir sobre una materia que, así como el lenguaje para Wittgenstein (1999), también el tiempo marca una determinante distinción: lenguaje y tiempo-longitud son constituyentes de los marcos normativos que nos abarcan, son productivos y restrictivos. La continuidad de Bergson postula así un tiempo otro, tiempo indiviso, del que la performatividad del lenguaje daría cuenta, no a modo de revista (en ningún caso como “espejo”), sino de atisbo fugazmente comprensible. Acaso como entiende Benjamin: “Una imagen que resplandece súbitamente en el ahora de reconocibilidad. La redención que se produce de esta forma, y sólo de esta forma, puede rescatarse únicamente sobre la percepción de lo que se pierde irremediamente.” (s/f); el autor se refiere al pasado, un pasado que está vivo, que

aún no ha concluido (en Agamben [2007] se lee como que se puede suponer históricamente acaecido, aunque “es algo que todavía no ha dejado de acaecer.” [p. 69] o podría verse en la perspectiva de Bajtin [1982] o Sloterdijk [1999]: en tanto *enunciados* o *misivas* ininterrumpidos entre textos).

‘El durante’ capaz de crear «lo mínimo», sería aquello que la intuición, a lo sumo, rapta y hace susurrar un lenguaje proscrito (inconcebible) desde una situación no euclidiana, que -como conjetura Borges (1974) respecto a Bergson- haría del tiempo algo ajeno a la espacialidad: “esa mala costumbre intelectual que Bergson denunció: concebir el tiempo como una cuarta dimensión del espacio.” (p. 648); sugiere asimismo Borges: si el discurso del tiempo coincide con el tiempo, entonces se habrá dado con su fluencia: advenimiento (Bergson, 1977). Al hilo de Borges (1974), podríamos toparnos con una abolición del representacionismo que deja a la vista las posibles funciones que damos al lenguaje, luego según se lo conciba o use como instrumento nominativo o como relación performativa desvela también el complejo discurso de autoridad ejercido recíprocamente entre tiempo y lenguaje. Lo cual haya permitido a Bergson (1947) deslizar el tiempo indiviso (o un no-tiempo lineal), ergo, el tiempo como una cualidad y no una magnitud:

Nuestra inteligencia se ejerce sobre objetos móviles, pero lo que ante todo nos importa es saber a *dónde* va el móvil y en *dónde* está en cierto instante, nos importan sus posiciones actuales o futuras y no el *progreso* por virtud del cual pasa de una a otra posición y que es el movimiento. La movilidad carece de interés para la inteligencia destinada a la acción a la cual le basta representarse el movimiento yuxtaponiendo las sucesivas posiciones

inmóviles del móvil. El error de los filósofos, que ha producido problemas irresolubles, es transportar esta representación del movimiento, suficiente para las necesidades prácticas, a los dominios de la especulación. *Nuestra inteligencia no se representa claramente más que la inmovilidad.* (Bergson, 1947, p. 91-92) [itálicas en el original]

Así “el transcurrir”, asoma otro aspecto dilemático de nuestros *hábitos inconscientes* (Gadamer, 1977), a saber, “transportar las representaciones” más allá de “las necesidades prácticas” a las cuales sirven; luego establecer una separación en ‘estatus ontológicos’ supone, por fuerza, la escisión quien/que. La psicología social crítica construccionista, ha abundado en el debate sujeto/objeto, y lo ha hecho hasta el punto de revelar que tanto la tradición endogénica como la exogénica, se encuentran atrapadas en sus fundamentos dualistas y, ello les permite apuntalarse en presuntos de neutralidad valorativa, empero por igual se someten o a “la cuidadosa observación del mundo como si fuera la clave para adquirir conocimiento (...) o pone el énfasis principal en los poderes de la razón individual.” (Gergen 2007 p. 214); el escollo vuelve a ser epistemológico: si las formas en que diligenciamos la vida cotidiana y formal obliga a considerar la materia como estática, si la concepción del movimiento se encuentra limitada por los causes de la inteligencia, tampoco sorprende tanto que resulte ‘natural’ un mundo de adentro y un mundo de afuera, esto es, un mundo que prescrito así *deba ser representado* (Ibáñez, 2001). Afuera y adentro complementan las claves ‘válidas’ del conocimiento y sus consecuentes jerarquizaciones.

Leer en Bergson una aspiración ontológica convencional se torna trampa cuando precisamente el autor se encuentra en problemas con aquello que ha formulado el

mundo en términos de un sujeto, el individuo; y una realidad, precisa y determinada que invitan a pensar en la combinación de estos dos en términos de, en el primero: el dominio del lenguaje y, en la segunda: el dominio del tiempo; luego estructuran entre sí un orden que ‘no puede ser alterado’ o, especialmente, un orden donde tiempo y lenguaje aparecen disueltos de sus texturas y densidades problemáticas tanto como recíprocas (por ende, disueltos, asimismo, sujeto de realidad o viceversa).

Las diligencias represivas del lenguaje (Barthes, 1996, 1997) determinan a su vez las del tiempo, creando así para Bergson *algo* que cae fuera del nombre, *innombrable*, que por efectos de la inteligencia se elabora en tanto *inconcebible*, en la misma medida que lenguaje y tiempo -supuesto de inmovilidad- ofuscan cualquier otra posible intelección fuera de la inteligencia; cualquier desafío a aquéllos se entiende en tanto episodios anodinos como los sueños, extraordinarios como la locura, taras como el crimen, bellos como las artes y las letras o ‘indisciplinados’ como ‘el instinto’ que “si supiéramos interrogarle y él pudiera responder, nos entregaría los secretos más íntimos de la vida.”[Bergson, 1947, p. 97]). Pero “innombrable”, precisamente, cuando ‘nombre’ no es sólo función nominativa, sino performatividad (Íñiguez, 2003), esto es, ¿cómo *discurrir* de ello sin que al mismo tiempo sea tremor subversivo del más fino y callado ‘orden social’, ora razonamiento lógico ora sentido común (hacia el cual volveré en breve) ora, en definitiva, trama discursiva indetenible?

La “conciencia” en Bergson da una idea de lo anterior; luce más como un recurso que delata los límites del lenguaje: “instinto e inteligencia se destacan el uno de la otra

sobre un fondo único (...) que podría llamarse, a falta de una palabra mejor, la Conciencia en general” (1948, p. 599), este atajo es antes epistemológico que teórico, y el uso que el autor le da revela una estrategia semejante a la de Gergen (1996) con arreglo al término “experiencia”:

...seguiré hablando de «mi experiencia» en las relaciones cotidianas, no porque este tipo de dar cuenta refleje otro plano de la realidad (un «mundo interior»), sino porque no hacerlo reduciría mi capacidad de participar en las formas de relación que son valoradas. Hablar de la experiencia se cuenta entre uno de los rituales culturales de los más importantes: pautas de revelación, compartir, confirmar y similares. (p. 64)

En Bergson, formas de relación valoradas en el ambiente intelectual y científico de entonces; así no necesariamente estaría planteando “otro plano de realidad”, pero sí en cambio hace incidir dudas sobre el “plano de realidad” que se da por hecho, aceptado sin sospechas, y traduce el peso que en ‘el pensamiento’, en la reflexión, el positivismo deja resbalar conforme la realidad *es una*, exterior e incontestable.

El ‘sentido común’, en principio ajeno a la producción de conocimiento válido (estrictamente racional), vale la pena interrogarle un poco más allá de esa aceptada concepción. Es verdad que desalojado de los saberes especializados de carácter científico y, por lo corriente, puesto en oposición a éste, a veces surtidor de opciones ‘débilmente lógicas’ e, incluso portador de ‘un pensamiento mágico’, me gustaría no obstante dirigir la atención sobre esa especie de “mito” según el cual el sentido común se encontraría, de acuerdo a semejante tradición, fuera del rigor de la

inteligencia, es decir, exterior a una tradición mucho más vasta que pasa como he apuntado por tiempo-longitud y lenguaje; el sentido común, las discursividades corrientes, se tornan fuente de versiones alternativas al entendimiento de la realidad (poniendo, en ocasiones, en aprietos a ‘tiempo y lenguaje’), sin embargo no deja de estar sometida al régimen de contestación que le impone la matriz epistemológica del modelo causa-consecuencia, esto es, en el fondo el sentido común termina dando cuenta de “explicaciones” (pauta racional) acerca del mundo; Merton (1980), al dilucidar sobre las interpretaciones que conducen a achacar a la buena o mala fortuna las que son “disfunciones” institucionales, da una idea acerca del hábito imperioso de justificar, tanto como sea posible, la solidez del universo relacional compartido, prefiriendo echar a la esfera privada, los ‘desajustes’ que delatarían las fisuras de la esfera pública. En otras palabras, el sentido común anula (o anulamos) su exuberante riqueza cada vez que lo “despolitizamos” (Villalba, 1976, 2001) al considerarle rico, precisamente, por exótico.

Solemos criticar la razón y sus efectos como época, lo que no tomamos en consideración es que al hacer estas críticas nos sentimos incapaces, sin crédito o desarmados para ir a la razón misma (o a su centro, la inteligencia), luego las críticas que vamos desgranando de la Edad Moderna pasan por sus instituciones y disciplinas como quien va de visita, echa un vistazo y hace un “diagnóstico de la situación”, en definitiva, como si nos es exterior o no participáramos de ellas; escindimos La Razón en abstracto de la razón en concreto que nos permite dilucidarla, y con la misma inadvertencia custodiamos para que no se filtre algo ajeno a ésta o, de permitirlo, de inmediato lo justificamos.

La intuición se torna problemática porque entorpece el tono racional, minimizada aquella a lo extraño, incluso, profano habría así algo “sagrado” en el conocimiento que la intuición “corrompería”. Bergson viene a decir que conocimiento no es nada más producto de la inteligencia, sino que la inteligencia es un producto que se hace ver como el único capaz de conocimiento. A Aristóteles, Galileo, Newton (Bergson, 1947) se debe tal tradición, la cual aún perdura.

La disputa entre Einstein y Bergson en relación a la relatividad del tiempo, ofrece un valioso informe: Bergson no lograba ver lo que Einstein proponía en variaciones de «la paradoja de los gemelos» (*Cultural*, 2010); la «durée» no es materializable en las coordenadas de la inteligencia, porque precisamente es aquello que la excede, posibilidad aunque esquiva; cuando Bergson no logra atinar con la enigmática situación hipotética de Einstein, ocurre que responde desde las claves que permite la razón, cede a sus influjos, pero sobre todo a la exigencia institucional que supone el escenario de confrontación académica que los reunía. Lo que, en su momento, se dio por un acto de insuficiencia (posteriormente admitiría su error lógico) o terquedad, acaso lo fuera, no obstante ello lejos de fragilizar los presupuesto de Bergson venía a ponerlo (a él mismo: *a la intuición, la vida; a la inteligencia, la materia*) enfrente de la rasgadura que ‘mecánicamente’ omitimos (defender la dimensión metafísica frente a la dimensión física del conocimiento, no es una tarea distinta sino una prolongación del orden racional apostado en la inteligencia). La aporía se juega allí: tensión de la que no podemos “soltarnos”, porque quedaríamos en el aire, abandonados de los soportes normativos e institucionales que nos sostienen y que sostenemos conforme

vidas en relación plagadas de convenciones mínimas de acuerdos. En el mismo movimiento que reconoce un “error lógico” (esfera de la inteligencia), repone:

que no cambiaba en nada el mensaje esencial de su intervención en el debate: que los relojes servían para llegar a citas importantes, poniendo en juego cosas muy humanas y mundanas; que era necesario ver qué parte de lo que decía Einstein nos afectaba de manera real e inmediata y qué parte no nos incumbía en lo más mínimo. (p. 19)

Esto puede ser clave para comprender aún más su tratamiento sobre la inteligencia o, mejor aún, los nudos invisibles que nos atan a ella y que con ella atamos. Cuando el autor expone que la inteligencia piensa la movilidad desde la inmovilidad acusa sus límites, mientras una muy fuerte tradición (que le abarca y nos abarca) ha aceptado pensar exclusivamente conforme esos límites y pactar no rebasarlos (pues, sería ilógico; *peligroso*: “¿cuál es este concepto de peligro? (...) El delincuente no se libra de la patología.” (Foucault, 1978c, p. 29), o viceversa: lo patógeno no se libra del delito, esto es, peligroso porque inestabiliza ‘el orden social’).

El *contacto* con la intuición se produce en *una lógica otra*: advenimiento (Bergson, 1977), *deriva* de la lógica racional, fuga que apenas puede recogerse o comunicarse. Lo cual resulta crucial, pues deja al desnudo la inconsistencia representacionista, desvelado el manto del nombre queda expuesta la *superficie* de su performatividad, esto es, menos lo que se dice o apenas se dice, que aquello producido por lo dicho o apenas dicho; anula el estado del *antes* y lo arrastra hasta el *durante*. Interrumpe el tiempo-longitud (que pasa por la lengua y que ésta produce) y accede a un constante

transcurrir: ‘lo que fue-lo que es-lo que será’ influyéndose entre sí permanentemente (Bergson, 1947).

El trabajo intelectual y los oficios académicos no pueden hacer crítica sin respaldarse, en última instancia, en el mismo orden normativo que se tendría que vulnerar para torcer el movimiento del orden racional y eso se debe a que la tarea crítica tampoco asimila ni logra modularse al ritmo del advenimiento, es decir, ‘pensar’ *a la deriva*. El advenimiento pone en tela de juicio ‘la experiencia’ de un tiempo lineal y la discontinuidad de la materia. ‘Su conocimiento’ no se escribe en la gramática en la cual hemos “progresado” hasta hoy.

La impronta de la sociología comteana sigue determinando los debates en ciencias sociales, en la teoría social y en la vida cotidiana, toda vez que circula aún más silenciosamente en la idea aceptada (naturalizada) de estadios, de ahí que la noción de instante o acontecimiento se vuelve inconsistente, ambigua, paradójica.

El ejercicio de crítica advertido en Bergson, se trata de un gesto limítrofe o, mejor, liminal, tienta a partir de la razón aquello que la razón desconoce. Él no está hablando fuera de los gabinetes de la ciencia, se encuentra en un minuto de disertación atrapado en los convencimientos reacios del representacionismo, pero es esa localización precisa la que se vuelve interrogación para quien lo lee, pues ante el mundo tal como le estaba dado consigue penetrar en los recursos retóricos, argumentativos, autorizados que impiden que emerja otro marco de intelección; usa el lenguaje para interrogar al tiempo que ese mismo lenguaje ha producido e impone. El problema al que nos acerca el autor no es en nada sencillo, por un lado se da cuenta que la hegemonía de la inteligencia ha privado de legitimidad cualquier otro orden de

intelección y, por ende, el conocimiento se lo vuelve su producto exclusivo; por el otro, inscrito en el mandato de un tiempo sincrónico revela cómo cuesta intentar otras fórmulas sin que en ello vaya comprometida la comprensión lógica de “la realidad” (límite de una convención fundamental).

Es el siglo de la afirmación del modelo Estado-Nación, del triunfo de *la disciplina* y de las disciplinas, sobre todo las de corte “humano”, ciencias del hombre, como se les ha llamado, las segundas de decisiva importancia para la perfusión y cumplimiento de la primera; es el entre-siglo de Baudelaire, de los Impresionistas. *Época* en la cual la pintura o la poesía no adornan el paisaje burgués sino que lo interrogan, como hace Gabriel Tarde frente a las inculcaciones uniformantes y criminalizadoras de la Escuela Italiana.

Se encontraba servido un mundo al que, cada vez con mayor insistencia, se pondrán en contraposición los saberes provenientes de las ciencias y el abandono o merma de “la cuota” humana del “individuo”; las propuestas de Bergson vienen a decir en y para ese mismo entre-siglo que menos “la pérdida de humanidad” (distanciamiento fenomenológico del autor) que la reducción del ser humano a pura inteligencia. En Bergson la denuncia de “la vida” es la posibilidad de desnudar el “viviente”. Puestos a ver, es tan radical el planteamiento del autor que se comprende que así como entusiasmó a muchos, sobre todo más próximos al arte o las letras, no pudiera ser digerido sin cautela por el mundo intelectual, de entonces o de ahora, a no ser como planteamientos cargados de curiosidad pero problemáticos o inviables en el orbe del conocimiento racional.

La inviabilidad de la oferta reflexiva de Bergson es arrollada por los cambios epocales. Las lecturas que se generalizan a partir de Husserl van a contribuir a que aquellos planteamientos se reduzcan a coordenadas fenomenológicas: el pensamiento de Bergson es absorbido, sin matices, entre biologicismo, fenomenología, psicología, algo así como la combinación perfecta para tranquilizar “las buenas conciencias” de las jóvenes “ciencias del hombre” mientras no se toca el estatuto científico de estos saberes, a la vez que se recupera el alma allanada del ser humano echado al abandono a expensas de la velocidad, la técnica y la guerra (alerta generada por ‘la barbarie’ de ‘la civilización’). Se lo califica también de representante del idealismo (a lo cual contesta en “La evolución creadora”, apartado: “La idea de desorden”, 1947, p. 129), asimismo se engloba su postura como “metafísica” o se le critica porque no llega a tal. Todas las categorías que, de preferencia, se le hacen recorrer, conducen a un interesante callejón sin salida: ¿de qué estaba hablando Bergson?

Lo que su figura cobra de singular, y ojalá el intento de exponerlo no esté produciendo más positivizaciones, es que pone el foco en la pregunta, llevada a una *situación* imposible de tolerar por el pensamiento racional, del lugar de la inteligencia y su repercusión en lo concerniente a la producción (y estatus) del conocimiento.

Woolgar (1991), Ibáñez (2003), Enaudeau (1999), y otros nos certifican que ni las bases de la razón se alojan en la Modernidad ni los referentes representacionistas le son exclusivos, Bergson (1947) había pasado por ahí y, aún más, ponía el debate en un limbo epistemológico insalvable, sin mucha advertencia por parte de quienes sumidos en el espíritu positivo creen (o creemos), incluso, estar contestando a este último en cada intento “razonable” de ponerlo en cuestión. El lugar hegemónico de la

inteligencia vino a jugar en el conjunto de las instituciones del Estado-Nación un papel decisivo en las jerarquizaciones (invisibilizadas) del conocimiento y sus efectos de poder, sus facultades de control, aún las más suaves o, sobre todo, las más suaves. La atrevida propuesta de la *durée* da una idea acerca de la importancia que el autor concedía a esa incapacidad de concebir un mundo fuera de lo que ese mundo autoriza. El mismo entre-siglo que vengo mencionando, el momento estrella del Estado Nacional, el brillo imperceptible de la norma regulando calladamente, resulta un momento sensible para advertir hasta qué punto los marcos normativos, auxiliados de saberes difusos cuyo centro es el individuo, dejan asomar una tenue rasgadura en la impecable y lineal empresa de civilización. Lo que por ésta se filtra es la pregunta que capta Bergson: ¿es posible pensar fuera de la razón? o, mejor, ¿pensamos como lo hacemos porque apelamos sólo y apenas a la razón? El trabajo de reducción a que somete la inteligencia toda práctica humana, va mucho más allá de tareas intelectuales o de ‘la sapiencia ilustrada’; se desenreda de la lógica del dualismo cuando rehúsa tratarse de “lo otro” de *algo* (régimen de “lo mismo”, empresa de la homogeneización): de la inteligencia no el cretinismo o la tosquedad de espíritu o su escaso cultivo, sino lo que pueda estar “fuera” de la inteligencia, murmulla Bergson; he ahí su inconstable verdad. Al hacer estallar la lógica dualista radicaliza la paradoja “adentro-afuera”, bandera de la tradición occidental y su pensamiento más destacado. Produce un tremor inefable.

Detengámonos un momento en “la cuestión metafísica” en Bergson. El autor habla de un “orden de lo vital” y un “orden geométrico” (este último: “inerte y automático”, p. 131), habla asimismo que “la teoría del conocimiento está indisolublemente ligada a

la metafísica” (p. 104), al exponer dos géneros del saber: instinto e inteligencia (los cuales quedan inscritos, respectivamente, en los órdenes referidos), dicho así no se aprecia más que juegos dicotómicos a los que estamos acostumbrados, sin embargo el cierto ‘paréntesis’ epistemológico, suerte de ‘suspensión epistemológica’, que Bergson arrastra con “intuición” y “microcosmos” vale la pena atenderles por cuanto suponen llevar hasta sus ‘últimas’ consecuencias la propia definición que hace de ‘orden’: “El orden es el espíritu que se encuentra a sí mismo en las cosas” (p. 131), luego se reabre la pregunta hacia: ¿hay dos órdenes (opuestos) en la naturaleza?, ¿dos, y opuestos? Si podemos responder positivamente a la cuestión es porque la misma se formula y se contesta en el orden de la física o de la metafísica (su ‘otro’), hasta cierto punto el autor cedió a este requisito (normativo). Bergson, como ocurrió en su disputa con Einstein, intenta dar señales de un argumento que escapa a la posibilidad de ser señalado, pues no se asimila a la “evidencia”; le huye. Bergson lo sabe, pero defiende un territorio de interlocución. Y no puede sino hacerlo porque un argumento se torna tal en el debate, en la conversación reflexiva (Billig, 1987), no antes, de lo contrario sería pura autoridad tautológica. Ahora bien, el “microcosmos” (bergsoniano) dice algo que Barthes (1997) ha entendido para la etnografía (trabajada por la literatura) y es que entraña: “las grandes cosmogonías novelescas (...) tan cercanas a las pequeñas sociedades. (...) esta enciclopedia no adultera al Otro reduciéndolo al Mismo, la apropiación disminuye, la certeza del Yo se aligera.” (p. 95). “Un yo que no cambia, no dura” (Bergson, 1947, p. 27); el sujeto social que Bergson advierte *puebla* microcosmos que construye simbólicamente (“el hombre es un ser social y es difícil imaginar una sociedad cuyos miembros no se comunican por

algún género de signos.” (p. 93); la “intuición”, completa la clave que falta y que el propio autor nos la ofrece en una correspondencia de 1909, a propósito de la orientación filosófica que, en su opinión, correspondía a la de Gabriel Tarde:

Están los otros que van, sin método aparente, adonde los conduce su fantasía pero cuyo espíritu está de acuerdo en que todas las ideas se armonizan naturalmente entre sí. Su reflexión, partiendo de no importa dónde y adentrándose por no importa qué sendero, logra llevarlos siempre al mismo punto. *Sus intuiciones que nada tienen de sistemáticas, se organizan a sí mismas en sistemas.* Son filósofos sin haber intentado serlo, sin haber pensado siquiera en ello. (Bergson, 2002, p. 123) (itálicas propias)

La intuición organiza microcosmos, y aún con lo que tiene de recurso retórico, sin embargo alberga una dimensión múltiple y no par (en cuanto se la inferiría puente entre instinto e inteligencia), en su afán de advertir a la inteligencia sobre el instinto, delata antes que éste resulta totalmente mudo a aquélla, así se revela menos un recurso lingüístico que narrativo, la cosmogonía que relata se abre como intersticio a las micro-comunidades que se enredan conforme tensan vida e institución.

La intensa medida de un alegato que según se afinca en su fuerza patriarcal hace más difícil responderle desde otro lugar que no hable en el mismo tenor, esto es, que destile *la misma calidad* de presuntos de autoridad, de *verdad*, dilematiza el hacer ciencia, puesto que desde su interior surgen los reclamos concernientes a la imprescindible evidencia (racional) para responder a cualquier género de crítica que se apoye, precisamente, en la no neutralidad de los métodos.

En efecto, el realista habla de leyes objetivas que imponen el orden a un posible desorden y el idealista habla de la influencia organizadora de la inteligencia que coordena una diversidad sensible. Entonces se les plantea forzosamente el problema esencial de la teoría del conocimiento que consiste en saber cómo la realidad se somete a un orden, cómo la materia se somete a una forma, sea una ley objetiva de la naturaleza, sea una categoría del pensamiento. (Bergson, 1947, p. 129)

La lógica del realista recuerda al Derecho Natural (de suyo, incontestable), mientras el Derecho Positivo, se auxilia tanto de aquélla como de la idealista (asimismo incontestable, pero por procedimientos distintos); ya lo ha hecho notar Villalba (2001): no son más que contribuciones a un mismo proceso. Y Gergen (2007), en cuanto reproducen el mismo régimen de dicotomías.

Ahora bien, Bergson toma la vía de dos órdenes (dos géneros de conocimiento: inteligencia e intuición) para responder a aquello de: “si la idea de desorden no representa nada, entonces el difícil problema se desvanece” (1947, p. 129-130). El planteamiento tiene una potencia decisiva al hacer notar que el problema crucial de la teoría del conocimiento se lo ha simplificado conforme da por supuesto que “el desorden” no cobra relevancia alguna, le es ajeno y exterior. Bajo el a priori de ‘un orden’ dado por natural, ergo, ha de satisfacerse en todo y cualquier caso, opera igualmente la postulación de ‘dos órdenes’. Lo que introduce la rasgadura no es un ‘segundo orden’, sino la sospecha de: hay *otros* órdenes, luego queda negada la universalidad de alguno o, mejor, revelada la relación de carácter jerárquico que

mantiene con “los otros”; y algo más que sugiere el propio Bergson cuando refiere a que “nada” es un “algo” que actualmente ha dejado de ser: confirma así la arbitrariedad de los criterios jerárquicos que “la intuición” está privada de denunciar ya que circula por entre la inteligencia y, por ende, termina sucumbiendo a su atracción. En definitiva, lo no permitido que Bergson (1947) roza constantemente y que Merton (1980), de forma más o menos oblicua, deja servida al revelar la índole interesada de la anomia (del desorden) como un producto privilegiado de las instituciones sociales, y que Foucault (1978a) dilucidará en su aprovechamiento biopolítico, y que Agamben reinterpreta, en línea benjaminiana, como el resurgimiento del sujeto desnudo de derechos (1998), en Estado de Derecho, bajo la matriz oculta del estado de excepción (2004).

Los marcos interpretativos disponibles que dominan aún en nuestros días las esferas del pensar y la producción de conocimiento atañen, en general, a nuestras vidas corrientes en estrecha ligazón con los saberes legitimados por las prácticas de las disciplinas científicas. En particular, la práctica de la investigación académica, está doblemente revestida por este andamio normativo, el cual accede a la ilusión de estar en condiciones de doblegar el “orden positivista” (en especial, la hegemonía teleológica), cuando antes bien las imposiciones de la inteligencia siguen inadvertidamente su curso. Las dificultades o restricciones (prohibiciones) con las cuales se topa “el pensamiento” al interpelar presupuestos legitimados sin conseguir desembarazarse del apriorismo que se le impone en y pese a aquellos esfuerzos por interpelarlo, es prueba de ello.

Foucault (1978c) pasa revista a este escollo al presentar el bucle o recurrencia perentoria, consecuencia de la autoreferencialidad de un saber, a propósito de la histeria y la neurosis que Freud trató de retirar de los psiquiatras:

...ahora se opone al psicoanálisis una antipsiquiatría o un antipsicoanálisis, se trata todavía de una actividad y un discurso de tipo médico más o menos elaborado con una perspectiva médica o a base de un saber médico. No se logra salir de la medicalización, y todos los esfuerzos en este sentido se remiten a un saber médico. (p. 28-29)

Resulta común a toda forma de conocimiento que se asiente en la inteligencia, esto es, que desprenda efectos racionales (dado el supuesto de coherencia). El planteamiento que sugeriría Bergson le es así transversal puesto que pasa por las condiciones del pensar, en tanto diligencia reflexiva y argumentativa, las cuales no se pueden sustraer de los anticipos epistemológicos que han hecho, incluso, posible dicho cuestionamiento. En el caso traído por Foucault vemos claramente las limitaciones de toda resistencia, inscrita en las coordenadas del poder que las genera o propicia (1997; 1996); en el caso del pensamiento racional de acuerdo a la lectura de Bergson, podemos atajar los efectos de poder del propio pensamiento racional, pero más aún eso que Foucault desarrollará más tarde respecto al uso del delito con fines de una economía política del crimen según las redes invisibles y multiplicadas de la norma sobre la ley, que escogen un objeto dilecto y apartan otro convenientemente y cuyo telón de fondo implica a la doxa según atrapa aquello que la episteme decreta y le hace circular. Autorreferencialidad institucional. Y también a Foucault refiere cuando bajo la rúbrica de “episteme” (1985) y “dispositivo”

(Deleuze, 1990; Agamben, 2011), dilucida la imposición de matrices de pensamiento que *históricamente* se validan como auténtico imprimátur de “la verdad”. “Históricamente”, esto es, se trata de certezas provisionales aunque funcionen como concluyentes para una época.

