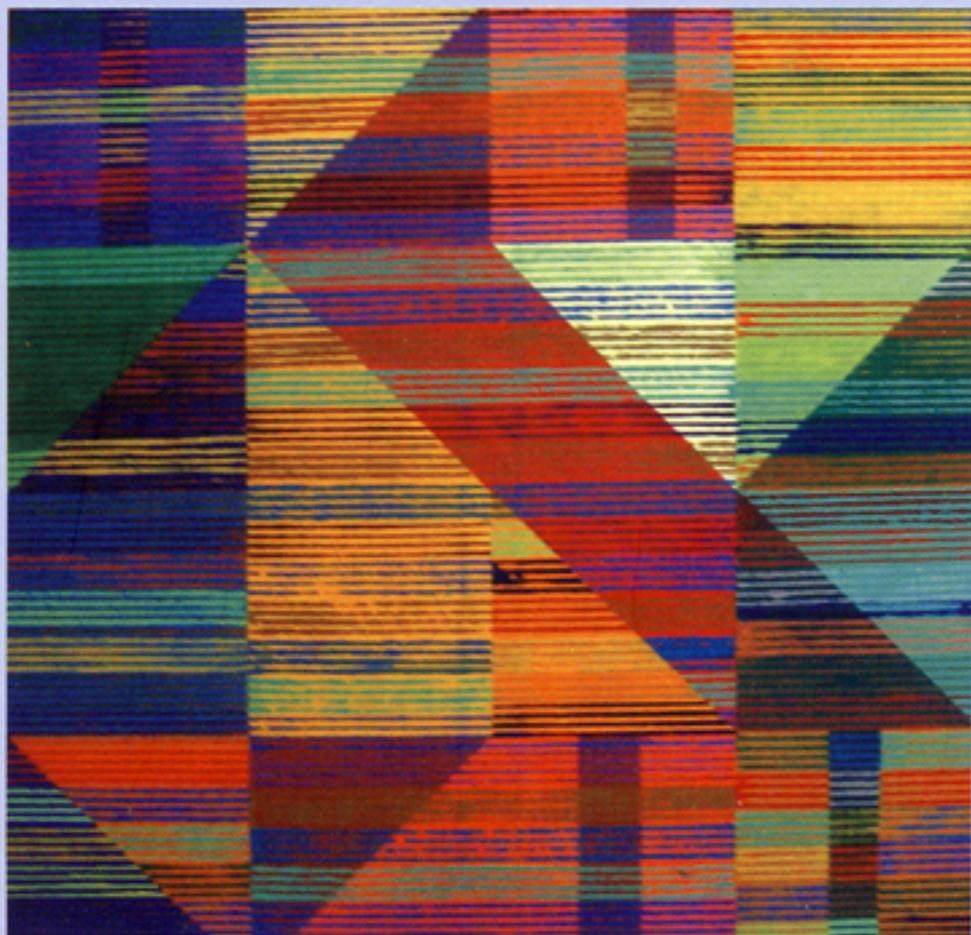


Luis Pérez Álvarez
(coordinador)

Creaciones del imaginario social

El deseo, la ley y la ética



JUAN PABLOS EDITOR
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

ediciones  mínimas

Creaciones del imaginario social

El deseo, la ley y la ética

Creaciones del imaginario social

El deseo, la ley y la ética

Luis Pérez Álvarez
(coordinador)



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
JUAN PABLOS EDITOR
México, 2015

Esta publicación fue financiada por el Plan Institucional de Desarrollo (PIDE) 2014.

Este libro acreditó el proceso de revisión por pares bajo la modalidad doble ciego, recurriendo a dictaminadores externos a la Institución.

Creaciones del imaginario social : El deseo, la ley y la ética / Luis Pérez Álvarez, coordinador. - - México : Universidad Autónoma del Estado de Morelos : Juan Pablos Editor, 2015.

153 p. - - (Colección Ediciones mínimas, Psicología ; 4)

ISBN: 978-607-8434-09-1 UAEM

ISBN: 978-607-711-280-8 Juan Pablos Editor

1. Ciencias sociales – Filosofía 2. Sociología – Filosofía 3. Psicología social

LCC H61

DC 300.1

CREACIONES DEL IMAGINARIO SOCIAL.

EL DESEO, LA LEY Y LA ÉTICA

Luis Pérez Álvarez (coordinador)

Primera edición, 2015

D.R. © 2015, Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Av. Universidad 1001, Col. Chamilpa, 62210

Cuernavaca, Morelos

<publicaciones@uaem.mx>

<libros.uaem.mx>

D.R. © 2015, Juan Pablos Editor, S.A.

2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19

Col. del Carmen, Del. Coyoacán, 04100, México, D.F.

<juanpabloseditor@gmail.com>

Imagen de portada: Rosana Ramalho, *Módulos e tramas. Escapar en athos bulcão 1* (fragmento), serigrafía y monotipia sobre tela, 150 x 100 cm, 2014

ISBN: 978-607-8434-09-1 UAEM

ISBN: 978-607-711-280-8 Juan Pablos Editor

Impreso en México

Reservados los derechos

Juan Pablos Editor es miembro de la Alianza de Editoriales Mexicanas Independientes (AEMI)

Distribución: TintaRoja <www.tintaroja.com.mx>

ÍNDICE

Introducción <i>Luis Pérez Álvarez</i>	9
Reflexiones sobre lo imaginario y la creación <i>Raúl Enrique Anzaldúa Arce</i>	17
Encuentros, pasiones y responsabilidad. Las posibilidades del vínculo social <i>María Luisa Murga Meler</i>	33
Crisis social e institucional: entre cuerpos, significaciones y sociedades fragmentadas <i>Luis Pérez Álvarez</i>	51
Los sujetos que convocamos en las prácticas de la psicología <i>Beatriz Ramírez Grajeda</i>	69
Con Derrida: fuerza de ley y acto de justicia. Políticas y éticas del acontecimiento <i>Raymundo Mier Garza</i>	95

INTRODUCCIÓN

Luis Pérez Álvarez

Los trabajos que aquí se presentan —sobre el deseo, la ley y la ética como creaciones del imaginario social— son el resultado del trabajo y el esfuerzo colectivo de un grupo de profesores-investigadores de varias universidades públicas del centro del país (UPN, UAM, UACM, UAEM), quienes desde 2003 nos hemos reunido en torno a un seminario interinstitucional e itinerante cuya temática cambia cada año, con una serie de textos, teorías y autores que desde las ciencias sociales y las humanidades nos permiten reflexionar sobre temas acuciantes en la actualidad.

Es el caso de temas como el deseo, la ley y la ética, que en 2010 fueron el pretexto para reunirnos durante un año en la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, en Cuernavaca. A lo largo de estas jornadas mensuales revisamos algunas ideas de Spinoza, Lyotard, Morin, Derrida y Castoriadis para reflexionar sobre ellas.

Pensar, reflexionar en torno a estos tres conceptos como creaciones del imaginario social, resultó pertinente en medio de la tensa calma que se vivía y se sigue viviendo en Morelos y en todo el contexto nacional, a propósito del progresivo desmoronamiento social vinculado a las consecuencias de la fallida “guerra contra el narcotráfico” que el segundo presidente panista desató con los raquíticos resultados que siguen a la vista. Como suele decir la prensa en estos casos, “pasó a provocar el avispero” y luego de su periodo de gobierno se fue a vivir a una de las zonas más seguras y exclusivas de Estados Unidos