La psicología, incluso, la social no logra apartarse de la medicalización, no consigue des-establecer lo normal/anormal como clave de comprensión e intervención del mundo que hace objeto. Y no consigue, como el resto de las disciplinas (naturales, sociales, humanas) esgrimir la crítica sin deberse a un orden normativo que la organiza, ‘orden’ que pasa cotidiana y formalmente en situación de ser sujetos relacionales inscritos en una tradición (Gadamer, 1977), en nuestro caso la occidental (nunca tan ‘pura’, pero sí diferenciada de, al menos otra, entendida como oriental: “Es importante tener en cuenta que partimos de nuestra propia cultura y que los conceptos que usamos como referentes no se pueden trasladar directamente al análisis de una civilización diferente” [Izquierdo, 1997]); o que el mismo Renan [2006] asomaba como intrincados e impuestos orígenes). Fácil sería engañarse al suponer que las postulaciones de “objetos excéntricos” o “sujetos excéntricos” (por ejemplo, indígenas), basta para sacudir el orden instituido.

Las ideas de Bergson ponen el dedo en el debate de lo civilizado al delatar lo que está al margen de la razón, comúnmente entendido como “incivilizado”, así bajo riesgo de “ser bárbaro”; difícil materia no sólo por lo que revela sino por el uso inescrupuloso que podría hacerse de esta lectura por parte de estructuras de poder que quieran legitimar el uso de la fuerza u órdenes policiales so pretexto de ampliar el espectro de las acciones encubiertas del control social (en diversos sentidos e, incluso, en

direcciones políticas opuestas). Es decir, valerse de una supuesta reivindicación de “lo bárbaro” como mejor o más aceptable que “lo civilizado” (primera chata lectura); o valerse de una supuesta reivindicación de “instinto o intuición” como mejor o más aceptable que “la inteligencia” (segunda chata lectura), en ambos casos bien se “reivindique” la barbarie o bien se reivindique instinto e intuición, las dos posturas afirman, “lo civilizado” como un orden transcendente, natural; luego, nada se ha transformado y, al contrario, queda intacto el poder que lo sostiene, más aún, delata igual desprecio por “el otro” el uso de “lo civilizado” como argumento disuasorio diferenciador tanto como el de “lo bárbaro” en tanto argumento de desagravio; dejando a la vista como único reivindicado la maquinaria de poder del Estado-Nación y su orden institucional.

Bergson está proponiendo una tesis que permite escapar momentáneamente de los efectos del llamado “pensamiento occidental”, si se quiere en su plenitud “moderna” y, especialmente, del “pensamiento permitido”; luego *piensa y hace pensar en una huidiza alter-nativa* libre de jerarquizaciones, acaso sin normatividad inteligible: “la vida” (de la que el “viviente” es apenas su noticia autorizada, o sea, sometida ya a la ley).

“Microcosmos” (cosmogonías de pequeñas sociedades), no entidad antropológica; “la vida”, no entidad ontológica: ambos, simples acontecimientos de compleja dilucidación. La propuesta bergsoniana hace pensar en “la episteme” de Foucault conforme, por un efecto de contraste, al mostrarla corrobora su perfusiva influencia. Y pone en el tapete aquel ethos que no debe ser vulnerado, pero intentarlo podría sumar a su sustitución histórica.

No sea otro el motivo por el cual esta investigación se introduce en la poca autorizada diligencia de hablar de uno de los temas que atrapa a las tareas de la reflexión, a saber, que debemos constantemente justificar, eludir o ignorar los soportes (más ‘transparentes’) con/por los cuales tomamos partido (¿o nos toman?), cuya función es activar determinados a priori aunque (o precisamente) se actúe como si ‘ello’ no está pasando, no tiene mayor relevancia o, en todo caso, se trata ya de un asunto superado. Bajo el riesgo de estar tomando esta investigación el tono de meta-discurso, bajo el riesgo de tomar el tono de disertación anacrónica, bajo el riesgo –incluso- de tomar el tono de “más de lo mismo”, asumo como riesgo primero el ventilar una materia que ocupa, día a día, el mundo académico y que, so pretexto de responder desde perspectivas novedosas, dejamos pasar los efectos de aquello que ha permitido y sigue permitiendo constituirse y constituirnos como objetos sujetos a un orden normativo que pasa por todos los marcos institucionales socialmente legitimados (aún y su aspecto sea el de las crisis).

Al cumplir las ciencias positivas (incluidas “las ciencias del hombre”) papel de aval y vector en y de estrategias biopolíticas, surgen en algunas propuestas problematizadoras el abandono de metodologías experimentalistas (Íñiguez, 1995); si bien la matriz del positivismo sigue siendo fructuosa, la serie de cuestionamientos que ha significado los quebrantos en ciertos ‘sectores’ de las ciencias sociales, destapa de una manera diferente un juego familiar, este es, el de las jerarquizaciones del saber: una vez más se plantea hasta dónde lo válido y hasta dónde, ahora, lo ‘no tan’ válido. Este tipo de disputa no ocurre sólo entre ciencias naturales y ciencias sociales, sino también al interior de estas últimas con arreglo a las metodologías

(Gergen, 2007). Vastos espacios de silencios o hiatos, entre aquellas disciplinas o *áreas disciplinares* dentro de un mismo *campo disciplinar* que de acuerdo a calcar idénticamente los procedimientos de las ciencias naturales o bien serles más o menos fieles o distanciarse casi por completo, en semejante continuo se producen -en la misma proporción- duras, moderadas o suaves diferencias entre ellas.

Advierto en quienes hacemos metodología cualitativa, en apariencia la parte débil del relato (y acaso lo seamos, pero sólo hasta cierto punto: cuando nos condena la violencia del discurso patriarcal o del realismo), al momento de hacer crítica a la otra parte, a cuantitativistas, tener dificultades para con su manera de plantear el mundo. A lo que voy, aspecto caro en esta disertación (de ahí que no festivamente vaya insistiendo en el peso de lo metodológico en este debate sobre conocimiento), es a defender los enfoques cuanti en investigación psicológica y psicosocial, dejando de advertir el ajedrez de jerarquizaciones que ello plantea, el cual nos sume por igual a cuantis y cualis. Baste ver cómo es considerada la investigación cuantitativa (en psicología y ciencias sociales) ante el tribunal de las ciencias naturales. El punto no está en descalificar ni a las ciencias duras ni a las blandas, pues siempre habrá un saber que se esgrima (o se asigne) como el más legítimo; habrá, más bien que reflexionar sobre aquellas condiciones que así lo permiten y legitiman, además, de cuáles sus consecuencias. Importa, como persona que investiga, cuáles son los efectos que produce el saber que se aplica, reproduce o produce; el punto es el que Villalba (2001) advierte: la invisibilización o indiferencia ante la despolitización del objeto y la despolitización del sujeto investigador. Para empezar, si la práctica de quien

investiga se “despolitiza”, las secuelas sobre el objeto son inevitables: se lo despolitiza y, para seguir, la separación es artificial, pero reproduce las encrucijadas del representacionismo. Tanto las ciencias naturales como las ciencias sociales y humanas, están en la responsabilidad de plantear su práctica en tanto práctica política. Como ya he dicho: “política” lejos de propagandas e intereses de partidos, *político*, en tanto asumir los costos y beneficios, en un sentido extenso, de aquello que se hace o se deja de hacer, los cómo y, sobre todo, los para qué (Ibáñez, 2005).

Y agrego a lo anterior: no se discute férreamente en contra de los otros discursos de la ciencia, sino acerca de sus efectos, lo contrario estaría olvidando que se trata de posibilidades de intelección, no verdades (que viene a ser de las dificultades más engorrosas con el realismo); no obstante se presta menos o ninguna atención al fondo normativo que, bajo formas institucionales diversas (que pasan, no pocas, por la forma Estado-Nación), seguirá requiriendo del servicio de las disciplinas para ‘confirmar’ un orden social a la medida de ‘diferencias’ controlables y, sobre todo, útiles en una economía política de ‘lo divergente’, cada vez más diversa y difusa.

La manera en que el Estado Nacional, aún con múltiples variaciones, comienza a ser parte de la vida social y ésta incorpora la forma de aquél, lo aceptamos toda vez que se esgrime como natural y necesario, en lugar de forzosa presión normativa.

El asumir que está allí modulando nuestros modos de entendernos y de dirimir (o producir) diferencias será decisivo para proponer una reescritura de las imposiciones del mencionado régimen de homogeneización que nos atañe.

V. Estado-Nación en una región colonizada: lectura psicosocial

El nacionalismo es capaz de propiciar y de producir el rechazo entre quienes antes se consideraban aglutinados en “una misma identidad”, el caso yugoslavo es paradigmático (en la segunda mitad del siglo XX): el conflicto obligó a que serbios, croatas y kosovares tuvieran que verse, por necesidad, como enemigos y a actuar en consecuencia. Cuando Renan escribió aquel texto, “Qué es una nación” (2004), no deja de sorprender el minucioso esfuerzo por discernir cuándo y quizá cómo se constituye un grupo humano en “grupo humano en tanto identidad”. Identidad no en el sentido positivo en que recurrimos actualmente a su uso como quien cree ver garantizado en un expediente señas personales o rasgos incuestionables del “ser”, más bien hay un trabajo fino que desmadeja la retícula de múltiples y conflictivos orígenes, de y en la que se termina acordando como una Europa sin pliegues, esto es, Europa en sí.

De “la nación de Renan” parece despegar el legado de identidad nacional que hoy luce inmemorial, y de una Europa ya no sólo en sí sino para sí. Las eruditas líneas de Renan, a su modo, no lo preveían, en cambio, su compatriota Gabriel Tarde a menos de diez años de la Conferencia en La Sorbone, 1882, pronunciada por de Renan, podía ya leer algunos signos de alerta relativos a un mundo que se pretende justo, el justo.

Renan trasiega la incertidumbre sobre qué hace permanecer junta a la humanidad, la contestación que ofrece es de una gran belleza:

Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que no forman sino una, a decir verdad, constituyen esta alma, este principio espiritual. Una está en el pasado, la otra en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, como el individuo, es el resultado de un largo pasado de esfuerzos, de sacrificios y de desvelos. El culto a los antepasados es, entre todos, el más legítimo; los antepasados nos han hecho lo que somos. Un pasado heroico, grandes hombres, la gloria (se entiende, la verdadera), he ahí el capital social sobre el cual se asienta una idea nacional. Tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente; haber hecho grandes cosas juntos, querer seguir haciéndolas aún, he ahí las condiciones esenciales para ser un pueblo.

(p. 10)

Ese “principio espiritual”, ese misterio de atracción y voluntad gregaria se le presenta a Renan como la culminación de una larga búsqueda, actitud ya contemplativa de lo que debe ser. Y es que la pregunta no es fácil, sobre todo, si se pone el acento en lo puramente convivencial (“el deseo de vivir juntos”) dejando entre paréntesis los efectos que venía trayendo consigo lo de “Un pasado heroico, grandes hombres, la gloria (se entiende, la verdadera), he ahí el capital social sobre el cual se asienta una

idea nacional”. En particular esta bondadosa indicación es de las que más se ha plagado de “usos convenientes”, sea acaso en ella donde podríamos aventurar la interrupción de un proyecto ideal y su desembocadura en la desnuda forma del Estado-Nación así como la exacerbación de “la nación” en discurso nacionalista.

La impresión de tratarse de un planteamiento hacia adentro, es decir, que habla desde Europa y para Europa, luce lógico hasta cierto punto porque concierne a un proyecto que surge, precisamente, para terminar de consolidar no sólo un vasto territorio compuesto de la suma de territorios ‘legítimamente arraigados’ (naciones), sino especialmente de una sustancia europea más allá del territorio, de la lengua, de la religión, y atravesada por el establecimiento del sistema de mercado que “legitimaba el poder del dinero frente al feudal, apoyado en la posesión de la tierra.” (Sampedro, 1983, p. 123). El proyecto de las naciones, a ojos y aspiraciones de Renan, se trataba de un proyecto de justicia y de civilización.

Una alerta significativa que se enciende, como he mencionado a propósito de Tarde (2002), salta de esa zona cenagosa que es la Justicia, al polemizar con la Escuela Italiana y sus aún vigentes, a nivel cultural, fenotipos criminógenos, un paso que se torna silencioso pero cuya potencia ha de residir en plasmar una preocupación microsociológica dentro de la propia Europa frente a una heterogeneidad atenuada por uniformidades sujetas a reglamentaciones.

Ricoeur (1965), mucho después (medio siglo después), apuntará lo siguiente:

Cuando descubrimos que hay varias culturas en vez de una sola y, en consecuencia, en el momento que reconocemos el fin de una especie de monopolio cultural, sea este ilusorio o real, estamos amenazados con la

destrucción de nuestro propio descubrimiento. De súbito resulta posible que haya *otros*, que nosotros mismos seamos un «otro» entre otros. (p. 278)

Renan, a finales del S. XIX, no podía ver más que la necesidad de volver auditorio a la Europa que se construía en base a la nación, habiendo dado con su destino natural importaba entonces que alguna voz recordara que no las guerras, sino “haber hecho grandes cosas juntos, querer seguir haciéndolas aún” era lo sustantivo del proyecto. Sin embargo, aquella intención se vería confrontada por la necesidad de ignorar que el proyecto estaba inscrito en otros no menos ambiciosos, porque al seguirle *el ciudadano*, “esa condensación de nuevos efectos de poder, caído en un laberinto de derechos y obligaciones; ese artefacto del pacto” (Villalba, 2001, p. 15), la estructura política de la Forma Estado, ahora Estado Nacional, cobraría su peso a expensas de una convivencialidad indiferente al alma del individuo, válido sólo como objeto biopolítico (una superficie para ejercer y, sobre todo, proyectar el control *social* de aquello cohesionado como nación); pero también primaría la ignorancia de que hay «otros» al dar por hecho que la civilización, asimismo, ha sido dada y captada por y para todos; así, bien común de necesaria, obligatoria, natural expansión.

En ese punto, esté acaso Renan más cerca de Rousseau (1910) de lo que su amplia mirada deja suponer cuando confía en que todos han firmado el contrato social, pero sabemos que aquel contrato no ha sido redactado para todos. Los que no son contemplados ni convidados a rubricarlo, conforman ese mundo de «otros» que no hará más que multiplicarse y hacerse notar (dentro y fuera de las naciones) y, por

ende, se aprenderán nuevas maneras de amortiguar sus ecos. *Esos* que Tarde (2002) intuye. *Los* que asoma Ricoeur trascienden las fronteras del proyecto nacional.

Si bien suele depositarse en el marxismo los méritos atribuidos al reclamo de los desposeídos, hay que fijarse bien que para esta doctrina se ignora del mismo modo a los no firmantes del contrato de Rousseau, el lumpen no entra en el marco de las reivindicaciones, más aún el lumpen no existe en el espesor agencial de la vida social (Villalba, 2001). Tampoco aquélla doctrina ofrece una respuesta distinta, de fondo (Villalba, 1976), a la pregunta que a partir de Tarde (“¿Qué es el crimen?”, [1898]) se abre hasta la siguiente, venida en consecuencia: “¿quién comete crimen?”, huella decisiva en el recorrido de la desviación, hasta ahora confiscada por las teorías de las diferencias individuales específicas (Escuela Italiana), cobra visibilidad por planteamientos como los tardeanos al aportar, en su caso, una definición del crimen en términos de fenómeno social (Tonkonoff, 2014).

La nación, el proyecto nacional, luce ineludible y promisorio si bien paralelamente se va poblando asimismo de «otros»: “el sobrante biológico del proceso de civilización. Los residuos que no se integran, que no se moldean, la piedra dura que resiste a la talla (Villalba, 2001, p. 15). Los otros nacionales, aquellos de preferencia captados por la desviación y, con posterioridad, los otros supranacionales, a la larga captados asimismo por las claves de “lo divergente” (Merton, 1980). Sabemos, especialmente con Foucault (2009), la capacidad del delito para permitir la administración de las tareas del Estado, de ahí que el Estado-Nación necesite controlar las esferas de las

ilicitudes y, en esa misma operación, diferenciar (ver y hacer ver) claramente quién es criminal y quién no, quién actúa con normalidad y quién no.

El trato diferencial, en principio desestimado a no ser como caprichos reales, monárquicos, con el ascenso de los Estados Nacionales se usufructa a efectos de regular la vida en común, aquella convivencialidad escondida entrelíneas en Renan es vaciada del lugar ético y afectivo, cada vez sustituida por las ventajas y provechos del uso político de una economía del cuerpo individual. Así las cosas, mientras se asistía al apogeo de la nación, el sujeto individual (no el alma gregaria de Renan) servía con prodigio a los fines del control social por parte del Estado.

El significado que cobra la Justicia en “el mundo civilizado” y que se irradia hacia todos sus dominios (por lo común, generalizados como Occidente) es determinado por los marcos legales relativos a las instituciones sociales modernas; si no tratan por igual a unos y otros agentes sometidos a su escrutinio, examen y deliberación, luego se trata de un proceso político, esto es, sumido en abordajes diferenciales, de seguido, se desvela su condición no democrática. De los peligros y trances que le supone a los aparatos institucionales occidentales, tentativamente, asumir el carácter no democrático de buena parte de sus funciones puede presumirse la conveniencia en negar, olvidar o menospreciar aquello que le dejaría en evidencia, de ahí que se acuerde (autorice) como *susceptible* al arbitrio de decisiones públicas y tribunales a actuaciones específicas, así como a otras -en cambio- no se le reconoce sino como existencia privada (apolítica).

Luego, ese ordenamiento jurídico necesita separar sutilmente las diligencias de la Ley: mecanismos sancionadores de desviaciones; de las diligencias de la Norma: rutinarias vacilaciones de la coacción social. Con la primera, escenifica el trabajo de la Justicia (ser ciega al condenar el delito). Con la segunda, que “la audiencia social” avale (reclame) la diferenciación que le luce imperceptible, aunque perentoria (obvia, natural). La prisión es el espacio donde el dispositivo diferenciador toma lugar y ésta está destinada sólo para algunos (la masa desviada, de ahí que el crimen y la desviación de lo prescrito normal se asimilen fácilmente como uno solo), mientras que “el delito de cuello blanco” (Sutherland, 1969) o las esferas de su influencia pasan a ser alojados en una especie de solar de indulgencias y condonaciones, o aun de reconocimientos. Ahora bien, en la medida que se amplía el abanico de las libertades individuales producto de un mecanismo que Bataille (1980) entiende así: “La transgresión organizada forma, con el interdicto, un conjunto que define la vida social.” (p. 92), a igual escala se precisa aún más las distinciones entre crimen, infracción y anomia, así lo que por un lado aporta derechos por el otro requiere que se avive el aparato por medio del cual lo que ahora no legisla el Derecho sea oportunamente regulado. El advenimiento de “Los Derechos del Hombre”, S. XVII, traía a su vez la expansión de las tareas de control en las que basta con incitaciones de sanción, tarea opaca y difusa que consigue el “trabajo terminado” de “la normalización”. Tareas que, dejadas al parecer fuera del Estado (no competen directamente al dominio de la Ley), se inscriben -en especial- en otras instituciones sociales y, en particular, aquellas donde se instruye profesiones liberales. De acuerdo a la relación saber-poder en la que ha abundado Foucault:

Si bien es cierto que los juristas de los siglos XVII y XVIII inventaron un sistema social que debería ser dirigido por un sistema de leyes codificadas, puede afirmarse que en el siglo XX los médicos están inventando una sociedad, ya no de la ley, sino de la norma. Lo que rige a la sociedad no son los códigos sino la perpetua distinción entre lo normal y lo anormal, la perpetua empresa de restituir el sistema de normalidad. (1978c, p. 26)

Lo que permite sospechar de este modo un recambio permanente entre episteme y doxa. La oscuridad del idioma de la Ley y su materia, La Justicia, delegarán el repartimiento de sus asuntos con otros ejercicios especializados cuyas jergas suavizan la impenetrabilidad del Derecho y se ofrecen más abiertos. Ello no quita, sin embargo, que desde la estatura epistémica, con sus implicaciones teóricas y prácticas, estos saberes estén sustituyendo las funciones de control social 'sin' la policía (mediante la producción de conocimiento que ofrece la posibilidad de generar, perfeccionar y legitimar la regulación) ahora lejos del habla llanamente punitiva de la Ley, y siempre cerca de cualquier espacio de la vida en común.

Las posiciones emergentes en las disciplinas convencionales o los enfoques alternativos a los más clásicos (Tarde en su día, Merton en el suyo, tantos más) se animan a subvertir este callado mandato; otra vez Bataille: "No hay interdicto que no pueda ser transgredido" (p. 90), aunque también sabemos que las posibilidades de resistencia lo son dentro del poder que las produce, pues en la prohibición queda admitida y prescrita la transgresión; de ahí que las desviaciones de la norma se lean, de preferencia, como ruido; camuflado en incapacidad para ser absorbido y

reprocesado (regulado) por los sistemas institucionales a no ser bajo el precio del reglamento (esto lo ignoraba Renan, el alto costo de “la normalización”).

En consonancia con los saberes liberales, en particular los psi atraparon el espíritu redentor que en Merton (1980) se identifica con el ritualista (la posición conservadora dentro de la Estructura Social) o, más aún, captura los aires del reformador (Villalba, 1976) y para ello tenía que haberse cumplido una transferencia de funciones: donde antes el Rey y ahora el Estado, éste irradia sobre los especializados saberes del individuo nuevas formas de una práctica atávica:

¿Cómo se podría conocer la ley y experimentar la realmente, cómo se podría obligarla a hacerse visible, ejercer abiertamente sus poderes, a hablar, si no se la provoca, si no se la acosara en sus atrincheramientos, si no se fuera resueltamente siempre más allá, en dirección al afuera donde ella se encuentra cada vez más retirada? ¿Cómo ver su invisibilidad, sino oculta en el reverso del castigo, que no es después de todo más que la ley infringida, furiosa, fuera de sí? Pero si el castigo pudiera ser provocado por la sola arbitrariedad de aquellos que violan la ley, ésta estaría a su disposición: podrían tocarla y hacerla aparecer a su capricho: serían dueños de su sombra y de su claridad. (...) La ley es esa sombra hacia la que necesariamente se dirige cada gesto en la medida en que ella es la sombra misma del gesto que se insinúa (Foucault, 1997)

El dispositivo del saber había llegado a las profesiones liberales herederas éstas, subrepticamente, de las recomendaciones lombrosianas que crean la “anormalidad

antropológica” al homologar “el otro” y “lo otro” al crimen o su germen. Las voces impregnadas de acritud propias de Nathaniel West menudean eso que se escapa a lo que Woolgar (1991) llama “buena ciencia” y, por extensión, podría seguirle “buena psicología”: “En cuanto alguien actúa viciosamente, le dices que está enfermo. (...) No hay moralidad, sólo medicina” (1969, p. 38). He ahí el perfecto trasplante, no deja rastros y opera con eficacia. Las disciplinas sociales y humanas en “el actual énfasis sobre la crítica técnica y la sociología del conocimiento por parte de los estudiosos ha perjudicado la capacidad (...) de avanzar más allá de los imaginarios apolíticos y reformistas.” (Toscano, 2013, p. 1).

La lógica de la organización social, sobre todo, a partir de Weber (1964), cobra inspiración racional sociológicamente determinada. Uno de los aportes de Merton (1980) es haber advertido inconsistencias en la construcción monolítica de acciones humanas -en esencia- racionales, poniendo en aprietos a las Teorías de la Acción de entonces: en sus investigaciones el autor se tropieza con la terca intersección entre los marcos normativos institucionales, los flujos culturales (fuera y dentro de estos) y las aspiraciones “efectivas” de alcanzar propósitos de apariencia personal, si bien determinados por la propia estructura social, según sostiene. Al señalar (en un capítulo anterior) que los “medios institucionales” (el dibujo y seña de la Ley o las recomendaciones coactivas de la norma) se tornan cruciales, es precisamente por esa “aspiración efectiva” dado que las acciones se orientan a fines a través de vías distintas a las prescritas, pero Merton no las calibra como error o irracionalidad, sino como una respuesta al “proceder” institucional el cual estaría impidiendo alcanzar lo

que aquéllos prescriben; así el orden institucional produce el mandato del quebranto de la norma. En efecto, vías prescritas pero no disponibles siempre o no para todos o no para ciertos casos. La acción orientada a fines pone en tela de juicio el sentido “puro” de “racional”, de allí que un estudio más de cerca de la anomia reflexionada por Merton conduce a señalar que las propias instituciones crean las condiciones de generación de desviaciones. Es Merton quien pone la lupa sobre las instituciones sociales tal que deja dudas acerca de “su funcionamiento” en términos de para qué están, es decir, acaso para otras cosas; tal cual la Prisión, según Villalba (1976): la cárcel ha sido concebida para segregar no para rehabilitar. A este tipo de nudos no se ofrece respuesta al menos que desanudara, al mismo tiempo, el papel real de la institución.

En el flamante S. XX, coronación de las grandes empresas creadas o pulidas en el pasado siglo, la propia Europa se sorprende de verse a sí misma traicionada en sus plegarias de felicidad, progreso y bienestar (Hobsbawm, 1989; 2011). El respeto al individuo, la carta de los derechos del hombre, se ven lanzados a un vacío. El vacío, no obstante, el estupor sobre todo, apunta a que *la civilización* ha sido *bárbara*, ese es el espanto que quita el sueño al pensamiento europeo que ya sólo no se contentaba con saber que había otros, sino que el lugar más oprobioso del otro se había facturado en el corazón de Europa hacia sus naturales, hijos de la nación.

Así, las instituciones modernas necesitan ampararse más que nunca en la defensa de lo democrático por lo que ello legitima y permite, la tensión democrático-político recuerda que en los Estados Modernos es cara la Democracia por el valor

transcendental que se le sigue atribuyendo (no se la asume como producción histórica), lo cual hace olvidar fácilmente que se trata de una transcendentalidad ilusoria; y revela, después, el signo no neutral *convalidado* de lo político. Luego a aquel “valor trascendente” se lo aproxima por medio de la práctica política que le sirve a ésta de adalid y de horizonte inagotable hacia el cual dirigirse y de indegradable justificación para seguir intentándolo.

Lo que revela, en un segundo momento, la interpretación del texto de Villalba (1976) es que la democracia es una prefiguración de lo que tomará el cuerpo de lo institucional. Franz Kafka y Max Weber lo vieron venir en el burocratismo (sumun de la práctica institucional). La lectura de Villalba de “lo político” refiere a una fina instrumentalización de la democracia. Aquel manejo en tanto transcendental llega a permitir, en su nombre, los abusos que la Ley considerará necesarios por razones de resguardo y seguridad del propio Estado y de todo aquello bajo su vela (Weber, s/f). Las contradicciones que aparecen en el orden del Derecho son interpretadas por Villalba (2001) [siguiendo a Mertens] como «serviles» a las presiones políticas de los gobiernos (de las naciones), lo cual deja al descubierto el carácter de producto en ambas.

Europa contenta con su modelo nacional funciona aceiteada conforme un ordenamiento legal que, como he indicado ya, se maneja no sólo a nivel de la Ley, sino de la Norma, tal modelo es el que comienza a imperar en los territorios que fueron denominados más tarde con el nombre de “América”, circa 1492.

Seguido de las gestas de independencia, superados en parte los traumas y reacomodaciones de gobiernos sucesivos y de carácter militar, cual extensión de los tiempos post-coloniales, las regiones del Nuevo Continente comienzan a funcionar bajo la forma del Estado Nacional. Los territorios, ahora *independientes*, funcionaban geopolíticamente como Naciones en las cuales las palabras de Renan cobrarían un brillo distinto si pensamos el forzado proceso de encuentros y despedidas entre lenguas, tradiciones, ritos e individuos (por pensarles desde la óptica que les vierte en La Modernidad) conseguidos, venidos, desaparecidos, mezclados. Ernets Renan, de nuevo: su Conferencia comienza precisamente deshilachando el tupido denso de pueblos, tribus, incluso civilizaciones, y varias suertes de reuniones humanas; las fuerzas que obligaban a unos disolverse en otros, con mejor o peor suerte, tal como extraviar la propia lengua o abandonar la tierra natal y conocida. No muy lejos, se lo inducía en el “nuevo mundo”: los conseguidos pudieron ser separados, juntados con desconocidos próximos o desconocidos distantes y así, tal vez, en los secretos del espíritu de querer hacer cosas, *ahora*, juntos habrá ido derivando con forcejeos y distenciones aquellos “proyectos nacionales” en los territorios “sin Modernidad”. Renan hablaba de dos tiempos, un pasado y un presente de prácticas en común, no era el caso cuando más de la mitad de los individuos que fueron poblando “la próxima nación” no compartían un pasado, ni sus prácticas eran las mismas, debieron quizá comenzar a hacer cosas juntos prescindiendo de no haberlas hecho antes, hasta allí las despejadas premisas de Renan encontrarían variaciones de ser “una nación”; empero lo que dejan leer los documentos históricos americanos es que el pasado se fabricó a la medida del “héroe patrio” y, así las elucubraciones de Renan, se obliga a

cumplirlas en el nuevo itinerario (he allí el pasado que se estaba requiriendo) de “las futuras naciones” del mundo “descubierto”.

Al hilo de lo presentado, no se piense que continuará con los episodios historiográficos de los procesos de hacerse “nación”. No lo pretendo, tampoco algo demasiado cercano. Llegado a este punto quiero detenerme en las reflexiones que me asaltan cuando advierto, en la vida corriente y en la vida académica, la operación casi invisible de ‘pasar por alto’ aquello que nos resulta tan ‘natural’, a saber, ‘la carga’ que supone *el pensamiento occidental en este Occidente sin Modernidad*; me vengo topando, a la vez, con que la presumida condena de aquella hegemonía vuelve siempre a ignorar que habla forzosamente desde las articulaciones que esa misma hegemonía permite; luego de ahí que me interese sortear esa trampa, esto es, me ocupa el lugar problemático de las ineludibles distancias y aproximaciones de/en *un pensamiento que se piensa* (huelgue acaso decir que no como trámite cognitivo, y sí como arte-facto de reflexividad), en clave heterogénea; y, con Bergson, agregaría, la posibilidad de hacerlo al margen de una extendida tradición en filosofía, fundada en “multiplicaciones ontológicas”, según la cual prima la necesidad de postular junto al “conocedor”, uno, dos... y así, infinitos “conocedores” que den cuenta del que conoce; Bergson (1947) rompe con ello al desalojar (no hacer función) el tiempo del espacio, además, al hilo de las dilucidaciones que aquí ha permitido su discurso, sus tentativas, tiempo y lenguaje permiten suponer una continuidad entre sujeto y realidad o, lo mismo, desvela su artificiosa separación.

Al ir interrogándome acerca de “moderno/pre-moderno”, “moderno/antimoderno”, “moderno/no moderno”; se va destapando aquella racionalidad no prelativa de la edad moderna, advierto entonces la valencia estratégica, muy bien consumida por la Academia, de focalizarse en la Modernidad como tributo a la Razón, cuando en realidad al apartarles, como fondo, despeja la preeminencia del Estado Nación (sus marcos institucionales-normativos); de ahí la inevitable alarma en torno al ordenamiento legal que establece “el orden social” y, en consecuencia, el tema de la viabilidad (o no) de cómo pensarnos fuera de la tradición occidental siendo que, a la vez, parte de esa misma necesidad de pensarse al margen de los “objetos pensados”, está determinado y pasa por dicho “orden”; si bien teniendo posibilidades privilegiadas de hacerlo desde un lugar de múltiple diversidad y de (relativamente) reciente conflictividad de orígenes, esto es, la activación de un pensamiento que se piensa para interpelar sus propias posibilidades y límites en tanto *pensamiento permitido*, esto es, *inscrito en determinados órdenes*. Acaso comenzando, si se quiere, por desarticular ‘el aparato cognitivo’ y dar paso a, aparato también, ‘reflexivo’: ejercicio de problematización, al cual ha de seguirle otras problematizaciones relativas a contextos de heterogeneidad, asimismo, determinantes. Traigo a colación cómo me dejó sin posibilidades de habla el comentario que alguien (académico europeo) me hizo cuando mencioné, en relación a un giro que lucía ‘nocturno’ (verbalizado así: “reaparecen fantasmas medievales”), a propósito del uso acomodaticio de ciertas leyes en la región latinoamericana; el interlocutor, repuso: “no puedes decir eso porque no tuvieron Medioevo”. El no poder decir nada a esa acotación, me reveló (acaso años más tarde) que, en efecto, Occidente reclama carta

de naturaleza, aunque paradójicamente también constatación de su infalible expansionismo. Este punto crítico (no ser Occidente y serlo pese a ello), introdujo sin manierismos intelectuales la noción de colonialismo, calado como saber encarnado y sin rendir cuentas ni tributos a *la tradición del comentario de textos* a la que alude Foucault (1972) cuando reclina una crítica sobre el academicismo que no se deja penetrar por la realidad disponible capaz de poner a prueba nuestra propia fascinación por tesis y/o autores.

Cuando Gabriel Tarde en su “Fragmento de historia futura” (2002) imagina una sociedad de gente perfecta, expresa irónicamente su desconfianza hacia el progreso de la homogeneización que experimenta “el proyecto nacional” europeo, pero con todo es una narración eurocéntrica, no puede evitar que sus referentes futuros pasen demasiadas veces por Francia y sus ilustres intelectuales (Wells, 2002), si bien a la vez por legendarios imperios caídos o la inagotable Grecia; seguramente aquel interlocutor que no le parecía prudente que yo citara al Medioevo no se animaría a contestar a Tarde que se abstuviera de la Grecia Antigua por no haber vivido la edad clásica.

Así, ¿América no puede aludir (en primera persona) al oscurantismo medieval porque esa historia lineal legada por Comte, lo desaconseja? En cambio, ¿sí puede (y, de preferencia, *debe*, al menos estar en capacidad de...), aludir certeramente (en el lugar de la tercera persona) lo que la cultura europea ha avalado, legitimado?, *saber acreditado*. Fuerza del discurso patriarcal.

Estar atravesados por un ideario europeo consigue que nos pertenezca el Medioevo conforme somos parte de la historia de Europa fuera de Europa, especie de

introyección *apropiada* que ha sido parte del trabajo inculcado sobre las lenguas, las creencias, las tradiciones, los ritos, según iban siendo penalizados dejaban inscrito un origen cuya fecha de emisión debía coincidir con el arribo a estos ‘nuevos’ territorios. Lejano que suene, con olor a ventisca de leyendas, nuestras vidas corrientes y nuestras vidas oficiales (aquellas en las que realizamos roles más formales), están habitadas por narraciones (lo sabemos con Bruner, [1999]), los trámites de y con las mismas construyen posiciones y éstas, a su vez, construyen argumentaciones (Billig, 1987), alegatos y posiciones de sujeto. El problema que supone hablar de Occidente es doble en la región latinoamericana, por un lado, ese Occidente *de acá*, se refleja en una de las aristas de Renan (2004): la que pasa por el territorio, esto es, territorio como situación y garantía de pertenecía conforme arraigo; por el otro, la lengua, que en el caso de nuestra región se encuentra, en su mayor parte, aglomerada en la *lengua colonial* y en ello compacta, a la vez que divide, cuando aquellas lenguas que han logrado sobrevivir a la impuesta han debido hacerlo a la sombra, bajo el signo de la prohibición y de la punición, ergo, bajo la amenaza de destrucción (desaparición), lo cual ha desfavorecido la premisa más cara del mismo Renan: “la voluntad de querer hacer cosas juntos”, ya que *estas minorías* dibujan un *no Occidente* (Gargallo, 2014) que *la mayoría* (mestiza urbanizada) difícilmente logra reconocer como miembros de *la nación*: como sujetos de Derecho del Estado Nacional:

En México, en Guatemala, en Honduras, en Ecuador y en Perú, sociedades donde la presencia indígena es imposible de obviar y su huella en el mestizaje es muy evidente, las mujeres indígenas que están luchando para que se respete su derecho a una buena vida, insisten que su principal

problema después del hambre es el racismo. Éste moldea sus vidas, pues lo tienen internalizado y se manifiesta como un trato degradante y constante por parte de las élites blancas y los grupos mestizos urbanizados (p. 220)

En Venezuela, las comunidades indígenas tienen mucho menos visibilidad, de este modo, *parece* un problema que no nos toca de cerca (Monsonyi, 2011), discusión que excede en estos momentos los límites de la actual investigación, por ello -de momento- el foco lo sitúo en la impracticabilidad de una memoria que se debate entre traer (en las voces ancestrales que perviven, por ejemplo) lo que *también somos* y aceptar lo que *también comenzamos a ser* en algún punto de las “genealogías celebratorias” (Nora, 2011) obligadas a surgir a partir de la penetración colonial.

En el caso venezolano, la clase política que logra conquistar el poder había pactado con el gobierno británico la construcción del ferrocarril, de este modo en 1830 se instaura la I República (Gil Fortoul, 1970), un Estado Nacional bajo la forma de un poder centralizado que ignora lo que pasa al interior del territorio y ese interior, asimismo, cursa ausente de los desarrollos capitalinos. Los mandatos que emite el ordenamiento jurídico chocan con las claves latifundistas de las provincias (Maza Zabala, 2001), cortocircuito que sería conveniente no reducir a problemas de acceso a las comunicaciones, sino al aun más complejo abanico de intereses puestos en pugnan entre las partes. Así el Estado-Nación, como estructura política y económica, como matriz que logra fijar el poder, parte de una complejidad de prácticas que hacen sospechar que la relación Ley-Norma habrá de configurarse bajo diferencias. La Venezuela hacia mediados y finales del S. XIX cobra semblante de *nación* (Baralt, 1895); ante la primacía de gobiernos militares se impone la reflexión, por parte de los

sectores intelectuales de la época (circa 1880 o, incluso antes, y en adelante), en torno a ¿qué es un Estado Moderno?, ambición de dar carácter civil a la vida institucional de la República (*Primer Libro Venezolano de literatura, ciencia, y bellas artes*; 1895). Cuando Renan exponía “el alma de la nación”, aquí se dilucidaba ¿qué es un Estado Moderno? Fíjese bien: puede leerse como retardo, pero también como necesaria interpelación (hasta ahora dado por sentado). La abolición de Las Capitanías Generales en territorios nacionales, la determinación de límites geográficos y situaciones geopolíticas establecidas con cierta claridad, avanzan mientras el ordenamiento jurídico de las repúblicas se topa con vastas fragmentaciones. Las instituciones del Estado Moderno deben cumplir su trabajo: la ley, dictar; la más huidiza norma acaso forzar hacia un engrasado engranaje.

El mandato termina atravesando las conflictividades que Renan (2006) asoma en su día como alcance natural, como corolario universal:

Galia, España, Italia —antes de su absorción en el imperio romano— eran conjuros de pueblos, a menudo ligados entre sí, pero sin instituciones centrales, sin dinastías. (...) ¿Qué hicieron los pueblos germánicos, en efecto, desde sus grandes invasiones del siglo V hasta las últimas conquistas normandas del X? Cambiaron poco el fondo de las razas, pero impusieron dinastías y una aristocracia militar a partes más o menos considerables del antiguo imperio de Occidente, las cuales tomaron el nombre de sus invasores. De ahí una Francia, una Burgundia, una Lombardía; más tarde, una Normandía. La rápida preponderancia que tomó el imperio franco rehace un momento la unidad del Occidente; pero este imperio se quiebra

irremediablemente hacia mediados del siglo IX; el Tratado de Verdún traza divisiones en principio inmutables, y desde entonces Francia, Alemania, Inglaterra, Italia, España se encaminan por vías a menudo sinuosas y a través de mil aventuras, a su plena existencia nacional, tal como la vemos desplegarse hoy día. (p. 2)

La culminación de este escabroso proceso se la entiende como la conquista definitiva de “un orden civilizado”, a partir de ese momento el dispositivo “civilización” irá a más a efectos de legitimar los límites entre lo permitido y lo punible en un ordenamiento que no necesita de la Ley, le basta con la Norma. No sólo esa ignorancia del “otro”, sino la asimilación de ese otro en “lo incivilizado” funge de justificación para atribuir a los traumas de las regiones colonizadas un carácter bárbaro, pero más aún se hace necesario que ello en poco se modifique para perpetuar de, este modo, en la relación post-colonial los lazos de todo colonialismo (el convencimiento de “*ser la civilización*”, en tanto tal: definitiva, no transitoria). La norma derivada en las regiones colonizadas cumple una función de control social más próxima con el vínculo colonial que con las nuevas repúblicas: comete su función diferenciadora, actualiza el pacto, ahora en los “otros” subproductos coloniales: indígenas, *negritud* (para usar la bella frase de Aimé Césaire) y mestizos no urbanizados.

La línea que Merton (1980) abre con la anomia, esa rasgadura en la impecabilidad institucional, aporta un sentido que hacía falta incluir en el análisis de las regiones con pasado colonial (relativamente reciente), ya que ayuda a dilucidar la lectura que se ahoga muchas veces en el argumento de “razones estructurales” sin poder escapar

de un rótulo que a fuerza de cosificarse poco deja para el debate. Así, materias tan manidas como la violencia se aprecian en el continente americano, en particular, en la América hispano y luso hablantes, como “problemas estructurales”, como “males endémicos” o, incluso, como “una cuestión cultural”. En lo cual vemos aparecer, a guisa de segundo plano, la continuación de la función normativa más allá de lo local, sino ahí donde lo local se lo hace coincidir con lo periférico, entonces el dispositivo diferenciador funciona y se actualiza en los grupos, comunidades e individualidades no absorbidos por *el programa de la Ilustración*, no en un sentido netamente intelectualizado, sino en el sentido de las tesis de Villalba (1976; 1988) cuando estas alertan acerca de la construcción de la desviación, del delito, de lo punible (en términos menos jurídicos que sociales, con arreglo a la homologación de prácticas eurocentradas) y su trabajo de segregación y extrañamiento. O puntualmente también a Foucault (2009) cuando se pregunta por:

...la utilidad de la delincuencia y los ilegalismos para el ejercicio del poder y de control social, con el fin de problematizar la cárcel como institución, como una forma de castigo y como un sistema para promover el respeto por la ley. (...) *Es muy posible que los cambios en la economía y en los mecanismos de regulación de las poblaciones signifiquen que las funciones carcelarias de la prisión están hoy siendo diseminadas a nivel del cuerpo social, de modo que ahora operarían más allá del espacio de la prisión a través de varias instancias de control, la vigilancia, la normalización y la resocialización.* La cuestión de la prisión no se puede resolver o incluso plantear en términos de una simple teoría penal. Tampoco puede ser

planteada en términos de una psicología o sociología del crimen. La cuestión del papel y la posible desaparición de la prisión sólo se pueden plantear en términos de una economía y una política, es decir, una economía política de ilegalismos. (p. 13) [itálicas en el original]

Así, podemos advertir que la violencia tan típicamente situada fuera de *los centros* o, como mucho, tratada en éstos como anomalías transitorias o provocadas por lo extraño, convierten en un lugar *propicio* (en el sentido de Girard, [1986]) a todo lo que queda *construido como periferia*, por lo común, regiones con trazas de colonización, suerte de espacios negados a la civilización total (*terminada*, en una acepción muy comteana). Las formas en que son captados los brotes y manifestaciones violentos en América Latina se plantea distinto de los presentados en el Norte de América (excluyendo México), no reciben el mismo tratamiento en uno y otro caso, si bien coinciden en que cuanto más roce, en el primero, al delito común o, en el segundo, a la comunidad afroamericana, menos se implicarán dimensiones políticas en las imputaciones realizadas. Para un mundo librado a la lógica del capitalismo, en una fase que se desliza imperceptiblemente en los flujos financieros transnacionales se ha visto favorecido el maridaje entre la delincuencia (entendida como “común”) de manera creciente con el crimen organizado y, en la misma medida, la transmigración del delito si bien ello no debe entenderse como mera deslocalización, sin más efectos, sino -con Foucault- “los cambios en la economía y en los mecanismos de regulación de las poblaciones significan que las funciones carcelarias de la prisión están hoy siendo diseminadas a nivel del cuerpo social, de modo que ahora operarían más allá del espacio de la prisión a través de varias

instancias de control, la vigilancia, la normalización y la resocialización.”, luego transmigra también la lógica de la prisión: “En la vida de los «correccionales» está su teoría, y la teoría que emerge de los hechos puede resumirse así: La prisión ha sido a través del tiempo una institución de policía.” (Villalba, 1976, p. 16-17), no obstante “el impositor de reglas pretende que el trabajo sucio resulte en última instancia no un trabajo policial, sino un trabajo que se derive estrictamente del cumplimiento de la ley.” (p. 18); ese “más allá del espacio de la prisión” no altera la designación del delincuente, la cual no ha variado demasiado. El Modelo Estado-Nacional necesita, lo sabemos, administrar las ilicitudes y lo hace “profesionalizando al delincuente” (Foucault, 2009) y dejando claro sobre quién ha de recaer y sobre quién no determinadas penas o castigos, los cuales están diseñados para diferentes “objetos de desviación”; y ahora ha de hacerlo en un mundo cuyas fronteras nacionales se haya relativamente porosas, luego para que la Forma Estado Nacional siga funcionando tiene que redistribuir las “instancias del control, de vigilancia, la normalización y la resocialización” y, sobre todo, la administración de ilicitudes que mantiene el orden jurídico en el cual se sostiene; las periferias ocupan el lugar simbólico del “otro” y los centros el de la “ley” bajo una fórmula normativa de extensión y eficiencia retóricas: entre otras la dicotomía civilizado/incivilizado, terminología que, por ejemplo, la radicalización de la violencia permite que luzca meritorio (reverberación y peligrosidad del discurso patriarcal y núcleo argumental del realismo). Manera de mantener la tensión prohibición-trasgresión ahora en un marco legal más complejo, diverso y planetario, distribución global de la ilicitud que adquiere un uso político cuya valencia endoxal se juega en dicotomías que pasan por moderno/pre-moderno

según refieren la idea de atraso, de inadaptación, de anormalidad (individual, social o antropológica), de sub-desarrollo (categoría ésta última a la que Maza Zabala [2001] vino a proponer una alternativa interpretativa con el “no-desarrollo”).

A esta altura me permito responder al propio interés por un pensamiento ‘*capaz o no*’ de ser moderno: primero, esta ya no puede ser la pregunta, así el punto acerca de pre-cartesiano/cartesiano/no cartesiano, que me llega a ocupar, queda cuestionado; si Descartes, de acuerdo a Bergson (1947), no mecaniza al sujeto, pues deja libre su albedrío (mecaniza sí su cuerpo y mecaniza la naturaleza) advierto el arrastre de un vicio y error menos retóricos que metodológicos (parte de aquella mencionada estrategia), al llamar “cartesiano” a un mundo vertido totalmente en la inteligencia. Descartes, contribuye a la mecanización del espacio y fuerza ligazones entre éste y tiempo, pero al sujeto de albedrío le deja “libre” de un orden mecánico; segundo, no se puede tratar ahora de fineza retórica, sino de aquello que empuja su manifestación. Así, la pregunta debe ser revisada y al hacerlo lleva hasta las tesis de Comte en la facilitación de los efectos de *un gobierno* que Foucault llama “gubernamentalidad” o gobierno de los hombres (Agamben, 2011) que no deja suelta la voluntad sino que favorece su desaparición, absorbida por un proyecto uniformante, vigilado, encantado con la predicción, y deja al descubierto uno de los pilares de las ciencias naturales (también en perspectivas de las ciencias sociales), sus métodos: obligar a que se cumplan hipótesis y no que “la realidad disponible” desnude lo que tiene de modelo (mecánico) toda hipótesis (Parker, 1999; Íñiguez, 1995).

“Pre-moderno” es una categoría ideológica antes que epocal, de lo contrario (con arreglo a Comte), seríamos quizá heterodoxamente medievales; se nos asigna “un origen”: lo que antecede al “Siglo de Las Luces”, existencia recortada, interrumpida por un fuerte impulso de lógicas normativas; ahora bien, tampoco antimodernos ni no-modernos por nuestra inscripción en la forma Estado Nacional, luego semejante complejidad es la que ha venido a discutir los debates coloniales (post-colonialismos, decolonialismo, etc.).

Es interesante, sobre todo, cómo las tramas ‘inesperadamente’ complejas de estas “constituciones” revela antes el carácter contingente de la historia, lo cual se ha aminorado o ignorado de tal manera que termina residiendo allí la potencia de separar convenientemente al Estado y sus instituciones del componente político a que se deben en lo relativo a los efectos de las múltiples jerarquizaciones que el orden social impone (y que pasan por «la inteligencia»).

Así las cosas, se entiende que hablo -y no puedo darlo por supuesto- desde cierta heterogeneidad, de este modo (y no otro), hago tal ronda de preguntas en mi situación de americana, continente en el cual se implanta un modelo político en momentos en que el mismo atraviesa por cambios decisivos, así resulta espacio fértil para interpelar hasta qué punto son las trazas de dicho modelo y las circunstancias en que se instala, lo que determina relaciones que hemos buscado entender como prelativas de la Ilustración y de la Modernidad, lectura que defiende la posición de Comte sin siquiera notarse, éxito de la naturalización, antes que prelativas del orden normativo que era (y, con mucho, es) necesario imponer o, sutilmente, fortalecer.

Lo que atañe directo al Estado-Nación se lo ignora, en cambio se debate y rellena cada vacío de aquella omisión con los proyectos de Ilustración y Modernidad, como autónomas o capaces de generar por sí mismas, o en sí mismas, aquellos cambios que hoy nos siguen interrogando, produciendo la invisibilización de los efectos de la forma Estado Nacional: esplendor teleológico, civilización biopolítica.

Encontramos así en “lo político” la dimensión que no debe ser revelada: el delito, basa fundamental de la diferenciación, se lo despolitiza, se lo incorpora en la vida social como residuo y la condición no democrática de su administración queda encubierta; desvelar el carácter diferencial de este uso *político*, demanda una responsabilidad con el otro que pasa antes necesariamente por su reconocimiento, en tanto otro.

La lectura de “lo político” comprendida como reflexividad remite a desconstruir tal instrumentalización o, en otras palabras, admitir y apropiarse de los efectos de aquel signo no neutral convalidado entre político-democrático y evaluar sus usos y advertir sus efectos de control social. Ello no lo hará nunca el Estado y privadas, asimismo, se encuentran sus instituciones o, al menos, muchas de ellas; si entendemos que la ciencia es una institución social y los espacios de producción de conocimiento son instituciones sociales, al poner en duda la inocuidad de la producción de conocimiento conforme “pensamiento permitido”, inscrito en órdenes jerárquicos generales y específicos atravesados por relaciones de poder, ello contribuiría a constituirse como factor decisivo sobre aquello en lo que participamos o ayudamos a construir.

Damos por sentado la lengua (con especial referencia a las naciones colonizadas); damos por sentado que cada crítica a una tesis anacrónica ha surgido de un pensamiento distinto al que acaba de rebatirse (en el caso de tareas de docencia e investigación académicas); Bergson (1947) sacude de esa cierta ingenuidad según la cual podemos transformar sin someter a examen las más profundas condiciones que permitirían hacerlo, pues en ellas se juega, inclusive, qué estamos entendiendo por transformar; así que no en balde toca hondas fibras que descubren el modelo nacional, el nervio de La Nación (dondequiera éste funcione) ya que las formas de relación, la constitución de microcosmos, la emergencia de gestos no sistematizados que producen su propia organización, todo ello pasa por advertir los marcos prescriptivos de los sistemas institucionales que construyen cierto orden social. Muy a pesar del “alma de la nación” (Renan, 2004) la nación cristalizada, en tanto aparato, favorece: “la superioridad moral” (Oz, 2001) y la justificación de las jerarquizaciones cuanto que: “no va dirigida a una falta de entendimiento de determinadas personas por otras sino más bien a un déficit ontológico común.” (Rorty, 1993, p. 119) a efectos de legitimar, controlar y administrar estrategias diferenciales:

...si miramos cómo se ha utilizado en la historia el concepto “civilización”, vemos cómo sobre todo desde los intentos coloniales nos encontramos esta idea, no de choque de civilizaciones sino primero de superioridad de civilización, lo que dice la definición antigua del diccionario de la Real Academia, y de cómo se utiliza esta idea de superioridad de civilización para enfrentarse los unos contra los otros. Así nos encontramos ya en las primeras

épocas coloniales y en las primeras expansiones coloniales (Izquierdo, s/f, p.

1)

A día de hoy, por citar los Estados que no pasan el baremo europeo unificado (v. g. Estados insolventes), en algún momento, han dejado de pertenecer moralmente, es decir, “por sí mismos”, abandonan el ethos Europa aún siendo parte de ésta, luego “nación” sin “consistencia” europea.

La extensión de la forma Estado Nacional es el sustrato idóneo para administrar esa *situación fronteriza*, y aunque su sede desborda el territorio y su casa es la regularización -el orden general-, los marcos legales siguen aprovechando la consistencia de *La Nación*, su fuerza material e inmaterial, para sostener aquel orden que se pretende universal.

Lo expuesto hasta aquí obliga a repensar lo que venimos consintiendo en buena parte de nuestras prácticas discursivas, a saber, despachar ligeramente (sin someterlo a crítica de nuestra parte) también a “Occidente” u “occidental” y, en consecuencia, aquello que no lo sería; por una doble cuestión: la primera, la aporía que supone el través de remotos orígenes múltiples borrados casi en su totalidad si bien siguen emergiendo desde rasgaduras inadvertidas, al mismo tiempo que la determinación que implica una lengua que se hace constituyente y, por decirlo así, una cosmogonía igualmente incorporada como natural, tensión imposible de disolver y, por eso mismo, ricamente irresoluble; la segunda, que “Occidente u occidental” también lo hayamos confundido con el uso de un discurso que reproduce prácticas racistas, antisemitas, sexistas, segregacionistas, sin mayores distinciones o argumentos que permitan discernir entre resistencia y dominación.

En esa misma tónica, mana a partir del testimonio de voces indígenas vivas (caso Gladys Tzul, mujer maya) la cuestión de *no occidente* (Gargallo, 2014) que vale la pena atender:

A mí eso me confrontó en la universidad, porque me daba cuenta que ahí se construía el discurso que va a polarizar lo occidental con lo no occidental, dándole categorías míticas a lo no occidental y racionales a lo occidental. Una gran cantidad de estudios dicen que lo no occidental es sinónimo de pueblos indígenas, y que nosotras poseemos determinadas características. Yo vi en la universidad funcionar el discurso de nuestra mitificación, de cómo nos desarrollamos dentro de las comunidades indígenas. (p. 217)

Agregándole a la problematicidad de los ‘términos’ la puesta en tela de juicio de la territorialidad tal cual se la entiende geopolíticamente, planteando un vacío de la legislación hegemónica y, sobre todo, revela el uso que hemos hecho al denunciar dichos términos cuando, al mismo tiempo, reproducimos lo que se busca combatir. Esto es, en la medida que decimos “Occidente” estamos, de una forma u otra, construyendo un “no Occidente” y sobre ambos ya recae connotaciones específicas de fuerte peso diferenciador, asimétrico conforme el uno se inscribe en lo válido (lo normal) mientras el otro, por extensión, es absorbido por “la anormalidad antropológica”, silenciosamente cursando como “exótico”, “mítico”.

Sobre los discursos patriarcales que nos rodean y que esgrimimos, las más de las veces, en clave de suave supervivencia cotidiana en nuestros espacios vitales (es decir, allí donde hacemos nuestras vidas) es a lo que me he referido antes como hablar *en el lugar de la tercera persona*, muy especialmente en los espacios

académicos, no por el mero trámite de debernos a las citas de las voces de autoridad, sino más corrientemente por lo que ello entraña sin advertirlo y es que en el caso de América, las lenguas y los mitos religiosos cedan y con ello inauguran sociedades que han de pasar por nuevas lenguas y nuevos mitos religiosos, con lo que estas dos fuentes fundamentales de cultura implican para cualquier grupo humano. Quedando poco de lo que había, se parte *como de cero* con lo que hay: una lengua heredada, se va haciendo propia; mitos religiosos heredados se hacen credos. De lo segundo queda lo instituido como dispositivo *civilizador*, arma punitiva de calificación probada. De lo primero, traza imborrable de *ese comenzar como de nuevo*, complejo y conflictivo.

Los giros reivindicativos desde los espacios de producción de conocimiento dejan la impresión de valerse de no pocos a priori, conceptos y matrices eurocentrados, pero su uso transcurre tal cual una sutura invisible en la penetración de un pensamiento que nos constituye y del que *se obvia* su aceptación (sus límites y posibilidades). La responsabilidad política de la práctica en investigación académica parece obligada (imposición normativa tan calada que se da por sentada, como naturalizar la propia lengua que antes ha sido lengua colonial) a conformarse con responder críticamente aquello que revisa, que repiensa, sin asumir el peso ideológico de las categorías (intelectuales en general y de los saberes especializados, en particular) de las que se sirve incluso, o precisamente, para impugnar.

Luego, la crítica genera una separación indeseable, una escisión vertiginosa: se pretende llegar hasta las últimas consecuencias eludiendo que somos el producto, asimismo, de esas mismas consecuencias, así aspiramos plantar la crítica pero

vaciándonos de ella. A la hora de “situarnos”, se obvia que una “intersección” crucial nos constituye, trazas ineludibles que la lengua recuerda pero especialmente captura porque es superficie fundamental para hacer saber la cosmogonía que por ella resbala como discurso e irradia hacia la totalidad de nuestras prácticas.

Como se habrá podido constatar, hasta ahora y también en adelante, la investigación que presento está habitada por voces provenientes de, arraigadas en, aquella cosmogonía eurocentrada que marca “otros orígenes” en quien ha nacido en un territorio que fue objeto de una forma peculiar de colonización, lo cual cobra especial interés porque intento desconstruir (en mi propia práctica de pensamiento) la tensión que produce esa complejidad; lo que advierto es que no puede ser que actuemos como si no existe esta herencia y el cómo nos influye (*somos* todo eso: lo borrado que emerge y lo presente que discute), de otro modo no podremos interrogarla sino en paisajes idealizados de una América (Latina, en mi caso) limitada o mítica; por ello no eludo, en primer lugar reconocer sin complejos que autores y tesis directa o indirectamente creadas en y desde el pensamiento europeo (Bergson, Merton, Villalba) me acompañan en lo que pienso, cómo lo pienso; en segundo lugar, cuando nuestros espacios son lugares de producción y difusión de conocimiento poco favor hacemos en proponer una discusión que procede como si los marcos institucionales y normativos que nos contienen no existieran más allá de lo estrictamente burocrático. Nuestros marcos normativos favorecen que la puesta en cuestión de situaciones críticas deba ser suavizada o ignorada. Y no hablo de cuestiones extremas, hablo de cosas cuyo contenido y uso cotidiano nos hacen olvidar (aceptar con naturalidad) la carga menos opresiva que represiva del mundo del saber, si se quiere doblemente

represiva (Barthes, 1996), pues habita en el lenguaje: “Cuando hablo de lenguaje (palabra, oración, etc.), tengo que hablar el lenguaje de cada día. ¿Es este lenguaje acaso demasiado basto, material, para lo que deseamos decir? ¿Y cómo ha de construirse entonces otro?” (Wittgenstein, 1999), y la misma habitación contiene, captura para sí, los límites en los cuales se revela la comprensión a la que el mismo lenguaje obliga (v. g.: para que haya coherencia, las formas gramaticales construyen un tipo de tiempo que desconoce o, mejor, desautoriza otras posibilidades temporales), materia que nos ha ocupado con Bergson y que algo asoma de ello Canetti *al decir*: “Las intuiciones de los poetas son las aventuras olvidadas de Dios.” (1982, p. 5).

En el caso de regiones colonizadas como es el de, la *bautizada*, América podríamos intuir que esa suerte de *memoria atávica* emerge de pliegues sumergidos, lo que no podemos aspirar es a que se trate de una relación pura (la advertencia de Benjamin según la cual el pasado *no ha terminado de ocurrir*, a la que podríamos agregarse otra de Bergson [1977] cuando éste acota que *el recuerdo ocurre en el presente*), toda puesta entre paréntesis tiene que ser asumida desde el lugar que buena parte de quienes aquí hemos nacido y crecido somos hoy o, para decirlo con Gargallo (2014), “mestizos urbanizados” que ignoramos a los menos visibles que conservan aún lazos atávicos y también tienen qué decir respecto a lo que significa esta señalada complejidad; no como grito emancipador en sí, lo cual exaltaría el rictus de exotismo en que se ve atrapado no pocas veces, sino más bien porque pone en dificultades las certezas que apoyamos automáticamente investidas de una lógica que luce natural, ergo, incontrovertible (cuando no es sino “autorizada”).

En la práctica académica nos reducimos a mencionar las alternativas a un pensamiento dominante sin demasiado cuidado en lo que denuncia, de ahí la importancia del uso que demos a ello y que podamos propiciar que otros le den, plenitud de la norma, yuxtaposición doxa-episteme en la relación saber-poder: puede empleárselo como empresa político-partidista, puede empleárselo para exhibir una “novedad”, empero -por suerte- puede empleárselo con fines dialogantes; prestemos atención a Gladys Tzul (Gargallo, 2014):

En el caso mío, yo estoy en la universidad, y la academia impone determinado pensamiento, encuadra el discurso. (p. 217)

Tampoco los valores míticos que se les otorgaban a las comunidades indígenas: ¿es que allá todos se ayudan, todos se apoyan, todos están juntos en un lugar? Si los confrontaba con la historia cotidiana de mi familia, de mi comunidad, me daba cuenta que no valían, que eran la imagen de una utopía ajena y que con ella se teologiza a los pueblos indígenas. En realidad, tenemos una gran cantidad de problemas y de enfrentamientos en materia de relaciones de poder, y ante esas relaciones de poder, todos los sujetos nos oponemos. Los pueblos indígenas no estamos absolutamente dominados, porque si estuviéramos dominados por completo, otra sería la característica de las sociedades, no existiría tanta complejidad. Yo me cuestiono: ¿cómo nos fuimos constituyendo como pueblos indígenas? (p. 218)

Preocupación expresada también por Nirmal Puwar (2008, p. 238), al hacer: “un llamamiento dirigido a los estudiosos académicos para que hagan una pausa en sus

doctos caminos y piensen en cómo sus propias catexis están íntimamente ligadas a las mismas poses y producciones que generan.”

Quizá estos espacios de contestación, por parte de quienes les corresponde hablar desde adentro sujetos a una constitución transversal peculiarmente marcada, permiten remozar los discursos de occidental/no occidental, moderno/pre-moderno, 1er/3er mundo, ya que propicia la situación del sujeto periférico sin el gravamen de: víctima o héroe, de invisible o mítico, de civilizado/incivilizado. No es el mismo lugar de habla el de Tzul o el de Puwar, aunque se pronuncian, en parte, al interior de la academia y centran su reclamo en la arista portadora de segregación que descubren en la posición de sujeto que las condena a ser extrañas, visitantes en el mundo del conocimiento.

Lo que me interroga es radicalizar esa extrañeza al punto de romper la positividad del orden que la sostiene, en tanto hacerle frente así al universalismo silente que niega todo lo demás y lo expulsa como sustancia ajena a esa pretendida totalidad. Y ello viene, en principio, por la vía de hacernos cargo del encuadre (cómo se localiza la mirada respecto al objeto mirado) y las positividades que (re)produce o consiente. Cruzar las miradas, exterior e interior, persuade el efecto de “utopía ajena” del que habla Tzul. Acaso una de esas ‘utopías ajenas’ se topa con quienes situados como mestizaje urbanizado -que hace vida universitaria- se empeña en la pregunta por *nuestro origen*.

La misma Tzul hace notar que las concepciones de “originalidad” y “ancestralidad” de la *comunidad* indígena, son ambas productos “de la violencia colonial como de los gobiernos criollos” (Gargallo, 2014, p. 71).

La apetencia de un origen es la pregunta del presente complejo sobre el pasado borrado; pregunta impulsada por la racionalidad eurocentrada que ha denominado, asimismo, en tanto “originario” a aquello que se ha solido identificar como no civilizado e, incluso, no occidental. Y si bien nos sentimos capaces de sospechar la imposibilidad (objeto problemático) de un origen, en el espacio académico traeríamos para esa discusión a Nietzsche, pero no a Tzul porque en el primero el fundamento, profundamente crítico y perturbador, no deja de afincarse en bases racionales, mientras la teórica maya la localizamos y reducimos al saber mítico, heterodoxo pero no sustanciado en fuente racional probada.

El marco normativo de las instituciones sociales, en su conjunto, de una manera difusa pero efectiva, positiva, hace por nosotros un trabajo de jerarquización de conocimientos que nos hará actuar conforme el uno se haya ya garantizado por una patente de autenticidad mientras el otro merodea lo residual. Por eso la norma es efectiva, porque se dirige a lo excedentario produciéndolo. Allí los recambios entre episteme y doxa, jugando entre opciones aunque con la seguridad que porta la contención de la malla del saber legítimo (legitimado), no sólo el “especializado” sino aquel que incluso le contiene: el trabajo reservado de la ley tal como la entiende Foucault (1997).

En quienes las conexiones atávicas con las lenguas, los mitos, las tradiciones son muy frágiles o, sobre todo, cursan con indiferencia, es decir, no prestamos atención a lo que implica que surjan en la lengua impuesta vocablos de las lenguas prohibidas, represadas en un pozo común e inadvertido y lo mismo, en un movimiento inverso, damos por sentado herencia y activos de los que debemos admitir nos constituyen

porque a diferencia de otros procesos de colonización, en América se arrasó con sustratos fundamentales y vastos de aquella constitución y en su lugar fue trasladado el mundo europeo en forma de lenguas, instituciones, mitos religiosos, tradiciones; no extraña que demos por hecho, en la travesía del ethos europeo fuera de Europa y con la condición de ir allanando su instalación como sobre bases primeras, la incorporación sin cuestionamientos, no sólo de la lengua sino lo que su trama fabrica: sentidos, significados, universos simbólicos que pasan por una constitución de mundo, y que ésta esté indisolublemente ligada, en órdenes de inteligibilidad validados, sobre los cimientos de una forma de conocimiento/saber que nace desde la Grecia Clásica y que, apenas a partir del S. XVII se rotuló como “el Imperio de la Razón”. Somos depósito de ese tránsito y de este afianzamiento.

Depósito, sin embargo -donde quiera- no se lo encontrará jamás vacío. Precipitación de las diferencias que ponen en aprieto constante a la homogeneización, a “la normalización” que la Forma Estado Nacional permitió consolidar y que sigue permitiendo establecer un ordenamiento entre los hijos del Contrato de Rousseau (1910) y los “otros”, los más susceptibles de ser captados por las sombras de la desviación, práctica política que se sigue alojando en los ejercicios del saber (Foucault, 1978b, 1978c).

Desde el discurso académico legitimamos tanto el ocultamiento de orígenes conflictivos, como del peso institucional en la reproducción de los saberes autorizados, esto es, aquellos que no pongan en duda, entre otras, las fórmulas del representacionismo (o que cuestionen sus efectos), la supremacía de la inteligencia, en definitiva, la solidaridad incompatible para con el orden social:

...la apropiación romana abrió el texto griego al Imperio y, tras la caída de la mitad occidental, lo hizo accesible al menos indirectamente para las culturas europeas posteriores. Por cierto que los autores griegos se habrían asombrado de los amigos que un día se presentarían ante ellos a vuelta de correo, con su carta en la mano. Forma parte de las reglas de juego de la cultura letrada que el remitente no pueda prever quién será su destinatario efectivo. Y sin embargo, no por eso se lanzan menos los autores a la aventura de poner sus cartas en camino de amigos no identificados. Sin la inscripción de la filosofía sobre rollos escritos transportables, nunca habría podido ser expedida la correspondencia que damos en llamar tradición (Sloterdijk, 1999, p. 3)

Lo que la forma Estado Nacional habilitó fue las posibilidades de la tradición racional y la cultura ilustrada (escritura, códigos retóricos, a priori diversos) en nuevos marcos instituciones y normativos que nos conforman y nos regulan, tanto fuera como dentro de la Academia (lugar predilecto *del amor por el saber*), de ahí que el semblante se preste al “orden” racional como si fuera un “orden” natural; si bien es cierto que “la ciencia es una manifestación relativamente reciente de una tradición filosófica que comenzó con los griegos y que ha incrementado su influencia en todos los aspectos de la cultura occidental durante más de dos mil años.” (Woolgar, 1991, p. 51), al punto de atesorar la hegemonía en cuanto práctica legítima del conocimiento que se da por ‘verdadero’.

Las formas en que vamos extendiendo el discurso académico en “Ciencias Sociales y Humanas” en supuesta reivindicación de las voces acalladas, es al mismo tiempo un

aparato de marginación que produce lo mítico contra lo racional, lo caótico contra lo estructurado y corre por cuenta de suposiciones en torno a una idealidad originaria, en la cual el orden normativo se presume, en contraposición a las tesis que lo dan por no civilizado, como inexistente: o bien salvaje, para algunos; o bien no jerarquizado y ajeno a la punición, para otros; volviendo a caer en relaciones ficticias (bestial o sublime) con lo distinto, alejando así la potencia que cobraría como desafío a “la normalización”, al no dar por sentado que ‘otros grupos humanos, otras sociedades’ no contaban o cuentan con matrices epistemológicas (Monsonyi, 2011), ni instituciones, ni marcos normativos, ergo, libre de la sombra de la ley (‘ley’, una vez más, en el sentido de Foucault, según ya he subrayado).

El desconocimiento de las formas de organización política propia de los pueblos que descienden de otras formas de hacer política y organizarse que las impuestas por las autoridades coloniales, y la interacción que por trescientos años mantuvieron con el poder virreinal y real español y con la dominación ideológica católica, nos ha llevado en muchas ocasiones a no entender el papel de los y las aristócratas, comerciantes y élites indígenas en las luchas por la independencia americana. ¿Quiénes eran y qué reivindicaban para sus pueblos dirigentes como Túpac Amaru y su complementaria esposa Micaela Bastida, Juan Santos Atahualpa y su hijo Josecito, Atanasio Tzul y su esposa Felipa Tzoc, Túpac Katari y Bartolina Cisa? Por qué pudieron disputar el poder de los blancos, desde qué nivel de reconocimiento social empezaron a actuar, de dónde hacían descender su

linaje y cómo habían podido mantenerlo o fundarlo en la colonia (Gargallo, 2014, p. 72)

Una actualización de ello la hallamos en las perspectivas y enfoques con los cuales solemos, desde dentro, justificar (con ánimos de comprender) la ‘naturaleza’ violenta de nuestra región, las estrategias teóricas y metodológicas con que presentamos la generación de violencia en América Latina sostienen el orden jurídico según el cual, sin distinciones de relieve, tanto desde “tiempos remotos (primero la monarquía, más tarde la burguesía) los impositores de reglas han hecho su elección: han decidido el control mediante la segregación. Han escogido la medida de policía y se ha subordinado a ella cualquier otra motivación.” (Villalba, 1976, p. 19), las formas del Estado Nacional, en regiones colonizadas también por éste, no hacen visible que la lógica de persecución del delito es antes un acto de economía política de la ilicitud (Foucault, 2009), ergo, de mantenimiento del orden legal en que se apoya el Poder del Estado, que no una manifestación endémica de aquellas trazas que sin mayores diferenciaciones se las trama como producto del “sub-desarrollo” o de “la exclusión”, y sobre esta última, reclamo reivindicativo en su día, en nuestras latitudes deja constatar que el uso groseramente partidista e ideológico de la misma le ha vaciado de todo sentido y vuelto un dispositivo que aúpa lo mismo que el fabricado “sub-desarrollo”, discurso de legitimación de lo central sobre lo periférico. Y, cuanto más se lo emplea con fines demagógicos (a veces también desde la Academia) mejor elude o disfraza que tras las llamadas, ahora muy en boga, “crisis humanitarias” lo que hay son “crisis políticas”, contestaciones incontenibles de los “otros” (los dejados por fuera del Contrato, sus subproductos) o el uso político de ‘esos otros’ por parte de

los Estados, cuyo resultado repercute en más marginación. Se lo niegue o se lo parodie, queda en tela de juicio la congruencia del Estado Nación, la solvencia del “ciudadano” (Agamben, 1998), las lógicas (*democráticas*, Villalba, 2001) de las medidas de resguardo y seguridad.

Ello lo vemos cursar en la condición de refugiado que sigue validada por el requisito del asilo político, si bien “la ola de refugiados” que huyen de sus lugares de origen ‘sin’ encontrarse “bajo amenaza política” se multiplica y desafía más que a dichas categorías a las condiciones a favor del mantenimiento del orden jurídico que las sustenta, de ahí que urja presentarlas desde los discursos oficiales (yuxtaposición episteme/doxa) como “crisis humanitarias” y nunca como “crisis políticas”, en pos de impedir el desvelamiento de la creación de desviación y uso económico que de ésta se hace, bajo el pleno amparo de la ley; luego las medidas a tomar exigen “el reforzamiento de la seguridad” (protagonizado recientemente en el campamento de Calais, u otras variantes en Dresde o Colonia, la frontera austrohúngara, así como en las costas del Mediterráneo; esto, en el caso europeo), mientras se dilata sin término (ergo, no se admite) la perentoria revisión de aquellas condiciones que han hecho posible estas y otras ‘crisis’; más bien al contrario, su manejo produce una reafirmación del orden jurídico en que se apoyan el poder de los Estados y su legitimidad social.

Si los refugiados (cuyo número no ha dejado de crecer en ningún momento en nuestro siglo, hasta llegar a incluir hoy a una parte no desdeñable de la humanidad), representan, en el orden del Estado-nación moderno, un elemento tan inquietante, es, sobre todo, porque, al romper la continuidad

entre hombre y ciudadano, entre *nacimiento* y *nacionalidad*, ponen en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna. Al manifestar a plena luz la separación entre nacimiento y nación, el refugiado hace comparecer por un momento en la escena política la nuda vida que constituye el presupuesto secreto de ella. (Agamben, 1998, p. 166-167)

De ahí la importancia estratégica del delito y del delincuente, de su administración por parte del Estado, si bien protegido y encubierto éste e invisibilizada aquélla, por el ordenamiento legal y ‘su transcendencia’ justificadora.

El marco normativo tiene la capacidad de “ordenar” (anfibología que vale la pena destacar), luego implica “jerarquizar” y “someter”. Las formas que la Institución, lo institucional, permite dilucidar a día de hoy no revelan su próxima extinción sino su transparencia, lo cual les vuelve inadvertidos. El orden de la ley, dispondrá y el de la norma acatará las urgencias del control social allí cuándo y cómo se demande. No es un giro esencialista ni teleológico, sino algo que tiene que ver con el establecimiento de instituciones con funciones específicas asignadas históricamente.

Acaso Elías Canetti (1982) sospechara de cierta vía *alter-nativa* para interpelar siempre una vez más las tareas del intelecto: “A veces pienso que las frases que estoy oyendo han sido pactadas para mí, por otra gente, tres mil años antes de que yo existiera.” (p. 5). La práctica en investigación conduce a un ejercicio de *escucha* (de auscultación) permanente y transversal, quebradizo y titubeante.

No tiene la misma función la transdisciplinariedad que la perfusión de un saber en todas las dimensiones de la vida, si nos fijamos bien sus movimientos son inversos: mientras la transversalidad de saberes busca afrontar la situación dialogante entre

quienes y lo que debaten; la perfusión de un saber es un ejercicio de autoridad: “un poder autoritario con funciones normalizadoras.” (Foucault, 1978c, p. 26), que va más allá de aquél saber y tiene una función específica ya ajena a ese saber, y de la que ‘ese saber’ (quienes lo aplican o producen) no llegan a estar en posición de advertir. La propia teoría social (y la sociología) contribuyen haber convertido al positivismo en un paradigma, a la Ilustración en el hito que reclama el ‘hombre razonable’ (Villalba, 2001) y a la Modernidad en una era (una edad de madurez de la humanidad), así como a Occidente en un ethos homogéneo; de este modo dan un apoyo disciplinar que no siempre advertimos y que se torna pertinente enfrentar (Toscano, 2013; Wallerstein, 1999).

Tensión, la propiciada por los sub-productos de “la civilización”, que al tiempo que sirven de justificación al marco legal, ponen en cuestión “la naturaleza democrática” de aquél. No muy lejos fue lo que Merton (1980) llegó a sugerir en la relación entre anomia y los circuitos institucionales; me atreveré a proponer (apenas en breve) una lectura post-mertoniana de cierto huidizo movimiento bascular entre retraído y homo sacer (Agamben, 1998).

VI. Retraimiento post-mertoniano

Tal y como el conocimiento se talla en tanto ethos del saber científico, saber válido, el efecto de discurso construye así otro tipo de conocimiento, vulgar, no-válido, pues deja de corresponder con el género de validez que promulga “la verdad” de la Ciencia (objetiva y comprobable). Es a esta dicotomía que he querido confrontar con el debate sobre inteligencia llevado a cabo por Bergson (1947), al hilo del autor se produce una conjetura según la cual “inteligencia” es residencia principal del pensamiento racional y éste se encuentra presente tanto en las prácticas corrientes como formales, tanto en las de carácter cotidiano como científico, es decir, no está ausente de ninguna práctica humana conforme cualquiera habrá de ser capturada por el orden social (leyes, reglas, marcos normativos). Desconocerlo equivale a estar fuera del mundo (no fuera del saber), los ejemplos directos ya los he referido en apartes precedentes, así *no-conocer* es vulnerar las reglas para hacerlo, es demoler una extendida prescripción, un conjunto de garantías fundamentales.

Sin embargo, la dilatada tradición acerca del saber legitimado de las disciplinas especializadas resulta convincente a la hora de producir un “sujeto-de-conocimiento (autorizado)”, relación ‘contemplativa’ con el mundo, garantía del afuera-adentro que confiere al “conocer” papel rector, y al dualismo que lo sostiene carta de naturaleza.

Así es difícil no reproducir al sujeto de conocimiento cuando en el mismo ejercicio de preguntar por ello surge de una u otra forma; en una entrevista Foucault (1967)

declaraba, grosso modo, “cavar bajos los propios pies”, la ‘imagen’ es poderosa porque su posible encarnación se torna un gesto de deriva. Con Bergson lo he procurado: poner a la deriva el conocimiento conforme conozco (paradoja que se abre a otras preguntas), o sea, intentar mover de su lugar -centro- al conocimiento producto de la inteligencia en un acto que se genera desde el conocimiento en tanto una relación, no una cosa interna o externa. Acaso el autor se había atrevido a esa imposibilidad al plantearla: qué desafía los límites de la inteligencia. La respuesta expedita, sería para muchos: el instinto. El instinto como el otro de la inteligencia arriesga muy poco cuando, en realidad, no consigue un desplazamiento radical *fuera* de la inteligencia que, tarde o temprano, no vaya a ser capturado por lo *no-racional*, esto es, por los aparatos epistemológicos que reducen a la enfermedad, al delito o a lo superfluo incomprensible aquello que *des-entiende* el marco normativo extendido. El susurro de Bergson sopla sobre tales contenciones: lo bárbaro, lo patológico, lo anormal, la anomia: lo peligroso que fabrica lo amenazante. Susurro que se escurre por entre la Ley y la Norma; que se resbala por entre los recursos sociales de extrañamiento, sobre los depósitos del control y, en definitiva, desvela el manto que disimula el Estado-Nación, visto como si fuera parte del paisaje moderno, un brote más de la naturaleza, y no lo que hemos obviado o apenas tomado en cuenta cada vez que localizamos la crítica en la Ilustración, la Modernidad u Occidente de cara a los colonialismos (desde la temprana denuncia de los integrantes del Institut für Sozialforschung, “lo que, con el tiempo, otros llamarían ‘Escuela de Frankfurt’.”, [Nuño, 1982, p. 21], hasta enfoques emergentes más recientes). Términos que quizá

menos por agotamiento que por eludir el fondo que ocultan (una *forma de gobernar* en tanto plataforma para regular), han condicionado nuestros puntos de vistas.

Recalco Estado-Nación, no Estado a secas (pues, éste ha ocupado las discusiones relativas al poder en su expresión típicamente jerárquica, ya que aún entendido como relación es capaz, según los efectos de conjunto que produce, de desprender hábitos inclusive de dominación). Los efectos de conjunto que hacen del Estado una potente maquinaria de poder pasan por la Nación, aunque no se vean los usos políticos que aquél hace de ésta, las instituciones sociales la rodean de justificaciones que se construyen como principios.

La posición de sujeto de conocimiento está atravesada y regulada por capas institucionales y sus correlativos marcos normativos, algunos lucen visibles, por ejemplo, si se habla desde la universidad o se emplea el recurso de una tesis para disertar acerca de algún tema, sabemos bien cómo nos arropa (en varios sentidos) las reglas al orden académico, en cambio vemos menos (o no vemos) la estructura del Estado-Nación regulando nuestro lugar social de interlocución específica, sujeta a una manera de hacer uso de la lengua tal que así no sea conmovida la realidad según la medida de un mundo cuyas coordenadas siempre podrán estipularse, ergo, controlarse o, tanto mejor, manejar convenientemente los desajustes ante los controles: somos, a la vez, objetos biopolíticos y agentes de la biopolítica. Cuando revisamos nuestras prácticas, a veces, logramos advertir lo segundo, lo primero en cambio se da como a un priori, inocuo y sin relieve (una consecuencia natural de la existencia social).

‘Conocimiento’ es el tema que me permite tematizar *el conocimiento* y otros temas, ‘lugar’ que hace posible su propia discusión; de acuerdo con la desmitificación que Bergson hace del mismo pongo en tensión inteligencia-intuición y en tal ejercicio reflexivo procuro que la intuición no se haga centro (al mover de éste a la inteligencia), lograr concentrar en el conocimiento “lo pensado” y en la intuición “una estrategia para pensar/lo”. Procedimiento de reflexión crítica que me sirve para *seguir pensando* la actividad metodológica tan cara para la investigación en las ciencias, en general.

Los objetos y sujetos “exóticos” a los cuales he hecho mención, al convertirlos en acompañantes de la crítica solemos considerar una especie de victoria el que *adolezcan*, en eso consiste su impugnación a lo establecido, con lo cual reafirmamos su “exotismo” o les “victimizamos”, así aunque podrían fungir de líneas de fuga terminamos cayendo en un “fetichismo del otro”. Los planteamientos de Bergson han servido para alojarse en los callejones sin salida desde los callejones del propio autor, cuando invita a postular lo impostulable, con la intuición da una clave decisiva: lo que le es totalmente exterior a la inteligencia no pasa por el lenguaje, de ahí que discurrir sobre ello requiera de algo cuya puesta en discurso sea posible; pero dice algo más cuando agrega que no es la inteligencia la única portadora de conocimiento: existe otra forma de conocimiento, de cuya validez no podemos decir nada, porque esa (o esas) forma no pasa por el lenguaje. Lenguaje tal como la inteligencia nos permite saberlo. Al no poder decir nada de su validez, de su legitimidad, sino apenas intuir que existe, esta forma de conocimiento queda eximida del dominio de las

jerarquizaciones (que anudan y asfixian a todas las demás en juegos ajedrecísticos variables, institucional e históricamente). De ahí que “la vida” constituya aquello no penetrado por la Ley. Al fundir la separación, al no hacerla pensable, trastoca la tensión universal-local. La jerarquización no se sabe ubicar en un tiempo sin espacialidad, lo que de paso deja al descubierto el uso de “lugar”, similares u otros (tantas veces aquí utilizados) como recurso de intelección o nociones orientativas, una estrategia cuyas dimensiones pragmáticas no se pueden confundir con naturalezas.

Tal como Bergson ha planteado la relación instinto-intuición, la una sirve para dar cuenta del otro, un dar cuenta que está constreñido al alcance de la inteligencia, luego no es mucho lo que la intuición puede hacer para acercarse a esa forma de conocimiento muda para aquélla. Muda o, en cartografía moderna, opaca (ajena a las luces de la razón), esa opacidad dificulta su positivización. Le sirve al autor la *durée* para indicarnos acerca del carácter continuo, ininterrumpido que constituye otra forma de conocimiento. Desafía la lógica racional al rebatir la premisa transparente de la relación de verdad por correspondencia según la cual el lenguaje da cuenta de la realidad como si fuera un espejo: la reflejaría tanto como lograra representarla; pero Bergson nos permite advertir que la lengua detiene el devenir del lenguaje: fija una inmovilidad. Así asimilamos lenguaje a nombre e ignoramos *el efecto de discurso* (Potter & Wetherell, 1991; Parker, 1996; Mc Namee, 1996; Iñiguez & Antaki, 1998; Potter & Wetherell, 1998; Garay, Iñiguez, Martínez, 2005). Escapar a esa ignorancia es lo que intenta con la intuición, pero igual que la *durée* al hacerlo en las claves de la

inteligencia termina atendiendo a sus límites. Aunque, una vez más, la ventaja que ello implica al caer en la objetivización es que se convierte en denuncia al quedar inscrita en el *orden del casi*, pero *sin adolecer*. Aquel atisbo del que hablé, lo dice bien: *un apenas*, no puede llevarse hasta afirmación, signo esquivo bajo un fondo de presumible no-jerarquización favorece la desmitificación de una materia que se presenta sólida, pero se puede traspasar. Performatividad del lenguaje. Roto o en fisura el régimen de paridades, adviene la indeterminación. De ahí que la inteligencia, *como mucho*, devuelve esta operación en tanto *trámite inconcebible*.

En este ejercicio de largo aliento que ha permitido Bergson y siendo fiel al propósito de plantear una contestación a los efectos del discurso representacionista, realista y positivista sin volver al autor otro eje paradigmático (otra positividad), sino recurso de intelección que profundiza los linderos de la episteme (Foucault, 1985) y el dispositivo (Deleuze, 1990; Agamben, 2011), esto es, viene a decir algo más acerca de los límites que influyen y gobiernan nuestras maneras de entender el mundo, presentando más allá de la *transitoriedad de toda episteme*, una *extralimitación* en la forma de conocer, un socavamiento radical de tipo seglar y que no remite a un esencialismo puro.

Sabemos que con la filosofía de la experiencia se incorporaba a la escena del saber la superficie de la conciencia, por la que pasaba asimismo la vida biológica (lo relativo al sensorio). Superficie que no faltó mucho para que se aceleraran múltiples modos y artilugios tendientes a asimilar su condición inaprehensible, de este modo, se la podría volcar en tanto “dato poblacional”, ergo, sustrato susceptible de control

apoyado en la “ideología de la representación” (Woolgar, 1991; Gergen, 1996; 2007) y, al compás de nuevos saberes, productora de otras expresiones de la relación saber-poder (relación, como sabemos, interminable, metamorfoseante, disfrazable [Agamben, 1998; 2005]).

La vida (de acuerdo a Bergson, [1947]), situándose en lo biológico (instinto) socava la pura vida biológica, a la vez que situándose en las teorías de la conciencia, les interpela. Deja así en el aire una zona inabarcable por el saber del cuerpo o vida biológica y por el saber que se comenzaba a poseer sobre la psique. Bergson propone con “la vida”, suerte de existencia en tanto movilidad con arreglo a una gramática temporal, la cual se abre a la posibilidad de reflexión sobre esa misma vida; cuerpo biológico y conciencia interrumpen su condición de superficies opuestas, dicotómicas, haciéndolas coincidir, enfrentándose como relaciones transversas.

Los asuntos que Bergson pone a discutir pasan, en primer lugar, por los referentes y concepciones ontológicos-epistemológicos que han permitido definir una manera de pensar la realidad y a quien la postula entendidos como inexorablemente separados; en segundo lugar, la continuidad es el problema de lo material y lo inmaterial sorteando preeminencias, así el doble problema de, por una parte, los supuestos realistas y las reducciones binarias de adentro-afuera (cuerpo-conciencia) que supone; mientras de la otra parte, el carácter de superioridad entre instancias disciplinares de acuerdo a criterios valorativos históricamente situados. De ello se sigue que siempre que la inteligencia sea el centro donde se lo coloca al conocimiento, tanto el problema del tiempo como el problema de la materialidad/inmaterialidad quedarán reducidos a inexorables jerarquizaciones.

En tal sintonía me dispongo a pensar con Bergson el retraimiento mertoniano, y esto ya que si vemos en Merton (1980) una opción *divergente* de lo institucional, al plantear la anomia como una marca de la norma (quienes la dictan) antes que de quien la infringe, de este modo, enfrenta el “orden” a sus inconsistencias; hay no obstante una figura en Merton que el autor reduce a renuncia: el retraído. Así, su forma de “adaptación” es la “inadaptación”. En este interesante escollo que supone la lectura mertoniana me gustaría detenerme para reflexionar al respecto.

El retraído está descrito como forma de adaptación frente a las normas, es decir, capta la desviación aunque sea un objeto silencioso, distante en grado sumo del rebelde (quien propone nuevas metas culturales y nuevos medios institucionales para alcanzar aquéllas), se lo considera pasivo por no proponer metas y medios alternativos a los que ha rechazado. Tal como Merton expone el retraimiento, deberíamos colegir en esta *figura de la adaptación* (a la insatisfacción del conjunto institucional de metas y medios) el prototipo apolítico.

En la ambigüedad en que deja sumido Merton al retraimiento (adaptación-inadaptación) sin más, el o la retraído/a se convierte en la figura secreta que rompe el pacto (sí firmó el contrato –Rousseau-, pero se retiró); no es lumpen, no es una afirmación del pacto, sino su negación directa; una hendidura por donde deja ver que el conjunto de las instituciones modernas crea su propio financiamiento del desastre: “El día en que, por una curiosa inversión propia de nuestra época, el crimen se adorna con los despojos de la inocencia, es a la inocencia a quien se intima a justificarse.” (Camus, 1978, p. 10).

La sombra penetrante del retraído se ocuparía de ocultar todo lo que afirma el ritualismo; ese retraído de Merton (1980), si lo dejamos como apenas le bosqueja, no sería sino eso: un reverso sin importancia, la sombra del cuerpo luminoso de la satisfacción de la ley, de las normas. Pero hay mucho más en ese simple dibujo de retiro, de encogimiento; se aparta de los objetivos culturales y de las normas institucionales y he ahí todo el diagrama de “su desviación anormal” (presta flaco servicio a una economía política de la patología o del crimen). Es así como cometo un atrevimiento, a saber, proponer en tanto *hipótesis de trabajo* (“especie de juego de estrategia para poner a prueba los límites de sus implicaciones.” [Foucault, 2009, p. 18]): una lectura post-mertoniana del retraído y del retrainamiento social a propósito de lo expuesto, en su día, por Robert K. Merton. De este modo, sostengo que en el retraído coincide el sujeto que se aparta del contrato, con los objetivos del mismo; y en las siguientes líneas me empeño en tal discusión.

En su supuesto mutismo apolítico reside la carga política que no debe denunciar. Su estrategia sin destinatario, abraza los límites imposibles que Bergson (1947), por ejemplo, pretendió con “la intuición”. No intento con esto una actuación analógica, destaco que el retrainamiento sin salir del mundo, sale del mundo. Hay en “su pasividad” un gesto radical. No usa un recurso para delatar al conjunto de las instituciones del Estado-Nación, él o ella son el recurso, hablan por sí solos/solas. Logran escapar del régimen de la inteligencia, sin reñir con ésta (disuelven la dicotomía que la apoya-legitima en un orden de jerarquizaciones). El sujeto

‘típicamente apolítico’ encarna el detonante político que haría estallar los supuestos de neutralidad del orden establecido.

Pensemos en Gabriel Tarde, en efecto, no debía tener tanta confianza en el proyecto moderno, en *el encumbramiento sin consecuencias* de la Nación, cuando expresa de un modo ficcional lo que teme vaya a ser una apetencia velada: un mundo de sujetos bellos y perfectos, mundo depurado (2002), así se burla de la semejanza y del equilibrio o caricaturiza el progreso: “La antigua sociedad se apoyaba en el temor al castigo, en un sistema de penalidad que ya finalizó; la nuestra, como veremos, se apoya en la esperanza de la felicidad.” (p. 87).

También lo ha hecho Merton (1980) al poner al descubierto los presuntos de equilibrio en la estructura social que refiere; sin embargo, el retraimiento desprende, suelta algo que no se deja decir, que no se puede decir. Orden de lo institucional abarcando los espacios del habla especializada.

Tarde lo consigue en tono ficcional. El ‘retraimiento social’, escapando de su autor, lo consigue desde el “*sin-lugar-social*” que no calla su voz, sino que expresamente y de antemano la desautoriza. El paso de firmante a renunciar al pacto abre un espacio de interrogaciones.

Acaso la forma en que Merton logra problematizar la figura del lumpen (si bien sabemos que se enfoca en las *insuficiencias* de la sociología y la psicología a la hora de abordar las desviaciones), precisamente tomando en cuenta un objeto marginal que ha firmado el contrato, luego que no está afuera de la estructura social sino que debiéndose a ella manifiesta adaptación (secuela del contrato: el individuo tiene que

sujetarse a las instituciones y a los marcos normativos); así, aún sin proponérselo, el autor facilita la emergencia de aquello que está en condiciones de poner en cuestión el arreglo contractual. Por eso, decía muy al principio, que ante los Paters de la Sociología, el discurso mertoniano de la anomia viene a poner en una situación incómoda a los entendidos preceptos de alto rango teórico: descalza “el tipo ideal” (y lo pone a andar), y denuncia la exclusión del “lumpen” al que se ha hecho ver como ajeno a las circunstancias que lo determinan. El retraído conoce la norma (conforma el Estado Nacional), pero se aparta produciendo así una tensión sobre el estado de cosas (lo dado por fundante) que se ignora, más que silenciar es suficiente no escuchar.

El retraimiento amplía los alcances del positivismo hasta el realismo, este último consiente una función determinante en los efectos de los discursos positivos en el marco de los Estados Nacionales, según el saber patriarcal halla en el realismo su ethos: cara invisible de la regulación social. El retraimiento viaja por los márgenes, *vaga*, estampa sobre la realidad cierta impresión de irrealidad. Subjetivación poco apelada, enigma brevemente interesante. Se habla de mendicidad, de indigencia, y se las *estudia*, pero no se va mucho más allá, por ejemplo en la opción social de *apartarse*, tal vez porque un sumergido agente denunciante del entorno institucional estaría en capacidad de disolver la lógica racional que lo ha apartado desde antes. El conjunto de la Ley y la Norma necesita del realismo; desde el S. XVII el Derecho codifica la Ley, mientras las formas borrosas de control se han valido de operaciones experimentalistas (desde el S. XIX) para dar carácter incuestionable a medidas biopolíticas. Así el Estado-Nación desaparece de la escena, la racionalidad patriarcal

que impone desde ‘los inobjetables’ del realismo le sustraen de la responsabilidad y orden ético que supondría su función primera de acuerdo a *gobierno de la nación* y no, según todo acusa, debido a su propio mantenimiento así como al del orden social que permite que las configuraciones del poder no abandonen o cambien demasiado sus flujos.

El retraimiento se torna rostro del *problema último del contrato*. Entra en ‘la familia’ del refugiado y del sujeto sustraído de estatuto jurídico (homo sacer) que señala Agamben (1998), lo cual les coloca en un lugar clave para interpelar “los actuales conceptos de ciudadanía y nacionalidad.” (Agamben, 2001); sobre todo, advierto su potencia de cara a desnudar las formas de control que operan *como* sin ilación de los aparatos de jerarquización que conforman saber-poder y cuyo telón de fondo es el Estado-Nación (precisamente lo obviado en su polivalencia institucional).

Regresemos un momento al marco de las regiones colonizadas, ergo, los *nuevos* ‘Estados Nacionales’: de la Venezuela anterior a la fundación de la I República en 1830, las historias oficiales han sabido ignorar la aparición y fortalecimiento que fueron cobrando grupos insurgentes (Uslar, 2014) ajenos a la ‘realidad histórica’ acreditada, homogeneizándola en dos bandos ‘equilibradamente’ precisos, “realistas” y “patriotas”. La existencia de grupos resistentes a ambos o, aún más, resistentes al estado de cosas que no se comprendían fue borrado: simbólicamente, conforme se le negó acceso al archivo; fácticamente, con la eliminación física de dichos grupos, misma que ocurre en 1831, a un año de la imposición del Estado Nacional como forma de gobierno. Con ello quiero hacer notar que, no sólo ahora y también ahora, el Estado-Nación ha cumplido y cumple, gracias a su plástica capacidad de

metamorfosis la función ‘orgánica’ de regular, luego la existencia del ejército y la policía le facilita desaparecer de las tareas de seguridad si bien no se trata sino de un ‘aparato de y para el control y la administración de la seguridad’; su papel de simplificador de la complejidad social apuesta en la homogeneización la clave de lecturas lineales, libres de ruidos y rozamientos a no ser los estratégicamente necesarios para plantear tensiones contributivas justificadoras a efectos de la misma regulación (v. g. “patriotas” y “realistas”). Uslar introduce una trama discursiva negada y con ello permite distinguir -en un minuto ‘inaugural’- los otros significados de ‘la regulación en el Estado Nacional’ (menos consecuencia que razón de ser) e introduce, asimismo, hacia la cuestión de «la nacionalidad», siendo que estos grupos desautorizados discursivamente, retenían así un *efecto de discurso*: ¿qué es ser venezolano y, por tanto, quién es venezolano? Las preguntas se desprenden de una compleja heterogeneidad imposible de simplificar y que, silenciada, retoza su *inadecuación*, la cual habrá de ser el objeto ventajosamente predilecto de la Nación ‘por venir’ y, en ese mismo giro, queda revelada la condición de inscriptos hacia un naciente marco normativo.

Si buscamos una mirada -en el minuto actual- acerca de esta función primordial, podríamos inferirla a partir del lugar, más visible que de costumbre, que la economía ha venido a recaudar en las decisiones políticas del presente, en un concierto ‘global’ (Europa, América, etc.), siendo *las variables macroeconómicas* quienes gobiernan las decisiones de los pueblos, de las naciones; quedando así, no relegado, sino desvelado el papel del Estado: regular y administrar el control social.

Si recordamos a Agamben (1998) cuando refería que el refugiado rompe “la continuidad entre hombre y ciudadano, entre *nacimiento* y *nacionalidad*”, lo cual pone “en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna. Al manifestar a plena luz la separación entre nacimiento y nación”, ello me permite reescribir esta crisis en el contexto de ‘regiones colonizadas’ -por el Estado Nacional, precisamente en clave ‘moderna’-, cuando el insurgente invisibilizado (anterior al *Estado Moderno Colonial* consolidado), recusa la ‘lectura oficial’ de dos bandos enfrentados para definir ‘*quién es venezolano*’, interroga sin pretenderlo sobre “nacimiento y nacionalidad”, poniéndoles en cuestión ante los filamentos políticos del poder que se pelean una autoridad legítima; así destapa la conflictividad de la naturalización del origen y se dislocan: la consecuencia (nacionalidad) en tanto causa (nacimiento) y viceversa; o, no menos, interpela la certeza de Agamben, según la cual:

A partir de la Primera Guerra Mundial, en efecto, el nexo nacimiento-nación ya no está realmente en condiciones de cumplir su función legitimadora en el seno del Estado-nación, y los dos términos empiezan a mostrar su irremediable disociación. (1998, p. 167)

Podríamos de todo ello resumir que la forma Estado Nación ingresa en espacios colonizados haciendo crisis, mismas que aquél ha reabsorbido y, de múltiples modos, desplazado y hecho recaer sobre los objetos colonizados, y no sobre el orden de dominación que toda colonización supone. Y, contra las mismas, arrastrado los puntos de vista que, sin advertirlo, suscribimos a favor de ‘historias oficiales’. Aún así narrativas que buscan subvertir el estado de cosas, pueden llegar a subestimar el fondo ‘normativo’ que les determina.

Volviendo a las circunstancias del retraído y del refugiado, en principio, éstas podrían parecer antagónicas. Empero se trata de una diferencia superficial, pues en ambos reside un aspecto paradójico en común: la despolitización del crimen, esto es, se han vuelto receptores, recipientes, del vertido institucional haciendo desaparecer la marca del Estado cubierta por “la anomalía del individuo”. Eso que luce “involuntario” en el refugiado y “voluntario” en el retraído acusa su falsa distinción:

Ya desde un principio se trata de personas cuya identificación, de acuerdo con el principio de nacionalidad-ciudadanía, no puede funcionar. (...)

Ellos interrogan nuestro estatuto radicalmente. Porque lo ponen en cuestión, nos recuerdan la relación entre vida, existencia biológica y ciudadanía, ponen al desnudo la fisura... (Agamben, 2001)

Se dice suficientemente que el problema de los refugiados es de índole humanitaria, cuando en realidad se trata de un problema de índole política, como ya he mencionado. Más aún, los Estados lo asumen como una cuestión de solidaridad; así a las ayudas se les confiere carácter caritativo, ergo, opcional, mientras las medidas de seguridad tomadas alrededor de estos asuntos se tratan como problema de Estado y reclaman decisiones presupuestarias perentorias. Luego, ¿cómo se lo construye al refugiado?: como una suerte de derivación del delito común, su situación lo criminaliza y lo desvincula de las actuaciones del modelo Estado-Nación, el cual no le resta más que hacer cumplir las leyes. Esa es la narrativa que “las crisis humanitarias” simplifican o no dejan ver más allá de la crudeza de su drama. No muy distinto con el retrainamiento, materia que ocupa más a la caridad que a otras instituciones sociales.

Retomemos “la vida” (de Bergson, 1947) y “el viviente” (de Benjamin, 1967): el retraído viene a ser la expresión propicia para responsabilizarle *a sí mismo* de haber optado por “el homo sacer”; Merton (1980) lo planteaba como sujeto pasivo que no contesta al estado de cosas (a las demandas y limitaciones institucionales), se repliega así hasta desaparecer de la “vida social”. Pero este es el movimiento que revela su silenciosa pujanza, sale de la vida (social), ergo, abandona el sujeto de derecho, sin embargo la huella impresa por la ley permite saberlo “viviente”, o sea, “una existencia” como sin estatuto jurídico, pero aún más al límite: una existencia indiferente al ordenamiento jurídico: entonces ni siquiera obliga a trastocar las normas a efectos de ser utilizable o productivo al orden, resulta así un ‘delator’ proverbial del estado de cosas: es fruto de ‘la sociedad en su conjunto’ (metas culturales, medios institucionales y demás aparatos de la estructura social que les contiene, para usar la terminología mertoniana), pero ésta lo observa con la extrañeza absoluta que despierta un desconocido con el cual no se ha tenido ni se tiene lazo alguno.

Modelaron con barro una figura humana de tres varas de largo con todos sus miembros. El Golem yacía ante ellos con el rostro vuelto hacia el cielo. (...)

Luego le vistieron con las ropas de una *schammes* (bedel de la sinagoga), con lo que su aspecto era el de un hombre corriente, si bien carecía de habla.

Pero esto más tarde se revelaría como una ventaja.

(...)

«El Golem ya no nos hace falta (...) por tanto lo haremos desaparecer» (...)

...y le preguntaron si un difunto como lo iba a ser el Golem se convertiría en podredumbre como los demás muertos. Esta pregunta era muy importante porque, de ser así, el sacerdote no podía participar, lícitamente, en la destrucción del Golem. (...)

...el Golem volvió a quedar convertido en un rígido terrón de barro como lo había sido antes de dotarle de vida. (Bloch, et al., 2002, p. 45, 46, 52)

Entre las leyendas que corren sobre el Golem, he destacado fragmentos que me permiten establecer algunas relaciones con el tema que nos ocupa. La desviación, en general, y el crimen, en particular, se los ha hecho ver como parte de la naturaleza humana, brotarán en algún momento irremediablemente. Merton (1980) desvía la mirada de esta línea extendida y dice que son las instituciones quienes producen los desequilibrios, siendo que la disponibilidad de los medios institucionales se limita. La forma en la cual se ha manejado la desviación y el delito desde los S. XVIII y XIX facilitó “una epistemología del crimen no-político”, en otras palabras, extendió una manera de entender el delito como aquello que comenten sólo algunos y su razón última descansa en “la naturaleza criminal” de todo delincuente; así, las condiciones que gobiernan y regulan la vida pública, los vínculos en común, el ordenamiento jurídico, eso que en definitiva se concentra en las funciones de los Estados Nacionales, en este punto pierden relevancia hasta el extremo de convertirse en una tácita omisión. De ahí que, a esta altura, seguimos constatando cómo la insurgencia social (llámese ilicitud, llámese pobreza, llámese violencia, llámese sin papeles, etc.) se lo piensa como una producción ajena al orden jurídico-político que las ha creado. Luego, tal como el Golem, que era necesario y por ello se creó; cuando comenzó a

dar problemas (a su suerte, perdió los estribos y su creador, el rabino, se sintió decepcionado), cuando ya no le fue útil entonces decidió destruirlo, pero antes debía cuidarse de no manchar sus manos, es decir, “el sacerdote no puede participar, *lícitamente*, de su destrucción”; importa la estatura moral (institucional) del rabí, no la suerte del Golem. Borges lo dice con una fina perplejidad: “En la hora de angustia y de luz vaga, / En su Golem los ojos detenía. / ¿Quién nos dirá las cosas que sentía / Dios, al mirar a su rabino en Praga?” (1974, p. 887). El rabí ha mirado con horror y repulsa a su creación, olvidando que: “Tal vez hubo un error en la grafía / O en la articulación del Sacro Nombre; / A pesar de tan alta hechicería, / No aprendió a hablar el aprendiz de hombre.” (p. 886).

Aquello que nos recuerda que no todos son firmantes del contrato social se convierte en voz retenida y, como el Golem, desvela antes *las artes* de su creador (el contrato; “los impositores de normas”, Villalba, [1976]) que *la monstruosidad* del aprendiz de hombre, así: no la causa, sino la consecuencia. La destrucción del Golem, en su caso, volvió inanimado lo que había adquirido ánima; pero en el caso de “las aberraciones” (crimen, pobreza, violencia, etc.) se produce una destitución civil inadvertida por la construcción de una ontología de lo amenazante, así a su fusión con el desviado ha precedido “la realidad del crimen”, “la realidad de la pobreza”, “la realidad de la violencia”, *densidades pragmáticas* (Austin, 1982) que saludan la instancia inapelable consensuada de la sanción social, haciendo olvidar completamente que si han sido creadas es porque son útiles (institucionalmente, esto es, generativas de y productivas a un orden prescriptivo de rango societal).

El uso estratégico de la prisión moderna da una medida de los cambios que operaron a propósito del auge de las disciplinas. La transición del Rey al Estado permite suponer otra manera de tratar “los flecos sin raíces” que estorbaban graciosamente a la monarquía; con la Nación se les hará productivos y una función del control social. La polimorfología del poder ha generado, asimismo, resistencias a este orden de imposiciones, y segregaciones “socialmente acordadas” (otra sería secuela del contrato); aquello que el ordenamiento jurídico del pulido Estado Nacional genera a propósito de un apaciguado régimen de extrañamiento (a efectos de administrar la ilicitud, Foucault, [2009] y, en general, lo que demande asimilarse a aquélla) es precisamente lo que niega tener alguna relación con la forma Estado Nacional, haciéndosele ver como desenlace inevitable ante el desacato del ‘orden natural’. Relaciones de resistencia las encontramos en figuras problemáticas como el refugiado, u otras producciones sociales que la forma Estado-Nación ha posibilitado jurídicamente, de tal suerte que cuando apuntan hacia éste ya el ordenamiento legal (que respalda y en el cual se respalda) le ha librado de toda responsabilidad política; así, fuera de la escena (como si nunca hubiera participado de ella), decide quizá implicarse por motivos altruistas, no un deber sino espontánea iniciativa. Sin embargo, algo dicen semejantes catástrofes aún en “tiempos de paz”. Reaparecen fórmulas de encierro, se reedita el objeto propicio y, jurídicamente, se tensan orden y excepción.

Si el “campo” es el lugar en el que, en cuanto espacio de excepción, no residen sujetos jurídicos sino meras existencias, en ese caso estamos en presencia de un “campo”... (Agamben, 2001)

Todo esto nos llevará a mirar el campo, no como hecho histórico, ni como anomalía perteneciente al pasado (...) sino, de alguna manera, a la matriz escondida, al nomos del espacio político en el que vivimos. (Agamben, 1998a).

Tampoco prelativo de “centros de internamiento” o “campamentos” (de refugiados) o “lugares de permanencia transitoria”, sino “el nuevo nomos biopolítico del planeta” y su estructura jurídico-política: “nuevas y delirantes definiciones normativas de la inscripción de la vida en la Ciudad”. De inmediato, hay que preguntarse por “planeta” y “Ciudad”. La interpelación la veo necesaria ya que Agamben está dando por supuesto la preeminencia del Estado-Nación como modelo político global, y acaso no se equivoca por su “preeminencia” y vasta órbita de influencia, sin embargo no es una referencia universal (Izquierdo, 1997), sino, según Nuño (1982), “la subespecie occidental” (...) “de ese extraño producto denominado civilización” (p. 27).

En cuanto a “Ciudad”, hago el paréntesis porque expresa con nitidez los fenómenos urbanos en los cuales la matriz del “campo” cobra lugar más o menos habitual con escasa advertencia de su condición excepcional (conforme al orden jurídico), situaciones de desamparo y vulnerabilidad que apoyadas en leyes y reglamentos quedan justificadas pese haber echado a su suerte al ‘sujeto de derecho’.

Vuelvo, no obstante, a la generalización del autor. Éste se asombra de las atrocidades del “campo de concentración” (nazi), le atribuye toda la crueldad y barbarie jamás imaginada, pero la monstruosa empresa muestra su cara más cruda al compás que permite precisamente la convergencia aquí tratada con anterioridad: el desbloqueo epistemológico (S. XVIII), El discurso del espíritu positivo (mitad del S. XIX), la

Teoría del Criminal Objetivo (Derecho Positivo, finales del S. XIX), la afirmación de las disciplinas (S. XIX, S. XX) para, en definitiva, la consolidación del Estado-Nacional. Todo ello contribuyó decididamente (pero, nótese, el carácter contingente que no apriorístico de los citados episodios) a la industrialización de aquella crueldad que turba a Agamben y es en ese marco que se puede leer no como algo trágicamente exclusivo del nazismo, sino como matriz oculta del modelo que sustenta *las condiciones de posibilidad* del exterminio legal; y a la excepción como la regla (*el orden*): “el estado de excepción se ha convertido en regla” (2004, p. 20).

La Alemania hitleriana ha ido perdiendo el carácter de una exasperada marginalidad para ser, en el seno del propio fascismo europeo, el modelo de una consumación del proyecto de la nueva comunidad nacional orgánica, capaz de distribuir los factores de tradición y modernidad en una síntesis de singular eficacia movilizadora y de notable productividad en beneficio de los *Volksgenossen*. (Gallego, s/f, p. 1) [...]

En definitiva, una confortable cortina de humo metodológica destinada a reducir los ámbitos de responsabilidad histórica del conjunto de los alemanes, que se consideraban a sí mismos leales con el orden nacionalsocialista, y que facilita la compleja tarea de vincular las funciones de los estamentos en que se apoyó aquel sistema de dominación. (p. 2) [...]

...específico de un cuerpo de seguridad que no puede compararse al de ninguna otra experiencia totalitaria y que, precisamente por ello, habría de pasar a convertirse en el núcleo mismo del sistema en lugar de ser su simple protector. El carácter de empresa total del nacionalsocialismo imponía una

versión de la palabra *Sicherheit* –seguridad– que estaba lejos de referirse a los objetivos habituales de una policía para referirse al sistema inmunológico de una comunidad orgánica. De ello derivaba su necesidad de ocupación de espacios que desbordaban los propios de una simple burocracia dedicada a la vigilancia de la oposición al régimen para desarrollarse en todos aquellos ámbitos que se referían a su definición ideológica: la construcción del imperio racial, la fabricación de la condición del delincuente de acuerdo con criterios biológicos, las operaciones destinadas a reforzar la identidad comunitaria creando los espacios visibles de exclusión, la administración productiva del sistema de campos, la colonización de las tierras ocupadas (p. 3)

Lo que Agamben hace notar es que la estupefacción a que condujo esa empresa de barbarie, supera circunscripciones de pueblo (o nación), de lo que se puede colegir que así también el lugar de la policía, “la seguridad”, queda desvelado en “sistema inmunológico de una comunidad orgánica”, por tanto “el núcleo mismo del sistema”, no el nacionalsocialista de entonces, sino del sistema Estado Nación (no menos en nuestros días), luego “la seguridad” nunca ha sido “su simple protector”. Matriz que permanece retenida en el esperpéntico aparato de destrucción masivo-selectivo del nazismo y cuya probada eficacia termina por permitir y, de diversos modos, legitimar (aceptarlo sin hablar de ello, ignorar cuáles sus implicaciones previas y actuales o, en definitiva, negarlo) su empleo estratégico (ergo, *necesario*) según nuevas circunstancias y bajo *otras* formas. Primo Levi, aporta la lectura de un problema, en apariencia, menor o privado: “contar lo sucedido y que no nos crean” (Mantegazza,

2002, p. 25). Es crucial esta vertiente discursiva en relación a tumbar los supuestos de exclusividad de aquella situación extrema, precisamente por lo que tiene de excepcional. “El por dentro” de toda excepcionalidad está marcado por esta misma tensión: “que no se crea”, “que no sea creíble”; generando un *aislamiento* propicio a los intereses de silenciar, no hablar, negar “lo que pasó o está pasando”, tal angustia no pertenece a la esfera privada, como fácilmente se lo hace ver, al contrario, se trata de una cuestión de orden público y, más exactamente, con implicaciones políticas y sociales innegables, ya que es en esa cierta “indiferencia social” donde halla domicilio toda negación, luego se contorna ‘lo excepcional’ en tanto no concierne a las condiciones que precisamente lo hacen posible, de ahí la importancia de adentrarse en la preocupación de Levi (*que no nos crean*); la “confortable cortina de humo metodológica destinada a reducir los ámbitos de responsabilidad histórica del conjunto de los alemanes” revela su existencia en cualquier “comunidad orgánica” toda vez que aquella matriz se funda y apuntala en la ‘consideración y lealtad’ con el orden social, este es, aquel que dicta (impone) la norma y, por tanto, “facilita la compleja tarea de vincular las funciones de los estamentos en que se apoyó aquel sistema de dominación”, ‘aquel’ y todo sistema de dominación. El punto de inflexión que ello ofrece no es apenas el revés (la cara íntima del cuadro conocido), más bien arrastra hacia un movimiento inverso el conjunto de las interpretaciones al uso, en otras palabras, la monstruosidad está también “afuera”, es una prolongación del mismo estado de cosas que ha permitido las crudezas ‘incomunicables’ de “adentro”. Acaso Agamben (1998a, 1998) cuando expone la pervivencia “del campo” lo esté refiriendo.

También vale decir que situar a esta masacre del S. XX como hito de máxima barbarie cometida sobre la humanidad, es olvidar una densa historia de genocidios producto de expansiones coloniales en las cuales “las víctimas” se las identificaba como “bárbaros” y quienes les sometían como “civilizados”. En general, circunstancia pendiente de prórrogas.

Lo que va del S. XXI deja saber que el poder tiende a distribuirse en redes y regular flujos: menos un movimiento “antropológico” que de “economía política”, pues la forma Estado-Nación se viene adaptando a las circunstancias de mercados de capitales volátiles, movimientos de la especulación, un orden financiero invisible y global, pero considerar “que el sector financiero es más abstracto que el productivo es subestimar las ‘abstracciones reales’ que ya impregnan nuestro mundo social” (Toscano, 2013, p. 13). Este giro desenmascara que el Estado-Nación se haya tratado de una fórmula del S. XX que ya fue sustituida por el puro Estado o por un Estado Global. Las reconfiguraciones del poder hacia tendencias en redes y flujos cede a la ilusión de una comunidad de naciones que fortalece al Estado y desdibuja los territorios nacionales; las habilidades de circulación del mercado y el capital se sirven de tecnologías cada vez más livianas, pero las porosidades por las que aquéllos también se filtran, asociadas a las ilicitudes, redundan en pretexto dilecto para endurecer la fortaleza de la nación, el Estado-Nacional sigue siendo una forma estratégica del poder que aún goza de buena salud. Eso que envuelve en su propia retórica, Estado Global o Planetario, es más bien la extensión y auge de *la forma* Estado-Nación como matriz de regulación y control normativo.

La crisis económica, como era previsible, se ha convertido en una oportunidad para la reiteración, intensificación y afianzamiento de la misma dinámica que la ocasionó en primer lugar. Las regiones residuales sin una vida social acomodada vuelven a estar expuestas al expolio y a la colonización. Incluso las medidas políticas que parecen trascender la matriz neoliberal -la “reforma” sanitaria en los EEUU, por ejemplo- intensifican la financiarización de la vida cotidiana aunque pretenden reforzar el ámbito social. (p. 4)

O los modos en que funciona el crimen organizado y las crecientes captaciones de pandillas y redes criminales no especializadas (crimen común) por parte del mismo, se ofrecen como superficie para interpretar al hilo del minuto actual la tesis de Villalba (1976), según la cual la prisión cierra, con el uso diferenciado de los ilegalismos, el cuadro que define el poder del Estado (Nacional) siendo que aquella traza una interesada línea entre “preso común” y “preso político”, luego su función es cumplir con esa separación, segregar (hacer notar tal separación) a ciertos grupos del resto de la sociedad. La perfusión del crimen organizado, la ampliación de sus competencias, la proliferación de mafias o estructuras mafiosas funcionando al interior del diverso espacio público, el tráfico ilícito de géneros, sustancias, armas y de personas, dejan entrever la reorganización del delito a favor del mantenimiento de un ordenamiento jurídico que se aspira planetario, así la línea divisoria que la prisión trazaba con suficiente claridad a través del muro carcelario, ahora se dibuja más difusamente sobre territorios o “provincias del crimen”, por lo común ocupando espacios de *las periferias* según su relación con *los centros* de carácter local o

mundial que, políticamente incorrecto, se ha llamado por años: tercer y primer mundo, respectivamente (Maza Zabala, 2001). Se diría que asistimos a la reactualización del esquema binario civilización-barbarie. La forma Estado Nacional se favorece de tal re-edición, pues así el debate no abandona su autorreferencialidad dicotómica y las diligencias biopolíticas que deban cumplirse lo harán con arreglo a grupos propicios para el crimen, según los impositores de normas. Sin descontar los réditos que contribuyen a la movilidad de mercados y capitales, a la vez que el ordenamiento jurídico se sirve de estos ilegalismos para renovar el tándem prohibición-transgresión necesario para sostenerse en tanto poder.

En realidad es muy conveniente que el retraimiento luzca tan apolítico: ‘malestar’ aislado, un desadaptado inofensivo, a lo sumo inelegante socialmente, una prescindible manifestación casual y anodina. Así, una apariencia, una visión desagradable en el espacio público o, como mucho, un factor de riesgo sanitario por lo general menor, incapaz de amenazar el tranquilizador semblante masivo del orden social.

Pero, el retraído despegga “La Nación” de “El Estado”: no gobierno de la nación, sino aparato de poder mediante una regulación y un control que excede a la nación. Así, murmulla sus *crímenes lógicos* (Camus, 1978; 1960), desvela su función crucial: la imposición de reglas y, por tanto, su necesaria implicancia en la administración de los delitos y de las penas, de este modo, su concurso innegable en la responsabilidad (política) de las condiciones que producen “anomalías” sociales; plataforma para el despegue y elevación de las disciplinas y sus aparatos de legitimación, coordinador de la biopolítica. El retraimiento, en su rotación retráctil, al mostrar a secas la Nación y a

secas el Estado consigue presentar cómo en la primera se ajustan los detalles relativos a la soberanía a los que el segundo apelará como justificación de ‘su gobierno’, en las aspiraciones a territorios nacionales más seguros, a ciudades más seguras, el Estado ejerce sus tareas de regulación como si fueran excepcionales y no sustantivas al orden que mantiene (y le mantiene conforme aquella ontología de lo amenazante). La nación es fundamental para el funcionamiento de la forma Estado, pues sin ella (acaso en la hermosa acepción de Renan, [2004], de “espíritu común”) el enorme aparato de poder se sustrae de una valiosa fuente de persuasión y justificaciones, de un artificio de repartición y organización territoriales que consiguen alcance internacional y, no menos importante, su fundamento biopolítico.

...el moderno estado europeo es posible no sólo porque existe un aparato político (ejército, fuerza policial, burocracia) sino porque hay una sociedad civil, secular y no eclesiástica que posibilita la existencia del estado, proporcionándole algo que gobernar, llenándolo con su producción económica, cultural, social e intelectual creada por los hombres. (Said, 1998, p. 212-213)

De las sociedades disciplinarias foucaultianas a las sociedades de control de Deleuze (1991), el enclave de una economía política derivada de una organización nacional en cohabitación con “rutas impalpables” permite orquestar un ‘orden’, en el cual el valor de “la seguridad” (que lo sigue pautando la coordenada nacional conforme marco legal) y “la codificación personalizada”, la “sensorización” del individuo, a la cual se le agrega el monitoreo ‘satisfactorio’ de la vida privada, fragilizan las sospechas de una sustitución aplastante; más bien cobra peso la hibridez social que ambas

posibilidades ponen a la disposición de regulaciones más sutiles y empáticas con los anhelos de resguardo, tanto así que la vigilancia se torna prestación, recordándonos a la “institución total” (pese a que haya desaparecido los muros o, a veces, las fronteras: v. g. redes sociales amigables o seguimientos corporativos responsables, etc.), en el cumplimiento del siguiente trámite:

Durante el proceso de admisión, los datos concernientes a sus status sociales o a su conducta en el pasado, especialmente en lo que se refiere a los hechos que lo desacreditan, se recogen y registran en un legajo, que quedará a disposición del personal. (Goffman, p. 35)

Ante un cuadro de vigilancia ininterrumpida Deleuze y Foucault han acotado, si se quiere, dos puntos de vista cuyas coincidencias y distinciones vale la pena revisar:

Kafka, que se instalaba ya en la bisagra entre ambos tipos de sociedad, describió en *El Proceso* las formas jurídicas más temibles: el sobreesimiento aparente de las sociedades disciplinarias (entre dos encierros), la moratoria ilimitada de las sociedades de control (en variación continua), son dos modos de vida jurídica muy diferentes, y si nuestro derecho está dubitativo, en su propia crisis, es porque estamos dejando uno de ellos para entrar en el otro. (Deleuze, 1991, p. 2)

En Foucault (2009), en relación a una sustitución del modelo carcelario, podemos encontrarnos con lo siguiente:

Me parece que no son tanto alternativas como, sencillamente, los intentos de garantizar a través de diferentes tipos de mecanismos y configuraciones de las funciones que hasta entonces han sido los de las propias cárceles. (p. 15).

(...) ya no localizadas en el espacio cerrado de la prisión, pero se están ampliando y difundido a través de la totalidad del cuerpo social por estos establecimientos relativamente abiertos. (p. 16) [...]

Sin embargo, incluso en estas formas de alternativas a la prisión hay que señalar varias cosas: todos ellos son una extensión relativamente limitada de la prisión fuera de sus límites. Muchas de estas medidas, como la remisión o detención parcial, son simplemente una manera de retrasar o diferir la prisión, o una manera de diluir el tiempo de privación de libertad durante todo un período de la vida; por lo tanto, no es un sistema que suprime la detención. Una cuestión, por lo tanto, fundamental que se plantea es si estos nuevos métodos que tratan de castigar sin encarcelamiento son básicamente una forma de re-implementación de nuevas y más eficientes funciones antiguas de lo carcelario (p. 17) [...]

Por encima de todo, son muchos más los modos de difusión de las funciones de vigilancia fuera de las prisiones que, de ahora en adelante, no se ejercen en el individuo confinado en su celda, pero que dispersa a través de su aparente vida en libertad. Además, una persona que está en libertad condicional es aquel que se encuentra bajo vigilancia en medio de la plenitud o el flujo de la vida cotidiana, en medio de las relaciones constantes con la familia, el trabajo, y asociados; es una forma de control sobre su sueldo, ¿cómo lo usa, cómo se gestiona su presupuesto?; se trata de una vigilancia sobre todo en su medio ambiente. Todas estas alternativas a las viejas formas

de encarcelamiento tienen como función diseminar, en la medida de lo posible, todas esas formas de poder que pertenecieron a la prisión, para difundirlo más allá de los muros de ésta. Es realmente un plus de poder, penal o carcelario, que se está desarrollando mientras que la forma-prisión como institución está disminuyendo. El castillo se cae, pero no hay un intento de entregar a través de diferentes mecanismos de lo social las funciones de vigilancia, control y resocialización que estaba destinado a la institución -penal- en tanto seguridad. (p. 17)

(...) hay que tener en cuenta que, en relación con un sistema de encarcelamiento, no hay nada realmente alternativo en estos nuevos métodos. Es más una cuestión de transmisión (*démultiplication*) de las antiguas funciones carcelarias y que la prisión realizase de una manera bastante brutal e ineficiente, de modo que se consigue ahora de modo más flexible, libre y también de diversas maneras. Todos ellos son variaciones sobre el mismo tema de la pena a través del confinamiento. Es el mismo conjunto de procedimientos de sanción que se encontraban en el siglo 19, por lo cual cuando alguien comete un crimen o transgrede de alguna manera, su cuerpo va a ser aprovechado; uno va a ejercer control total sobre él como individuo, ponerlo bajo vigilancia, forzar su cuerpo al trabajo, prescribir esquemas de comportamiento para él, y apuntalar interminablemente los mecanismos de control, el juicio, la rotación y la mejora. Estas alternativas a

la prisión no son, pues, sino formas de la repetición de la prisiones, las formas de la difusión de la cárcel, y no su sustitución. (...) [p. 18]

Para mí la cuestión es si la prisión está desapareciendo porque su función está siendo asumida por nuevos mecanismos, o si debemos considerar que una vez que se han difundido sus funciones carcelarias fuera de sus muros, estas funciones en sí mismas poco a poco se desvanecen en otra. Es decir, ¿sería la desaparición del aparato seguido por el de sus funciones? ¿Qué significado político debe atribuir uno al hecho de que la prisión se problematiza hoy no sólo desde el punto de vista de los ambientes de oposición, sino también por los distintos consejos gubernamentales, y por las decisiones tomadas por varios estados? ¿La búsqueda de una alternativa a la prisión anuncia la desaparición de la prisión para ser seguida por la de sus funciones? o ¿es más correcto hablar de la renovación, esencialmente, del mismo mecanismo penal? (p. 18)

He optado por la extensa cita ya que en ella se alojan aspectos cruciales para esta investigación, a saber, el porqué he considerado puntero el delito (la ilicitud) al centrar en el Estado-Nación parte sustantiva del debate; la figura del criminal (bajo apariencias normativas de “delincuente común o delincuente político”) va a organizar el orden social, su “rehabilitación” es, al mismo tiempo, la “socialización” del resto; así una potencial transición de la cárcel supondría la transformación del orden jurídico y un *reordenamiento* del orden social. La hipótesis de trabajo según la cual el desbordamiento de este sustantivo mecanismo de vigilancia (encierro carcelario) a

formas extensivas e impalpables de control, permite interrogar el modelo (transitorio, ya se sabe) que Deleuze “entiende por crisis de las instituciones, es decir la instalación progresiva y dispersa de un nuevo régimen de dominación.” (p. 4), muy a propósito de esta inquietud suya: “(...) el control no sólo tendrá que enfrentarse con la disipación de las fronteras, sino también con las explosiones de villas-miseria y guetos.” (p. 4). De ponernos en el caso, la disipación de las fronteras y la explosión de ‘provincias de la diferencia’, está suponiendo -sobre todo la primera- actualizar el catálogo de justificaciones propicias para embarcarse en operaciones militares de mayor alcance, menos que una transformación significativa del marco legal que sigue permitiendo a aquéllas y, por ende, salvaguardando el ordenamiento jerárquico del poder de los Estados Nacionales, dejando a la explosión de “condados del crimen” -o sus consecuencias- que corran por cuenta de fórmulas ‘desjudicializadas’ con las cuales, hasta prueba en contrario, se sigue fortaleciendo la forma Estado-Nación. Por otra parte, leyendo en conjunto ambas citas es interesante cómo los modos de vigilancia permanente ya han calado de tal modo en la vida cotidiana sin advertir de dónde derivan que quizá sea en microcosmos, según el sentido a que alude Bergson (1947), *donde* pueda apreciarse mutaciones *efectivas* cuya capacidad de reconfigurar relaciones va teniendo lugar. Situación tensional de lo borrado y lo borroso. [subrayo ‘donde’, pues sabemos que el autor entiende ‘microcosmos’ no como ‘lugar’, sino como ciertas disposiciones a *un orden*, el cual se *sistematiza* en su acontecer, ni ‘antes ni después’].

Así las cosas, la crisis que Deleuze (1991) previene del orden institucional da al paso con cualidades de *lo pasado* que ya ha reflexionado Benjamin (s/f) y que fracturan el

fondo de la matriz teleológica. O, con Bergson (1947), acaso otras posibilidades a la lectura de “sustitución”: menos un dar pasos (aun contingentes) que aquello fuera del antes y del después: está en el antes y está en el después, pero especialmente estaría en ambos y es más que todo eso.

Aquella figura que recupera el carácter de “fleco sin raíces” al que no había que capturar con el cuerpo de la ley y la norma tratará livianamente pues no ofrece amenazas que ameriten controlarse, al modo del Golem, pone al descubierto otra posibilidad de desecho: una existencia residual cuyo núcleo está en el límite, ninguna normativa lo despoja de ser sujeto de derecho y, al mismo tiempo, ninguna normativa captura (se interesa por) su evanescente estatuto jurídico. Olvidado, irrelevante, como «El Grito» de Munch acaso profiere: “nosotros no morimos, el mundo se desvanece para nosotros” (Munch, s/f), he ahí su conquista de ‘un lugar social’. El retraimiento conjuga una fascinación de atracción y rechazo que permite no meramente un sujeto en acto, sino su recorrido; el cual al forcejearse con “el viviente” se va topando tal vez con “la vida” (la desnuda vida natural antes de ser atravesada por la Ley, luego *esa* opción imposible) y, acaso, abre otros horizontes a las lecturas de cuerpo y encarnación si desde las propias marcas biopolíticas logra reclamar espacios de contestación al poder.

La inscripción de “homo sacer” (Agamben, 1998) al retraído le impondría una fijeza prolongada, lo detendría allí donde sigue moviéndose: escapa del derecho y el derecho lo repele. Establecerlo como “homo sacer” permitiría, cuando su estampa cristalizara, volverlo a los carriles del orden jurídico-político que no sabe o no

consigue cómo explotarlo conforme utilidad. La potencia de lo inútil al orden social, esto es, no sirve a sus fines y, al contrario, los delata (sumido en su supuesta *pasividad*). Para que sea productivo al poder tiene que ser convertido en otra cosa (utilizable por éste, así reanudaría “el camino hacia la hegemonía” [que advierte Spivak] del cual se ha desmarcado), he allí su enigmática valía.

Al hacerse un lugar social modesto, imperceptible, escasamente importuno, se orchestra un timbre desafinado pero poco audible, alejándole del signo impertinente que encarna y, en ello, haciéndose notar; así hay algo en el retraído (en el retraimiento) que es inherente a todos los destinos humanos lo cual, acaso, vaya por la angustia muda de Levi... pues el retraído es lo improbable y, precisamente, ocurre (ni mucho menos es prelativo de El Estado de La Nación, sino que le es inmemorialmente anterior; lo que hace bajo la forma de éste es acusar sus inconsistencias más reservadas). Hay algo en el retraído que saca al exterior la barbarie incommunicable, inenarrable *del campo* (el de Levi, y el de Agamben). Acaso el reverso del “musulmán”: el que no puede rendir testimonio (Agamben, 2005). El retraído conforma una facticidad cuyo peso arrastra y descende la volatilidad abstractiva de “la intuición”, luego elude momentáneamente el silencio absoluto y la absoluta incommunicabilidad (entre inteligencia e instinto: vida). La condición política encarnada que el retraído consigue, produce un impúdico estremecimiento de los “estamentos” sociales. Agamben habla de aquella “*zona gris*” referida por Levi y lo hace en estos términos:

Se trata, pues, de una zona de irresponsabilidad (...) que no está situada más allá del bien y del mal, sino que, por así decirlo, está *más acá* de ellos. (...)

Esta infame región de irresponsabilidad es nuestro primer círculo, del que ninguna confesión de responsabilidad conseguirá arrancarnos” (2005, p. 20)

Esa juntura de todos los destinos humanos fugazmente coincidiendo en el retraído abre la interpretación de aquella “zona gris” hacia el exterior del “horror denunciado”, así no exclusivo ni prelativo del campo, antes bien *la matriz oculta*, en el mismo sentido que viene dándole Agamben, de *uno de los otros* del Estado-Nación, a saber, la ciudadanía (o sus flácidas variantes). Y no se trata de agregar siempre cuotas de adeudo a las partes más quebradizas, se trata de advertir los inseparables vínculos entre la forma Estado Nacional y sus otros (el ejército, la policía, la ciudadanía), luego cómo se articulan en un orden, más o menos, compensado. Esa “zona gris”, desprovista de toda responsabilidad, dormida en la despreocupación del “por qué habría de creerlo” (ergo, “por qué ha de importarme”) rodea la figura del retraído, quien hace estallar -precisamente- la consecuencia de la referida matriz oculta (necesaria prolongación de la primera), a saber, que las grandes y pequeñas catástrofes no se asilan en el centro de su magnitud, sino en los efectos morales que han provocado el que sólo importe (sólo se *crea*) aquello que nos afecta (y sólo cuando y porque *ahora me* afecta). Huelgue decir que es en esa perspectiva desde donde sugiero la atrevida imagen de ‘*todo* destino humano concurriendo en *uno*’ o, si se prefiere, reconocer la propia cuota de indigencia que la relación autosuficiente con “el conocimiento” (producto de la inteligencia) ignora. Así, relaciones residuales de las que no se puede escapar y habremos de dar cuenta.

En esta lectura postmertoniana, la posición a que dispone el retraimiento es dolorosamente violenta respecto al sentido común, pero esa violencia permite otras

comprensiones que, sin perder por completo la posibilidad de ser comunicadas, escapan de los rigores de la inteligencia y de los marcos normativos en que se inscribe inevitablemente; de tal modo consigna su potencia: no escape, sino que se hace cargo de los impuestos valorativos que la inteligencia le determina. Potencia que no deja de recordar a Bergson (1947) en su empeño por dar noticias de una forma de conocimiento que está fuera de las formas de conocimiento legitimadas, apoyándose en esa misma legitimación, consiguiendo que llegue a ser advertida, en el mejor de los casos, en tanto improbable, incomprensible o no concebible. Al hilo del retraimiento acontece una señal discreta (o escandalosa, depende cómo se la aprecie): funcionamos bajo el supuesto de una realidad homogénea que se resiste a ser reinterpretada.

La falta de un lugar social captada por la patología y por el delito halla en el retraído una rasgadura, hiato a través del cual ejerce su movimiento. La paradójica posición del criminal a quien le es negado un lugar social, a la vez, que sirve de fiel de la balanza para la administración de justicia, es decir, de las ilicitudes por parte del poder, así el invisible lugar que ocupa a efectos de mantener un determinado orden social, acusa una torpe rasgadura en la uniformidad, cuyo exclusivo aspecto es el delito; en cambio el retraído, ese descuido jurídico, esa amenaza sanitaria menor, hace notar la problemática separación entre ‘vida biológica’ y ‘vida’: si “la vida biológica con sus necesidades se habría convertido en todas partes en el hecho *políticamente* decisivo” (Agamben, 1998, p. 154-155), el retraído estorba a los fines de presentar la relevancia de la vida biológica, a no ser como instrumento de control social.

La participación de los Estados en la vida biológica *de cada miembro de la ciudadanía* conjuntamente reconocida, esto es, vuelta “*dato poblacional*”, constituye la “*biopolítica*”, misma que conforme se hace efectiva tanto más persuade acerca de su ocurrencia espontánea, y así tanto menos su relación con los Estados, aunque a la sociedad se la haya convertido en una superficie biologizada, presta al cálculo, ergo, al control biopolítico. Luego: ¿plantea algunos problemas ‘la vida’ fuera de sus correlatos biológicos? Justamente poder convertir la vida biológica en “dato poblacional” requiere que *la vida* sea reducida a una superficie materialmente controlada por los saberes positivos. Lo que Bergson no afirma, tal vez sí en cambio lo sugiere con la fuerza de una sospecha: el aparato biológico es una formulación que funciona a ciertos fines y, en tanto diseñado para eso, suele satisfacerlos sin pruritos; el algo más vendría a ser que la postulación de otros aparatos no parece posible menos por *una imposibilidad en sí* (o inexistencia) que por los sistemas de intelección a la orden a que se encuentran subordinados (empuje ontológico) y con ellos, también cada uno de quienes participan de determinadas comunidades de acuerdos o redes de negociaciones de diversos tipos, formas y trámites. Éste, acaso, haya sido uno de los asuntos más interesantes con el cual nos viene a confrontar Bergson: la biología, sí, pero un algo más sin gramática (¿al uso?).

Al ponernos en un lugar incómodo con la realidad está subvirtiendo el dispositivo de inteligibilidad que sostiene nuestros marcos interpretativos más elementales, útiles para poder dar pasos sencillos, aunque a veces demasiado seguros sobre el mundo (todos nuestros mundos de conocimiento; de este modo, ese ‘útil’ viene a ser una

función de dichos órdenes de conocimiento y marcos prescriptivos, no tan sólo un mandato de la determinación biológica).

Así, el 'otro' de la inteligencia vertido en las emociones, los sentimientos, los afectos, sufre con Bergson un desalojo, pues no se trata de lo racional & lo emocional, y no desde que las emociones pasan por el saber 'científico' (producción discursiva moderna, conforme es el mundo de las emociones el que habrá de ser atrapado, confiscado por los cada vez más refinados y específicos saberes derivados de la sociología o las, más tarde, 'ciencias sociales' [Wallerstein, 2006]), sino por lo aducido según Bergson (1947) respecto a que proviene, de igual manera, de la inteligencia: no puede dejar de pasar por ésta, incluso, en su postulación y conceptualización de "emocional" y aún sin que ello suponga una exposición científicista, atiende a una misma *forma de conocimiento* pues no se trata, en definitiva, de 'tipos de conocimiento', sino de "formas", luego de 'cómo conocemos' (no filosóficamente, lo cual conllevaría a aquello que él previene como error de desplazamiento de la filosofía al campo de la especulación), sino de acuerdo al orden social y su régimen de instituciones. "Conocemos", nos han dicho, por medio de un sensorio y un aparato cognitivo; Bergson, sugiere: lo que autoriza conocer (interpretar el mundo) es la inteligencia porque ésta se ha validado como la única capaz de ofrecer versiones del mundo y, al ser la única 'validada', dichas versiones se convierten en "verdades" (ergo, en "espejo de la naturaleza"). Empero, tanto las emociones como el sentido común (que las 'reportaría') están subsumidos a la inteligencia; pese a la intuición, es la inteligencia la que permite dilucidarle y, en consecuencia, impide (desacredita) otras fuentes y otras formas de conocimiento.

Luego Bergson no contrapone razón & emoción (lo que vuelve a poner en vilo su carácter “puro” fenomenológico), insinúa que la intuición (listón que traduce a la inteligencia lo que ésta desconoce) no es lo “emocional” (‘localizado’ en los laberintos de ‘la conciencia’), sino otra cosa, cosa que avisa la existencia de *algo* que rompe con la institución social de la lengua y con la institución social del saber.

Ese “algo más sin gramática” (¿al uso?) permite pensar el empuje de la pasividad ‘retraída’ sobre las pasividades ‘conformista y ritualista’ (Merton, 1980), menos como dicotomía que capacidad de poner en tierra la disolución que ello supone (que ‘la intuición’ hace ver inalcanzable en su calidad de “abstracción”). Los hábitos cotidianos y, aún más, los concernientes a la teoría social, en eso que Toscano (2013) alerta en la subestimación de las “abstracciones reales”, nos persuaden con demasiada facilidad acerca de una supuesta “naturaleza material” (según, presente o ausente) que convierte a no pocas de las argumentaciones (a veces también las críticas) en posiciones realistas, incluso ingenuas, con la inmensa peligrosidad de sus efectos políticos; o, asimismo, el desdeño al trabajo de abstracción que supone *el retrainimiento* a partir “del vago, del indigente”.

El Golem es producido con propósitos específicos, la metodología de su diseño no obstante deviene torpe, así se lo elimina como aparición, como producto: el Golem entró en la normatividad y aún desapareciendo como su producto nunca dejó de pertenecerle. El retraído es hijo, asimismo, de la normatividad y no la abandona del todo, empero ha dejado de pertenecerle.

Aprovechar la versatilidad y potencia referida (del retrainimiento) para interrogar prácticas del conocimiento que se producen en los ámbitos académicos, resulta

interesante si pone en aprietos el realismo, al abrir nuevas oportunidades a quienes afrontan retos intelectuales desde disciplinas sociales bajo el exclusivo precepto de la inteligencia, es decir, actuaciones que obvian su hegemonía o hasta tal punto dan por sentado su legitimidad incuestionable en un fondo no visible, que se pasa por alto su fuerte e inadvertido efecto: la jerarquización del saber (inscrito en y que inscribe órdenes normativos).

Confrontaciones entre “sujeto de conocimiento”, “sujeto investigador/a”, “autor/a” y “escritor/a”

Borges dice en alguna parte «la analogía es un empobrecimiento del mundo»; a favor de remitir las ruinas de ese empobrecimiento he rehuído incurrir en “ejercicios de analogía” y, abono a ello una consecuencia que me permite advertir la sentencia borgiana: la identidad es un alarde de simetría, es más, con Bergson (1947) tal simetría estaría sujeta a la negación de “la vida”, conforme la lógica geométrica es la fórmula del “tiempo detenido” o su única posibilidad.

Con arreglo al retraimiento y las opciones que abriría en superficies de intelección, me atrevo a proponerlo menos como aparato analítico que como *pre-texto artefactual epistémico*, esto es, construcción alter-nativa para pensarse ‘desde adentro’ con *todo* lo ‘exterior’ que *todo* ‘adentro’ demanda para constituirse, y viceversa (Shotter, 1996). Así, pues, ejercicio no de analogía sino -si se quiere- de *eco*: artificio de *modularse* hasta *blandear* «el pensamiento permitido», intento por *explotar* (aprovechar y hacer estallar) un segundo grado del lenguaje cuando ante una

existencia (para Bergson [1947], la potencia *de lo actual*), menos improbable que intratable (ergo, lo concerniente a “vida” y “tiempo indiviso”), se le apura tal vez en tanto “*inconcebible*”, o así.

Con Bergson se conmueve “lo epistemológico”, conforme categoría filosófica *dura*, hasta su envés, al desnudarle como dispositivo (al desnudar el lugar de la inteligencia, en su plena calidad de dispositivo), de este modo facilita que ingrese en tanto *convención* con la cual se puede postular *tentativas* de conocimiento... del mundo, del ser, etc. Tanto como aquella “zona gris” de Levi, leída en sentido amplio, propulsa una *relativización* que interroga éticamente toda “dimensión epistemológica”. En ambos sentidos, pues, *pre-texto arte-factual epistémico*.

Ahora bien, ya que puede leerse (el retrainimiento) en tanto atravesado por el marco normativo y, sin pretender destruirlo, desnuda sus profundas costuras reguladoras o los efectos de silenciamiento y naturalización que produce, me *animo* a continuación presentar un “análisis” llevado a cabo ante a una ‘teoría nueva’, el cual y lo cual *me confrontó* constantemente como sujeto de conocimiento, sujeto de investigación, sujeto de escritura, sujeto de autoría y objeto biopolítico. Lo he llamado análisis en el sentido de Antaki, et. al (2003), esto es, reflexionar detallada y sensiblemente los textos, un ejercicio de reflexividad (Pearce, 1995) que quiero ofrecer en sus tres momentos de producción, a propósito de una discusión de teoría literaria, en la cual se debate sobre “El caso de autor y El autor(a)” (Cróquer, en prensa); “autor(a)”, siguiendo para Cróquer las trazas del “objeto *a*” propuesto por Lacan, en tanto objeto perdido del deseo: “el objeto *a*, causa del deseo” (Nasio, 1996, p. 84) y tal como “el analizante se concentra en las imágenes (...) y progresivamente ve el objeto *a*, el

objeto de deseo, desprenderse de ellas” (p. 87), de manera recíproca el ‘autor(a) representa un deseo encarnado de la cultura’ (Cróquer, 2012) de la cual se desgaja conforme borde para dar paso a otros restos.

Así, pretendo -anfibológicamente- *discurrir* “el por dentro” de prácticas de reflexividad, *eso* que atraviesa calladamente los recorridos, omisiones y comunicaciones académicos; luego, poner en discurso la inscripción de sujeto instituido (objeto biopolítico).

Se ha tratado, como dije, de una incursión en la teoría literaria, la cual ha sido capaz de plantearme *rigurosamente* la distancia crítica de la que no había podido apropiarme en ‘mi disciplina’ y, con ello, un “tú a tú” entre conocimiento, regulación y espacios de resistencia que la autorreferencialidad había impedido, inclusive, notar.

He aquí los tres textos:

El caso de autor: una reflexión

Primer intento

El caso de autor, de pronto, se me presentaba como una posibilidad de perseguir algo tan huidizo como agua entre los dedos. Esa «literatura menor» de Deleuze conseguía un lugar más que de visibilidad, de legitimación.

Con el caso de autor llegó el autor(a) y el archivo. El autor(a) vino a ser una revelación tras otra. El archivo frenó esa fluidez del autor(a). Lo explicaré: el autor(a)

descubría para mí la fructuosa marginalidad de la escritura en la corporeización del sujeto que la escribe, quizá menos por lo relativo a la autoría en sí que por un pegamento misterioso entre sus trazas biográficas y el producto escritural. El archivo, precisamente va ampliar este asunto. Entrar en el archivo, es entrar en otra vía, pero casi sin darse cuenta. El archivo se me iba antojando como una caja de herramientas, cuya identidad no precisa revelarse, esto es, caja de herramientas que pasa como si no fuera caja de herramientas. El archivo instruye acerca de los diversos elementos que construyen vida y obra.

Entonces autor(a) y archivo comenzaron para mí a no estar hablando de lo mismo: el autor(a) en su grandiosa marginalidad, en su maravilla periférica no necesitaba justificar que vida y obra no van cada una por su cuenta, sino que están adheridas sin remedio. El archivo, en cambio, en su mandato de unicidad, me condujo de nuevo a la cuestión del sujeto de la escritura. El autor(a), a mí me habló antes de una encarnación de la palabra que de quién la profiere, empero al mismo tiempo de cierta abundancia biográfica a efectos de conseguir aquella encarnación.

El archivo, en tan ardua tarea, literalmente analítica (ejercicio de separar en partes, cuanto más diferenciadas mejor), eyectó una traba: vida y obra no venían en su decurso a coincidir con obra y vida, sino que estaban sometidas, “vida” y “obra”, a condiciones de rareza, de extrañeza. Luego, no permite así que la marginalidad emerja, más bien, se la obliga a preexistir. Antes la vida debe justificar la obra, antes la obra debe reseñar la validez de su autor. La validez, aquí en un concierto de minoridad, corre de este modo por cuenta de cumplir con requisitos de rareza, de

extrañeza.

Este punto ha resultado clave para situar en dos vías distintas el autor(a) y el archivo.

El autor(a) permite poner en discurso la marginalidad encarnada de la palabra; el archivo impide que el autor(a) discuta con aquello que insiste en definirlo.

La rareza, la extrañeza está en todas partes, es más simple de lo que nos atrevemos a aceptar, es más ardua de lo que podríamos soportar. Los autores(a) inundan la vida de todos los días sin el permiso de la sociología, de las disciplinas psi y de otros saberes.

Se me hace que la función del autor(a) viene así a constituir una revelación que, en tanto pasa al río discursivo de la cultura así sea por sus márgenes, dota de legitimidad a la figura invisible que prorrumpe en el habla. La función del archivo parecería ser la de colocar aquella legitimidad en las mismas coordenadas que el caso de autor quiso dislocar.

Cada intento por hurgar al interior de un saber con el anhelo de sacudirlo en sus aporías, lleva a otro temor: se logra sólo con la intermediación del saber (reglas de juego) que queremos sacudir.

Adeudo al caso de autor, entre varias cosas, la distancia crítica que me ha permitido advertir en la disciplina literaria, lo que la psicología impide a toda costa se torne creíble respecto a las aporías relativas al saber de sus objetos.

Segundo intento

Estas notas se producen otro día después de nuestros encuentros de miércoles. Allí he dicho acerca de las líneas precedentes, así la separación autor(a) y archivo queda

pendiente ser repensada (y practicada) en el marco de “vasos comunicantes” (conforme sugieren Deleuze y Guattari).

Releer los primeros párrafos de este ensayo me conduce a una revisión, leo: “El autor(a), a mí me habló antes de una encarnación de la palabra que de quién la profiere, empero al mismo tiempo de cierta abundancia biográfica a efectos de conseguir aquella encarnación.”. Trato ahora de preguntar a la cita cómo se arma y sostiene esa abundancia biográfica. Lo pienso y advierto que el autor(a) enfrenta dos dificultades: la primera, qué lo hace calificar como caso de autor y, en consecuencia, quién decide y valida aquellos criterios de calificación; la segunda, cuáles *suertes ha de sortear* para, calificado como autor(a), no resulte alterado aquel lugar des-céntrico ahora que se ha debido desplazar las coordenadas que lo delimitan como foco.

Respecto a “la abundancia biográfica” a la que me he referido, intento subrayar que el caso de autor, que el autor(a), en sí, es una densidad, digamos, existencial: el espacio de creación no puede sino coincidir con la deriva vital. El “anudado” vida y obra viene a ser un “atado”, con lo que de imagen de fardo lleva, cargado (anfibiológicamente: repleto de sentido y llevado a cuesta) por el autor.

Este es el punto donde el archivo me parece yendo a otra dirección o, mejor para decirlo pronto, que el autor ya es el archivo (sin embargo, no estoy en este momento segura que lo inverso también se cumpla, es decir, ¿el archivo ya es el autor?). Luego, entramos en otro nivel de la reflexión: el sujeto encarnado en el autor(a) pone de nuevo en la escena la primacía de, al menos, cierta condición humana (a falta de un mejor nombre). No el espíritu individualizante, humanizante que irrita a Foucault,

sino esa fibra, ese *hilo de voz* que el mismo Foucault fue a buscar al Hospital Psiquiátrico y a la Prisión.

No estoy insinuando una especie de autonomía del autor(a), no una autosuficiencia, más bien ruptura en la trama cultural que, no obstante, la arrastra a modo de jirón (he allí el “atado”) en cada excentricidad. Excentricidad que ha de ser anónima hasta tanto venga a ser capturada por un agente exterior a esos mundos de sentido que se agitan en toda dislocación, movimiento de captura que describe, aún sin querer, un retorno al curso cardinal de la cultura.

El archivo entendido como aparte del autor(a), como una caja de herramientas que contribuirá a “anudar” vida y obra, declara que ese anudamiento es una acción exterior, una injerencia y, en tanto tal, otra colonización de la excentricidad.

El caso de autor

Hay gestos que no se vuelven anacrónicos. Arrugar una hoja de papel en demostración que el acto fallido de la escritura se ha producido, es uno de estos. Serían tres, casi más, las hojas que hechas un esférico tosco, informarían -en mi caso- el minúsculo suceso. La hoja de plasma, no ofrece tal consuelo que, en realidad, se trata más bien de un acto liberador.

El gesto de apurruñar la hoja de papel que no sobrevive al esfuerzo de su fundación no es nostálgico, no se lo extraña como a una cómoda costumbre, es una exclamación y, según se mire, un redondo punto y aparte.

Acabo de descartar unas páginas que no serán este ensayo. Tampoco sé si se pueda

llamar ensayo a lo que esto comienza a ser.

Deseo centrarme en “el caso de autor”, pero qué decir de éste sin un autor(a) y sin tan siquiera un modesto archivo.

Hay un nivel íntimo en la palabra articulada. Ese nivel que sirve para decir y no siempre para comunicar. Ese nivel íntimo (que tal vez no sea exclusivo de la escritura, ni de la palabra en otras de sus posibilidades), me va a servir de pretexto para volver a intentar acercarme al caso de autor.

Sin autor(a) y sin archivo, arriesgo aquella relación íntima con la palabra como alternativa de experimentación, por ejemplo, en una especie de haikú:

El caso de autor, el autor(a), se me presenta tal que sus espacios de creación y su deriva vital no pueden más que coincidir. El archivo, en su innegable necesidad, no obstante nos seduce a descartar que el autor(a) ya es el archivo.

Apuntes de Caso de Autor (III)

«Caso de Autor III», debo acaso empezar por ahí, viene a reclamar implícitamente una versión tal que I y II, en efecto, estas versiones les son precedentes a la actual sin embargo he preferido que el título no se haya modificado porque, dejado así, explica mejor su doble carácter: *parte* de algo (de alguna *parte*) y estabiliza, de momento, lo que pretende *ser*. Juego del origen, sabe en su decir ubicarse problemáticamente como interrupción y fluidez.

El caso de autor, decía en la última reunión de estas clases, me sirve para pensar. En principio, pensar al propio caso de autor y, en un segundo, tercer momento, pensar

con el caso de autor.

Pensándolo llego a una especie de abertura entre “autor(a)” y “archivo”, pero entonces está otra posibilidad: ¿por qué no planteárselo como «vasos comunicantes»? (aprovechando el ejercicio de Deleuze y Guattari). Me quedé con esa tarea. Deber pendiente que intentaré en las próximas líneas.

Antes me detengo en «vasos comunicantes». La misma composición de palabras he usado en una comunicación reciente, pude conseguir en «vasos comunicantes» el giro que mejor expresaba mi preocupación de entonces (no lejos de la de ahora), aunque en realidad suponía al mismo tiempo un problema de fondo: usé esa especie de fórmula retórica para convenir acerca de la relación saber académico/otros saberes, fórmula retórica que esperaba no fuera tal o la esperaba capaz de insinuar una inevitable vinculación entre saberes. Luego, el problema de fondo (y ello también ocupa a la comunicación en cuestión) es que, dicho así, propicia una supuesta separación previa, *inicial*, de aquello que pretendo indiviso. Sostenerme en la referida *frase* hizo posible advertir a la larga que no saberes separados, sino varias las funciones: tanto unas que mantienen como otras que impugnan la tal separación.

Cuando la propuesta de «vasos comunicantes» surge en el contexto del caso de autor, sobre todo me obliga a volver a pensar en lo que me había llevado hasta la abertura mencionada más arriba.

La abertura tercamente insistía, hasta que me planté ante la posibilidad de «vasos comunicantes»: ¿cómo haría eso?, ¿cómo enfrentarme al acto de transitar por y entre fotos, relatos, biografías, comentarios diversos, notas de prensa, y más? ¿Cómo se

hace eso? No tenía respuesta. Antes o después, surgió una suerte de impulso, propulsión ajena (casi) de ir a buscar el cómo se ha hecho ya. Y advertí que dejarme más bien sin noticias era, por lo pronto, una forma de acceder al decurso de ese campo poroso de no-respuesta.

Lo anterior no fue una renuncia al ejercicio de ver el «caso de autor» (la relación autor(a) y archivo) en tanto «vasos comunicantes», fue el modo que elegí para seguir ejercitándome. Iba a decidirme por un autor(a) para así someterle y someterme a aquel tránsito, descubrir qué pasaría puestos en situación, iba a eso cuando advino la imagen de un autor (digamos no-a, hasta donde sé) que actualmente trabajo, su foto ocupando la hoja de plasma, su cara, el atuendo decimonónico, en algún momento dejó de ser spectrum, y algo se hizo punctum, bien visto, el punctum es un movimiento en el que se encuentran quien mira y lo mirado. Si bien parece un acontecimiento visual, diría que ese encuentro no es meramente visual, aunque pase por la mirada. Recuerdo que después de ver aquella foto, de producirse *eso sin nombre*, ese intervalo irregistrable, volví, como quien retorna de un raptó, y las cuestiones que me ocuparon fueron del orden de la curiosidad, una curiosidad *desordenada*. Subversión de qué (volveré a este tema un poco más adelante).

El desorden que ofreció el paso improvisado e *inmeditado* por la fotografía (en aquel momento nada sabía ni había escuchado sobre el caso de autor), creó una especie de abismo entre ese momento y el siguiente (ir al texto, la producción teórica de dicho autor) y, conforme abismo, límite entre pisar firme o dejarse llevar. Poco más puedo recuperar de ese tránsito.

La fotografía y lo que ella implementó, me sirve ahora mismo para situarme en la práctica de vasos comunicantes. Entre aquella intimidad que se desprende desde el momento en que la fotografía ya no es su propio objeto, sino un abandono del objeto en algo que viaja hasta quien mira y, a la vez, quien mira ha sido captado por algo más que aquello “todo superficie” (Barthes); en ese lugar (con lugar no quiero aludir a espacio, quizá sí a tiempo o a una situación de frontera), justo cuando paso al otro registro (al texto teórico, en este caso), sobreviene un... silencio. En ese silencio quiero detenerme. Silencio según es algo que resulta mudo, nada oigo o nada dice que pueda traducir hacia lo comprensible. Entonces la palabra “abismo”: otro límite, un salto entre dos (o más, quizá) posibilidades. Abismo, que asoma rupturas de la linealidad.

Aquí enlace el tema dejado más arriba (el des-orden y sus implicaciones). La racionalidad que nos sujeta está de tal suerte imbricada en cada práctica mínima (no en el sentido generalizador, sino aquellas prácticas que han moldeado, sobre todo, la llamada civilización occidental) que sufrimos un «choque abismal» cuando se interrumpen supuestas linealidades, así dando por sentado que la linealidad es, en esencia, el carácter de la realidad. Lo que ha hecho el conocimiento es delimitar una extensión inabarcable, ofreciendo la posibilidad de *detener* aquello que *sigue siempre*. Luego, la fuerza del conocimiento racional ha empujado a todo un aparato civilizatorio (¿o acaso al revés?) hasta el convencimiento de que tanto las fijeas como las linealidades son consustanciales a la realidad y que el conocimiento es la constatación de ese orden (y nunca al revés), entendido además como: El Orden.

Decía «choque abismal», no por la pérdida de la linealidad (portentosa ilusión), abismo en el sentido de ruptura, de rasgadura que solivianta, altera, levanta el orden lineal y deja aparecer, *otro orden*: la continuidad. Pero la continuidad no debe apreciarse como orden al que hay que deberse o que había que esperar, sino a secas *orden otro*. Por tanto, felizmente, no supondría en su «radicalidad» pretender adhesión, a lo sumo irrumpe. No obstante, es *un orden* (no el orden) y allí asumir las probables consecuencias que ello traiga. ¿Podría no ser un orden? Podría. Luego, volvemos abrir la agenda en el tema del conocimiento: quizá sea otra cosa y no orden, pero en tanto susurra acerca de lo que hemos situado como realidad y organiza fugazmente lo que convenimos como mundo, pocos recursos intelectivos se nos ponen a la disposición para discurrir sobre aquello que despliega, configura y, tal vez, también determina y constituye (incluyéndonos) lo que, a la postre, suele reproducir las claves de un orden.

De ahí que valore ostensiblemente la generación de un *gesto desordenado* al emprender una tarea que se inscribe en el orden de la razón. Pues, pone en la mesa asuntos que me son caros, a saber: la dificultad de hacer reflexión crítica, la reflexividad, acto de valorar la propia reflexión tiene, sí, un marco crítico, pero también un marco normativo, esto quiere decir que si bien logramos dislocar lo que se presenta en tanto céntrico, también ocurre que no deja de estar inscrito en condiciones de acuerdo que favorecen lo concebible, ergo, lo simbolizable. La incomodidad al desnudar las formas de conocimiento conforme jerarquías, es antes un asunto que interroga las redes de organización social que, propiamente, la pertinencia de un

«saber dado».

Volviendo a la continuidad (que abre el punctum), ésta se topa con un acto de fuerza que se impone desde la racionalidad, bien en forma de sentido común, bien en forma de ‘intelecto’ (bien ambas o bien, es lo más probable, a la vez desde otras formas). La linealidad es ya un acatamiento, una base necesaria para funcionar desde cierta racionalidad (por lo común, binaria), y cuando se la perturba se trata de un acto de consentimiento, de economía; la continuidad, en cambio, siendo que viaja, que no se detiene, entonces no puede ser apresada ni reducida, sino negada (se la fabrica como inconcebible). El punctum acaso explora una de sus opciones, y tal como me permitió el acercamiento a la esfera heurística de vasos comunicantes, la propia estrategia de «vasos comunicantes» hace estallar la contradicción salto/abismo; esto es, cuando busco un canal entre fotografía y texto ya involucro un salto (‘busco un canal’), ergo, reafirmo la linealidad y las fijezas (dadas por hecho); mientras que cuando intento detenerme en el borrón, en el silencio que describe la separación entre fotografía y texto, surge el abismo, señal -me parece- de lo que ocurre cuando cuestionamos el hábito de buscar canales (certificar *la separación*), entramos en un orden de intelección que no es el autorizado por la racionalidad occidental (especialmente, pero no exclusivamente), sea vía sentido común, sea vía intelecto (esta distinción coloca en ‘intelecto’ formas que se dicen exclusivamente racionales).

De ahí que puestos en el caso de autor, puestos en la disposición de vasos comunicantes, me encuentro con la posibilidad de poner en palabras (lo que, por cierto, las palabras no pocas veces traicionan, siendo también posibilidad y límite) un

acto de tipo espiral, fuelle polisémico, va y viene, se estira y encoge, retrae y contrae, y ya nunca lo mismo. El punctum ha sido a la fotografía o, mejor, a la relación superficie visual/texto (que podría haber sido otra u otras) lo que el texto literario a otros textos (al menos así me pasa), porque el texto literario ya es ruptura, siendo a la vez superficie y desprendimiento. Así viene a decir a las familias textuales qué las *contiene*: formas materiales, tales como la escritura para quienes la entienden en tanto representación, la hoja -de papel, de plasma- en tanto respaldo concreto, etc.; formas inmateriales, tales como los soportes ontológicos, epistemológicos, teóricos, éticos, políticos, etc., en los cuales se apoyan y/o que también mantienen; y formas inconcebibles dentro de marcos dicotómicos al uso.

Asimismo, punctum y spectrum (formulaciones racionales) son las que me han permitido plantear lo que no cabe en forma racional alguna, salvo el emplazamiento producido por el lenguaje al construirle asintóticamente concebible, frágilmente simbolizable, dudosamente reproducible. Fuelle semántico, «regurgitación intelectual» que metaboliza su propio desecho: se extrema hasta últimas consecuencias lo racional, usando lo racional para hacerlo y, a la vez, lo que niega toda «naturaleza» racional regresa a los códigos racionales para poder ser vertido en el contexto de convenciones que le legitiman, nada menos o incluso, como (in)concebible.

Continuidad y formas inconcebibles es lo que el texto literario ventila, ofrece, estremece. Continuidad y formas inconcebibles es lo que los demás textos (en sentido amplio), en sus ídoles diversas, casi siempre omiten o llanamente niegan; de ahí lo

difícil de palabrear al respecto, pues antes simbólicamente se ha encontrado ya con los obstáculos de la linealidad, también de las fijezas. El texto literario, como se puede sospechar, no sólo habita en la literatura. Así la continuidad de la que hablo y que en la palabra “abismo” quise detenerla apenas, no viene a ser un alto en la fluidez, más bien viene a ser un efecto que el “hábito inconsciente” (expresión que suelo tomar prestada de Gadamer) de apelar, sin advertirlo quizá, a las operaciones racionales, declara -precisamente- el dominio silencioso y persistente, por demás coherente (conforme se torna siempre su propia y única referencia), denuncia el juego que emprende, el cual nos determina y también nos constituye, pacto fundacional (relativo a lo que, a falta de un mejor término, llamo aquí «aparato civilizatorio»).

Lo cual contribuye a argumentar lo que sigue: en el uso de «vasos comunicantes» como alternativa discursiva para mantener en un mismo hilo textual diversas funciones del saber, se agrega el espesor de una conjetura, esta es, el tal hilo que atraviesa las tramas textuales de supuestos saberes distintos, conforme separados, viene a ser ratificada según lo que les pone a prueba no es la oposición «sentido común-intelecto», puesto que ambas reposan bajo los mismos supuestos de racionalidad (sus diferencias están en otras partes y las jerarquías que las producen no son inherentes al tipo de saber, sino consecuentes con las posiciones de poder que se tensan a su torno), así lo que pone a prueba a los saberes aceptados (aún bajo el señuelo o, sobre todo, bajo el señuelo de estar alguno más autorizado que el otro) es lo no-concebible, esa *mota* de lo que se vuelve silencio para *el sujeto de conocimiento*.

Mientras un autor se limita a referir sucesos o a trazar los tenues desvíos de una conciencia, podemos suponerlo omnisciente, podemos confundirlo con el universo o con Dios; en cuanto se rebaja a razonar, lo sabemos falible. La realidad procede por hechos, no por razonamientos; a Dios le toleramos que afirme (...) Soy El Que Soy, no que declare y analice, como Hegel o Anselmo, el *argumentum ontologicum*. Dios no debe teologizar; el escritor no debe validar con razones humanas la momentánea fe que exige de nosotros el arte. (Borges, 1974, p. 698) [itálicas en el original]

Una fe más duradera e inflexible reclama aquello en lo cual devino La Razón y que exige de nosotros una confianza, no pocas veces, ciega acaso a fuerza de deslumbrar. Borges sugiere una clave: la posición del demiurgo, de Dios, no importa que secularizada si pervive su incuestionabilidad. Con la aparición de las disciplinas (que consiguen nuevas habitaciones del saber-poder), interesa destacar cómo influyen sobre el sentido común, “sentido común que, huelga decirlo, la sociología, como disciplina pública, ha contribuido a formar de un modo nada insignificante.” (Toscano, 2013, p. 6), así como también el resto de la constelación teórico social; punto en que hallo la intersección decisiva entre episteme y doxa, que me ocupara en capítulos anteriores. Pero ese lugar que toman las disciplinas, al mismo tiempo, exige de éstas y de sus ‘operadores/as’ no frisarse con lo falible, aún a ‘fuerza de razonar’ no hay que “rebajarse” hasta el punto de tener que admitir que ‘*los razonamientos* fabrican los hechos y también la realidad’, no hay que dejar ver “las razones

humanas” que desvelarían las reglas del juego (“juego”, preferiblemente, en el sentido de Pearce [1995]).

Los efectos de las posiciones de sujeto interseccionales: de conocimiento, investigador/a, autor/a, escritor/a, suelen estar presas de aquel acuerdo (voluntaria o involuntariamente, por satisfactorio convencimiento o por una suerte de inercia), pero no siempre de manera confluyente, lo cual se torna decisivo para una recíproca interpelación entre estas múltiples posiciones que nos atraviesan. Cuando traigo a esta superficie reflexiva de largo aliento un *inciso* igualmente reflexivo, intento dejar salir o empujar más bien dos cuestiones; la una, la impracticabilidad del acto crítico como concreción sino tensión y arcos de tal interseccionalidad y, la otra, reanudar con Bergson (1947) la cuestión entre ‘mera existencia’ (conforme ‘vida’) y la tarea de ontologizar (la inscripción del ‘viviente’), puesto que la marca de la Ley funda marcos normativos históricamente situados, es su sombra la que se proyecta sobre toda tentativa de sujeto, mientras que ‘la vida’ (con Bergson) es el impulso que lo elude, así ‘la vida’ al escapar de la Ley repele igualmente ser confiscada por la inteligencia y sus formas de conocer.

La posición de sujeto que se enfrenta a textos nuevos (cruzados por el ‘caso de autor’ y el ‘autor(a)’, según decía), se involucra en una interpretación de conjunto; la influencia por ejemplo de Bergson, ejerce presión sobre hábitos de pensamiento que no noto empero el debate que eso suscita al interior del texto abre líneas que no presentan un trabajo terminado, sino una elaboración perenne, actualidad acaecida-por acaecer; luego, el choque entre interpretaciones: v. g. ‘la representación’ entendida como eje sustantivo versus la potencia de la dislocación representacionista

poniendo en el tapete las sujeciones dicotómicas; o, la discrepancia más amplia entre la cultura teórico social que ha establecido ciertos acuerdos y entendimientos versus la riqueza que supone interrogar el ‘asiento cultural’, y así en un mismo movimiento aquello capaz de impugnarlo demuestra su función de nueva hegemonía.

Lecturas *apropiadas* (anti-representacionismo, Bergson, etc.), fuerzan su prevalencia y dificultan *realizar* ‘otros acercamientos’; sólo el/al *escribirlo* (dejar hablar, *escuchar* los argumentos, *creerles*), disertar con esas y otras fricciones discursivas, advierto lo que acontece (“mota”, *indeterminación*; que acaso inscrita en otras referencias estaría entendiendo/llamando de una manera diferente) y ese mismo forcejeo intelectual es lo que favorece que el texto no se acabe allí, que no deje de comenzar (al someter a crítica algunas concepciones de la teoría literaria, esa crítica comienza a recorrer, de modo inseparable, a *esta investigación* y a quien *la escribe*).

Los tres ensayos de marras y la investigación que les cita (ésta) dialogan como lo entiende Bajtin (1982), la entrega referida (nominada ‘análisis’) y el retrainamiento social (suerte de materialidad de lo intratable, inconcebible), se vuelven cuerpos traspasados entre sí (con arreglo al carácter de eco, de artificio, que preciso no eludir y, al contrario, destacar), y antes por la norma, sin embargo encarnan una forma de envés (alargamiento y encogimiento de afirmación y negación), así apenas un toque por la franja intolerable en que no caen del todo en “lo mismo” o en “lo otro”. Esa momentánea deriva. Que sirve de fermento para plantear que todo análisis en investigación es una purificación de *la escritura*, ergo, regulación del flujo de aquélla y, por tanto, contracción de su campo performativo. Se debe antes a los marcos preceptivos que la determinan y definen (lenguaje, tiempo-longitud, «inteligencia»,

sub-marcos normativos) que a una ‘exploración radical’ como la que arriesga la tesis de Bergson (1947) y, pese a ello, (también al hilo de Bergson) de las más caras e indispensables con las que contamos para incidir e intervenir sus efectos.

Entiendo que nuestros hábitos de comprensión, más los formales que los cotidianos (en los cuales solemos permitirnos licencias acerca de lo inexplicable lógicamente), se vean violentados por iniciativas intelectuales como la que propone el autor con la desmitificación de la inteligencia, así dobllega la distinción episteme-doxa, en sentido fuerte, o debería decir mejor, desvela el ordenamiento jerárquico que se oculta tras el conocimiento científico versus el conocimiento vulgar (o no especializado), ya que ambos son conocimientos derivados de la inteligencia, así sus variaciones pasan por un acuerdo normativo con arreglo a criterios de “la verdad” y no es que respondan a una instancia transcendente (Ibáñez, 1996; 1997; 2001; Gergen, 2007). Sin olvidar que también el conocimiento especializado está atravesado por el sentido común y, en especial, un sentido común que es forjado por las propias disciplinas al inculcar hábitos de pensamiento capaces de crear “una cultura” (como prefiere denominarle Wallerstein, [1999]), en apariencia ahistórica y apolítica, cargada de relaciones de poder.

Los tres ensayos presentados se atraviesan entre sí en un ejercicio de intertextualidad, se traman con la investigación que presento tanto como la investigación también los penetra, lo cual puede dar una idea acerca de cierta densidad desconocida que Bergson (1947) brinda como abrupta posibilidad y que la ciencia (el saber especializado) vuelve a simplificarla en aras de alentadoras afirmaciones y pruebas

confirmadoras. Pongamos el caso relativo a Dostoievski, a quien *se le diagnostica* una especie de “petit mal” que *explica* los estados *fuera de sí* (curiosa expresión alusiva al abandono del alma sufrido por el cuerpo) *ingénitos* a sus obras más alucinantes (curiosamente las más críticas a *la realidad concreta*). Luego, qué espacio de intelección se ofrece que no sea aquel que responde a los marcos interpretativos permitidos, validados por un orden social, ergo, por el conjunto de las instituciones sociales. Enfoques emergentes en los ‘saberes psi’ se han interesado por la instrumentalización del diagnóstico, la “clinicización” de ‘lo disruptivo’, del *flujo creativo* de la *indeterminación*, no obstante cuando *el escritor* ingresa al muestrario de “objetos raros”, conforme se lo analiza bajo *la aceptación* de su excentricidad, se ha capturado de nuevo a ésta y con ello una (re)producción colonizadora.

Aquel ‘análisis’ irremediablemente se integró a la pregunta amplia que me vengo formulando acerca de las proposiciones teóricas e intervenciones metodológicas cuyas implicancias, a un cierto nivel al menos, pasamos por alto o justificamos como prácticas ajenas (o actuamos conforme aquéllas no fueran artificios), es decir, como si teoría y metodología (sus variantes), en las cuales buscamos apoyo, nos sustrajeran de algún modo de la responsabilidad en la toma de la distancia necesaria e imprescindible para advertir la propia inscripción normativa en la que, teoría y metodología, también están envueltas y, por ende, quien investiga, esto es, en el fondo olvidar que estamos trabajando no con objetos sino con objetivaciones (Ibáñez, 2001) o que cosificamos nociones o conceptos para poder sostener cierta argumentación o que nos desplazamos en un plano de reificaciones que hacen posible

la comprensión en una comunidad de habla determinada, con todas las secuelas éticas y políticas que ello desprende de cara a la práctica investigativa y, de cara, asimismo, a ignorar su carácter convencional. Resulta obligante, por tanto, no eludir la cuestión del saber en tanto sus consecuencias, Foucault (1978c) distingue entre científicidad y positividad de efectos (eficacia), anota que se registra un cambio que pasa por ‘el saber’ “en la medida en que constituye una ciencia” (p. 22), luego no la práctica en sí, sino los usos políticos que se da a la misma y que, no pocas veces, derivan de ignorar la dimensión valorativa en investigación (tanto cuantitativa como cualitativa) y sus impactos en la aplicación y/o producción de conocimiento. Esto que parece tan tratinado, reserva un interés especial para dilucidar las confrontaciones entre ciencias naturales & ciencias sociales y humanas o entre enfoques cuantitativos y cualitativos o entre metodología y teoría, y así; pues, lo que traspasa transversalmente esta suerte de baremos implícitos o explícitos no es el carácter científico en estos saberes, sino la inadvertencia de que las jerarquizaciones que les enfrentan están históricamente situadas, convienen a un cierto marco prescriptivo y sostienen un orden social; así, no se trata de una “lógica natural” que les haya estratificado de antemano en razón del “conocimiento verdadero” al que La Razón, el argumento positivo, habría permitido al fin llegar.

Esta llamada de atención cruza los espacios delimitados como cuantitativos y cualitativos en lo relativo a privilegiar en la producción de conocimiento a la metodología o a la teoría, según en las ciencias naturales se hable de ciencia aplicada o ciencia básica, y en las ciencias sociales y humanas se hable de abordaje empírico o

teórico; sin embargo olvidamos que el “nombre antiguo para «teoría» (...) era ciertamente otro: filosofía, el amor al *sophon*, al saber verdadero” (Gadamer, 1993, p. 1), así podemos sospechar hasta qué punto, a esta altura del debate en epistemología, al acento metodológico se le ha confiado la deuda última con la verdad: la busca, la prueba, la reproduce. La ilusión de marcos experimentalistas como aval, los contactos empíricos no pocas veces convertidos en autoridad fáctica y, en definitiva, la supuesta corroboración de principios de uniformidad y la evidencia ‘objetivamente obtenida’ para neutralizar los efectos de las diferencias ha permitido que las cajas de herramientas, los procedimientos, etc., luzcan, en primer lugar, autónomos y, en segundo lugar, pese a que igual que la teoría su pretensión sea el “saber verdadero”, parezca posible lo metodológico sin el suelo epistemológico y teórico que antes lo sostienen.

Luego, cualquier distinción entre unas y otras no radica en su objetivo, el primero: *el amor por el saber* (‘verdadero’), igual para cualquier forma de conocimiento científico, así la distinción pasa, sobre todo, por la jerarquización a la cual están sujetas y que se solidarizan, quiéranlo o no, con *la episteme* (en el sentido de Foucault), con los marcos prescriptivos que ésta permite o despliega y los intereses confortables al control social, mostrándose de esta manera como dos operaciones distintas e, incluso, opuestas siendo una misma.

Cierta tradición dentro de los enfoques cualitativos en investigación no se encuentra persuadida por aquella supuesta “autoridad fáctica”, tampoco por “la verdad” (en tanto una), otros en cambio siguen necesitando el respaldo de supuestos realistas,

soportes estadísticos (que bien se los combina con instrumentos cualitativos a modo de complemento). Especialmente entre los mundos de la psicología (bisagra entre ciencia natural y ciencia humana) y la psicología social crítica (abanico multidisciplinar) se fabrica también esta áspera frontera, tal que ‘la psicología’ da respuestas confiables, mientras la psicología social crítica teoriza al respecto. En una entrevista Billig (1998) declaraba entonces que la psicología social tenía que aprender a separarse de la psicología (empírica), un llamado oportuno en su día; sin embargo lo que la psicología social (crítica) necesita en los actuales momentos es reivindicar su lugar de psicología. Sus relaciones con la teoría, sus dilucidaciones con las consecuencias éticas y políticas de las prácticas teóricas-metodológicas dentro y fuera de la psicología social, su desempeño reflexivo permanente (asimismo en el sentido de Billig), no la convierte en un apartado documental de la disciplina o en un subcapítulo de la sociología, sino que reedita, en un movimiento inverso, a la psicología como perspectiva transversal.

VII. Conclusión (o si se prefiere «*umbral*»)

Toda duración es esencialmente polimorfa; la acción real
del tiempo reclama la riqueza de las coincidencias...

Gaston Bachelard

Según voy escribiendo esta investigación me percató de algo que asumía como asunto aislado, hablo del espesor de la literatura y otras formas de invención (p. e. la música) en América (espacios de colonización de minorías o mayorías *indígenas* y de ‘nuevos’ ancestros africanos), con especial referencia al subcontinente latinoamericano, porque es desde ahí que mis prácticas se han constituido y se construyen, día a día.

Ya que “la episteme”, de la que habla Foucault, ha se licuado con la *imposición negociada* del Estado Nacional, y con ella los blindajes que la hacen parecer inmovible e insustituible, los saberes han pasado y siguen pasando necesariamente por la marca eurocéntrica y se deben, en parte, a ésta; desplegando su ethos en *su* muy amplio más allá.

Religión, lengua y otras instituciones “*nos son parte*” a quienes *somos* en espacios de aquellas antiguas colonias, mientras que la literatura es aquel espacio del rigor colonial (la lengua) que crea un vínculo con la libertad: se puede desoír el mandato del marco normativo adherido a la estructura de poder (el Estado Nacional y sus instituciones).

Bergson delata el carácter histórico, es decir, *relativo* (Barthes, 1990) de la inteligencia, luego cómo se la ha esencializado y hecho capaz de esencializar/nos (donde quiera se intente establecer “un origen”, ignorando condiciones siempre conflictivas), por eso el habla resiste (desde la imposición de su herencia), se subvierte en los modos de decir o en las cadencias y coloraturas que imprime, por eso una opción de “originalidad otra” (la creación de una referencia ‘originaria-original-sin origen’), se produce un recorrido problemático que, incesantemente, es atávico y es actual, descose el tiempo-longitud en la superficie de la palabra. Tuteo con las instituciones, y más complejamente con el lenguaje (que las vierte y nos vierte en sus tramas simbólicas socialmente construidas). La práctica literaria, en general, se torna un salto prescriptivo sobre la lengua (institución social) y en el caso de “la nación colonizada” reivindica la libertad sustraída por/con la lengua impuesta. Ese eco de liberación, ese hueco de voz permite que El Golem hable, articule (simbolice más allá de su *prescripción individual*).

Leer el retraimiento con Bergson no ha significado un ejercicio de analogía, sino de relaciones problemáticas y conflictivos parentescos entre Golem y retraído, agentes desangelados, no obstante el uno no “aprendió a hablar” mientras el otro “no lo hace, aun habiéndolo aprendido”, a su modo ninguno de los dos accede pasivamente “al camino hacia la hegemonía”. Mueven la eficacia hasta performatividad al cuestionar el fondo de la norma. Así, una encarnación del discurrir que cuanto más se lo intente *apresar* se lo vuelve ya otra cosa: trágico destino de hacer conocimiento, de diseñar métodos para el análisis (Parker, Ian. et., 1994); de activar la interpretación.

Merton (1980) señala el fuerte e influyente papel de la familia en la *inculcación* (inculcar: infundir, imbuir, persuadir, comunicar, contagiar, enseñar, aleccionar, oprimir, repetir, afirmar, *animar*, *grabar* [Diccionario Léxico Hispano, 1979]) de las normas sociales, esto es, del arte-facto institucional o, mejor aún, del principio que le rige, a saber, el nexo prohibición-transgresión. Las reflexiones que Foucault (2009) desarrolla a propósito del delito (lo desviado) le llevarían a conjeturar a “la familia como agente de la corrección, o como agente de la legalidad” (p. 16): “Este procedimiento judicial nos conduce mucho más allá de los tiempos de la legislación de las doce tablas, a una prehistoria sobre la cual el derecho escrito fue una de las primeras victorias. Aquí el derecho escrito se encuentra por cierto en los códigos, pero secretamente, y en base a ellos la prehistoria ejerce un dominio tanto más ilimitado.”, esta cita pertenece a Benjamin (1967a, p. 56) en su análisis sobre indiscernibles órdenes legales-familiares en la obra de Kafka; acaso deja remitir, asimismo, a la interpretación de Deleuze sobre Kafka, en clave bisagra (nos dice), según “el sobreseimiento aparente de las sociedades disciplinarias (entre dos encierros), la moratoria ilimitada de las sociedades de control (en variación continua)”, referido en su momento.

Volver las tentativas de Bergson (1947) “lo mismo”, es decir, contraponer linealidad y continuidad como si esta última fuera la panacea, obliga a olvidar que suponerle panacea condena a que la continuidad recorra aquellos itinerarios que ya ha marcado la linealidad (fantasmagoría teleológica efectiva). Luego, una cosa implica poner en contrapunto linealidad y continuidad como recurso para activar las potenciales

consecuencias de la crítica, y otra, las implicaciones de convertir a la continuidad en el otro de la linealidad, ya que así situada se obstruye el movimiento de “la vida”, de acuerdo a Bergson. “Vida” ni mítica, ni divina, titubeantemente secularizada. “Vida” como acontecimiento (1977). En otros términos, positivizarle provoca su instrumentalización, las consecuencias de ésta: el equivalente secular de *la lección moral*.

El debate tanto público como académico sobre el saber, suele sustraer de lo visible «lo mínimo», esto es, la posible abolición de las jerarquías, la destitución del orden «universal & local», conduciendo a la condena “del ambos”, como natural, e inhibiendo o desautorizando la fluencia, es decir, la problematización de las fijezas, la *detención* (la advertencia) de nuevas colonizaciones.

Reivindicar lo local (en relación a lo universal) supone, en efecto, una lectura política, pero no puede suponerse una verdad ontológica (como tampoco «lo mínimo»), pues el supuesto epistemológico que lo sostendría es el mismo que sostiene a lo universal, de ahí la más importante secuela ética que presta el debate: la mudanza del poder de un sujeto a otro, de una institución a otra, de un orden normativo a otro, pero el sistema de jerarquizaciones queda intacto, aporía de la liberación (*no hay resistencia totalmente liberadora*, [Ibáñez, 1996]).

Plantear el mundo bajo la tensión pregunta-respuesta (cuyo antecedente clásico lo hallamos en los diálogos platónicos) supone que a una debe suceder la otra. Cuál la posición intelectual frente a aquello que no tiene respuesta (la bella frase de Renan infiera una nueva pregunta): ¿acaso por *la tenacidad de querer seguir haciendo cosas juntos?*

VIII. Referencias

Agamben, Giorgio. (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos.

Agamben, Giorgio. (1998a). ¿Qué es un campo? *Artefacto. Pensamiento sobre la técnica*, N° 2, marzo [1998].

Recuperado de <file:///C:/Users/usuario/Documents/Giorgio%20Agamben%20II.html>

Agamben, Giorgio. (2001). Entrevista a Giorgio Agamben por Daniel Link. En: *Jumaada al-Thaany*, N° 137, 5 de septiembre de 2001.

Agamben, Giorgio. (2004). *Estado de excepción. Homo Sacer II*, 1. Valencia: Pre-Textos.

Agamben, Giorgio. (2005). *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.

Agamben, Giorgio (2007). *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.

Agamben, Giorgio. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, Año 26, N° 73, 249-264. Mayo-Agosto.

Antaki, Charles; Billig, Michel; Edwards, Derek; Potter, Jonathan. (2003). El Análisis de discurso implica analizar: Crítica de seis atajos analíticos. *Athenea-Digital* num. 3 primavera 2003.

Recuperado: <http://www.raco.cat/index.php/Athenea/article/viewFile/34108/3394703>

Austin, John. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Bajtín, Mijail. (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.

Baralt, Rafael María (1895). «Carácter nacional». En: *Primer Libro Venezolano de Literatura, Ciencias y Bellas Artes*. MDCCCXCV. Caracas: Tipografía *El Cojo* (I Parte) /Tip. Moderna (II Parte).

Barthes, Roland. (1990). *Michelet por él mismo*. México: FCE.

Barthes, Roland. (1996). *El placer del texto y Lección Inaugural*. México: Siglo XXI.

Barthes, Roland. (1997). *Barthes por Barthes*. Caracas: Monte Ávila.

Barthes, Roland. (1998). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Barcelona. Paidós.

Bataille, George. (1980). *El erotismo*. Barcelona: Tusquest.

Bloch, Chajim, et. al. (2002 [1843], [1920], [1926]). *El Golem de Praga. Leyendas judías del gueto*. Praha: Vitalis.

Benjamin, Walter. (1967 [1921]). *Para la crítica de la violencia*. En: *Ensayos Escogidos*. Buenos Aires: Sur.

- Benjamin, Walter. (1967a). Franz Kafka. En: Ensayos Escogidos. Buenos Aires: Sur.
- Benjamin, Walter. (s/f). Zentralpark. En: Cuadros de un pensamiento. Buenos Aires: Imago Mundi. Recuperado de:
<file:///C:/Users/usuario/Documents/DDOOSS,%20Walter%20Benjamin%20I.html>
- Bergson, Henri. (1947). La evolución creadora. Buenos Aires: *Revista de Occidente* Argentina.
- Bergson, Henri. (1977). Memoria y vida (Textos escogidos por Gilles Deleuze). Madrid: Alianza.
- Bergson, Henri (2002 [1909]). “Extracto de la carta enviada por Bergson para la inauguración del monumento a Tarde en Sarlat”. En: Tarde, Gabriel. (2002). Fragmento de historia futura. Barcelona: Abraxas.
- Bergson, Henri. (s/f). Obras Escogidas. Madrid: Aguilar.
- Billig, Michael. (1987). Arguing and thinking: a rhetorical approach to social psychology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borges, Jorge. Luis. (1974). Obras Completas. Buenos Aires. Emecé.
- Bruner, Jerome. (1999). La fábrica de hacer historias. México: FCE.
- Camus, Albert. (1960). Ni víctimas ni verdugos. Buenos Aires: Reconstruir.
- Camus, Albert. (1978). El hombre rebelde. Buenos Aires: Losada.
- Canetti, Elías. (1982). La provincia del hombre. Madrid: Taurus.

Canetti, Elías. (2010). *Masa y Poder*. En: *Obras Completas 1*. Barcelona: Debolsillo.

Comte, Augusto. (1974). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Bogotá: El Búho.

Cróquer, Eleonora. (2012). Casos de autor: anormales/originales de la literatura y el arte (II). Allí donde la vida (es) obra. *Voz y Escritura. Revista de estudios literarios*, N° 20, enero-diciembre 2012, pp. 89-103.

Recuperado de: www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/36299/1/articulo5.pdf

Cróquer, Eleonora. (En prensa). Currículum Vítæ (Notas para una definición del “caso de autor”).

Cultural (Encartado del Diario ABC). (2010). Bergson: canales y visión del infinito. Madrid: ABC.

Deleuze, Gilles. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En: “Michel Foucault, filósofo”. Barcelona: Gedisa.

Deleuze, Gilles. (1991). Posdata sobre las sociedades de control. En: “El lenguaje literario”. Montevideo: Nordan.

Deleuze, Giles & Guattari, Félix. (1990). *Kafka, por una literatura menor*. México: Era.

Diccionario Léxico Hispano. Tomo Segundo. (1979). México: W. M. Jackson.

Domènech, Miquel. & Iñiguez, Lupicinio. (2002). La construcción social de la violencia. *Athenea Digital*, N° 2, 1-10, otoño 2002.

Enaudeau, Corinne. (1999). *La paradoja de la representación*. Buenos Aires: Paidós.

Erikon, Kai. (1966). Notas sobre la sociología de la aberración. En: Becker, Howard. Los "otros" entre nosotros. Perspectivas sobre la aberración. Barcelona: Sagitario.

Fortea, Irene & Gamarra, Garikoitz. (s/f). Arqueologías del futuro. Una charla de Fredric Jameson. *El viejo topo*, 68-73.

Foucault, Michel. (1967). Entrevista a Michel Foucault por Paolo Caruso. En: *La Fiera Letteraria*, 20 de septiembre de 1967. Recuperado de <file:///F:/DDOOSS/Foucault-Humanismo.htm>

Foucault, Michel. (1972). Entrevista a Michel Foucault por S. Hasumi. En: *Revista Japonesa Umi*, 1972. Recuperado de:

<file:///F:/DDOOSS,%20Michel%20Foucault%20entrevista%20jap%C3%B3n.htm>

Foucault, Michel. (1978a). Historia de la medicalización. En: *Medicina e Historia*. El pensamiento de Foucault, Washington: Organización Panamericana de la salud, p. 36-58.

Foucault, Michel. (1978b). Incorporación del hospital a la tecnología moderna. En: *Medicina e Historia*. El pensamiento de Foucault, Washington: Organización Panamericana de la salud, p. 59-74.

Foucault, Michel. (1978c). La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina. En: *Medicina e Historia*. El pensamiento de Foucault, Washington: Organización Panamericana de la salud, p. 17-35.

Foucault, Michel. (1985). Las palabras y las cosas. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel. (1987). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel. (1996). *Las tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.

Foucault, Michel. (1997). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.

Foucault, Michel. (2003). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel. (2009). Alternatives to the Prison. Dissemination or Decline of Social Control? *Theory, Culture & Society*, 2009, Vol. 26(6): 12-24. SAGE: Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore).

Foucault, Michel. (1997). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos.

Recuperado de:

<file:///C:/Users/usuario/Documents/DDOOSS,%20Michel%20Foucault.html>

Gargallo, Francesca. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Corte y Confección.

Gadamer, Hans-George. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

Gadamer, Hans-George. (1993). *Elogio de la teoría*. (s/d).

Gallego, Ferrán. (s/f). *Gritos y susurros*. Recuperado de:

<http://www.revistadelibros.com/articulos/gritos-y-susurros>

Garay, Ana., Íñiguez, Lupicinio., Martínez, Luz. (2005). La perspectiva discursiva en psicología social. *Subjetividad y procesos cognitivos*, 7 (2005), 105-130.

Gergen, Kenneth. (1996). Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social. Barcelona: Paidós.

Gergen, Kenneth. (2007). Construcciónismo social, aportes para el debate y la práctica. Bogotá: Uniandes.

Gil Fortoul, José. (1970). Historia Constitucional de Venezuela. Berlín: Heymann

Girard, René. (1986). El chivo expiatorio. Barcelona: Anagrama.

Goffman, Erving. (1961). Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales. Buenos Aires: Amorrortu.

Hirigoyen, Marie-France. (1999). El acoso moral. Barcelona: Paidós.

Hirigoyen, Marie-France. (2000). El acoso moral en el trabajo: distinguir lo verdadero de lo falso. Barcelona: Paidós.

Hobsbawm, Eric. (1989). La era de la revolución, 1789-1848. Barcelona: Crítica.

Hobsbawm, Eric. (2011). Entrevista realizada por Beppe Grillo el 15/06/11.

Recuperado de:

<file:///F:/DDOOSS/Eric%20Hobsbawm%20entrevista%20por%20Beppe%20Grillo.htm>

[m](#)

Ibáñez, Tomás. (1996). Fluctuaciones conceptuales en torno a la posmodernidad y la psicología. Caracas: CEPFHE.

Ibáñez, Tomás. (1997). Why a Critical Social Psychology? En: T. Ibáñez y L. Íñiguez (Eds.) *Critical Social Psychology*. London: Sage. 27-41.

Ibáñez, Tomás. (2001). *Psicología Social Construccionalista*. Barcelona: Sendai.

Ibáñez, Tomás. (2003). La construcción social del socioconstruccionismo. *Política y Sociedad*, 2003, Vol. 40, N° 1, 155-160.

Ibáñez, Tomás. (2005). Invitación al deseo de un mundo sin iglesias, alias, variaciones sobre el relativismo. *Athenea Digital*, 8.

Recuperado de <http://antalya.uab.es/athenea/num8/sibañez.pdf>

Íñiguez, Lupicinio. (1995). Métodos cualitativos en psicología social: presentación. *Revista de Psicología Social Aplicada*, vol. 5, num. 1.

Íñiguez, Lupicinio. (2003). La psicología social en la encrucijada postconstruccionista. Historicidad, Subjetividad, Performatividad, Acción. Conferencia presentada en XII Encontro Nacional da ABRAPSO. Estratégias de invenção a Psicologia Social no contemporâneo, 15, 16 e 17 outubro de 2003, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

Íñiguez, Lupicinio. & Antaki, Charles. (1998). Análisis del discurso. *Revista Antropos*, num. 177 (1998), 59-66.

Izquierdo, Ferrán. (1997). “Política e islamismo: una aproximación a las distintas teorías del islamismo político”. Ponencia presentada en las XVII Jornadas de la Asociación Española de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales. Palma de Mallorca, septiembre, 1997. Recuperado de:

<file:///F:/ferran%20izquierdo/PoliticaIslamismo%20F%20Izquierdo.htm>

Izquierdo, Ferrán. (s/f). “El «Xoc de Civilitzacions» o la invenció de l’enemic exterior”. Ponència pronunciada en la Fundació Alfons Comí, Barcelona.

Krauss, Rosalind. (1998). La escultura en el campo expandido. En: La posmodernidad. Barcelona: Kairós.

Mantegazza, Raffaele. (2002). El olor del humo: Auschwitz y la pedagogía del exterminio. Madrid: Anthropos.

Maza Zabala, Domingo. (2001). La economía venezolana: retrovisión y perspectivas. *Nueva Economía*. Año X. N° 16, Octubre, 2001, Caracas.

Mc Namee, Sheila. (1996). La construcción relacional del significado. De la cabeza al discurso. *El talón de Aquiles*, N° 4, Primavera, (1996).

Merton, Robert. (1980). Teoría y estructura social. México: FCE.

Miller, Alice. (1990). El saber proscrito. Barcelona: Tusquets.

Monsonyi, Esteban Emilio. (2011). La complejidad del saber étnico. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Munch, Edvar. (s/f). «Diarios de un poeta loco». (s/d)

Nasio, Juan David. (1996). Enseñanza de 7 conceptos cruciales del psicoanálisis. Barcelona: Gedisa.

Nora, Pierre. (2011). “L’histoire au péril de la politique” (“La politización de la historia”) Conferencia, 16 de octubre de 2011, “Rendez-vous de l’Histoire”. Blois-13/16 OCT. 2011. Recuperado de:

<http://clionauta.wordpress.com/2012/02/06/pierre-nora-la-politización-de-la-historia/>

Nuño, Juan. (1982). Compromisos y desviaciones: ensayos de filosofía y literatura. Caracas: Ediciones de la Biblioteca.

Oz, Amos. (2001). Sobre la naturaleza del fanatismo. Barcelona: FNAC.

Parker, Ian. et. al. (1994). *Qualitative methods in psychology a research guide*. Buckingham-Philadelphia: Open University Press.

Parker, Ian. (1996). Discurso, cultura y poder en la vida cotidiana. En: Gordo, A. y Linaza, J. (Comps.) *Psicología, discurso y poder: metodologías cualitativas, perspectivas críticas*. Madrid: Visor.

Parker, Ian. (1999). Humanismo y subjetividad en psicología. *Revista AVEPSO*, Vol. XXII, N° 2, 1999.

Pearce, Barnett. (1995). Nuevos modelos y metáforas comunicacionales: el pasaje de la teoría a la praxis, del objetivismo al construccionismo social y de la representación

a la reflexividad. En: Schnitman, F. (coord.). Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad. Buenos Aires: Paidós.

Potter, Jonathan. & Wetherell, Margaret. (1991). Discourse and social psychology. London: Sage Publications.

Potter, Jonathan. & Wetherell, Margaret. (1998). La representación de la realidad: discurso, retórica y construcción social. Barcelona: Paidós.

Primer Libro Venezolano de Literatura, Ciencias y Bellas Artes, (1895). MDCCCXCV Caracas: Tipografía *El Cojo* (I Parte) /Tip. Moderna (II Parte).

Puwar, Nirmal. (2008). Poses y construcciones melodramáticas. En: Estudios Post-coloniales. Ensayos fundamentales. Madrid: Traficantes de sueños.

Renan, Ernest. (2004 [1882]). ¿Qué es una nación? Conferencia dictada en la Sorbona, París, el 11 de marzo de 1882. [Digitalizado por Franco Sabarino, 2004].

Ricoeur, Paul. (1965). Civilización y culturas nacionales. History and Truth. Evanston: Northwestern University Press.

Rorty, Richard. (1979). Philosophy and the mirror of nature. Princeton: University Press.

Rorty, Richard. (1993). Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Barcelona: Paidós.

Rousseau, J. J. (1910). El contrato social. Principios de Derecho Político. París: Garnier.

- Sabucedo, J. Manuel. (1989). Entrevista a Michael Billig. *Revista de Psicología Social*, 4 (3), 301-307.
- Said, Edward W. (1998). Antagonistas, públicos, seguidores y comunidad. En: La posmodernidad. Barcelona: Kairós.
- Sampedro, José Luís. (1983). El reloj, el gato y Madagascar. *Revista de Estudios Andaluces*, N° 1, 1983, pp. 119-126.
- Shotter, John. (1996). El lenguaje y la construcción del sí mismo. En: Pakman, Marcelo (Compilador): Construcciones de la experiencia humana. Barcelona: Gedisa.
- Sloterdijk, Peter. (1999). “Hochschule Für Gestaltung Karlsruhe.”. Conferencia pronunciada en el Simposio Internacional “Jenseits des Seins / Exodus from Being / Philosophie nach Heidegger”, y publicada por la *Revista Observaciones Filosóficas*.
- Spivak, Gayatri. (1999). ¿Puede hablar la subalterna? *Asparkía XIII*, p. 207-214.
- Sutherland, Edwin. (1969). El delito de cuello blanco. Caracas: EBC-UCV.
- Tarde, Gabriel. (1898) ‘Qu’est-ce que le crime?’, *Revue Philosophique*, 44: 537–76.
- Tarde, Gabriel. (2002 [1896]). Fragmento de historia futura. Barcelona: Abraxas.
- Tonkonoff, Sergio. (2014). Crime as social excess: Reconstructing Gabriel Tarde's criminal sociology. *History of the Human Sciences*, Vol. 22(2), 27: 60. Apr, 8, 2014: SAGE.
- Toscano, Alberto. (2013). “Reformismo y melancolía”. Conferencia pronunciada en las Jornadas “Precariedad, vida dañada y vulnerabilidad en la era de la austeridad. Ideas y propuestas desde los movimientos sociales”. UPF, Barcelona. Diciembre, 2013.

- Uslar, Juan. (2014 [1953]). Historia de la rebelión popular de 1814. Caracas: Monte Ávila.
- Villalba, Carlos. (1976). La justicia sobornada. Caracas: UCV-EDP.
- Villalba, Carlos. (1988). La ley no está en la ley. *Boletín de la AVEPSO*, Vol. XI. N° 3, Diciembre 1988.
- Villalba, Carlos. (2001). Delito & Insurgencia. Caracas: UCV-FCJP.
- Wallerstein, Immanuel. (1999). El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social. Caracas: Nueva Sociedad.
- Wallerstein, Immanuel. (2006). Abrir las ciencias sociales. México: Siglo XXI.
- Weber, Max. (1964). Economía y sociedad. México: FCE.
- Weber, Max. (s/f). El político y el científico. Buenos Aires: UNSAM. Recuperado de: <http://www-bibliotecabasica.com.ar>
- Wells, H. G. (2002). Postfacio. En: Fragmento de una historia futura. Barcelona: Abraxas.
- West, Nathaniel. (1969 [1933]). Miss Lonelyhearts. Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, Ludwin. (1999). Investigaciones filosóficas. Barcelona: Altaya.
- Woolgar, Steve. (1991). Ciencia: abriendo la caja negra. Barcelona: Anthropos.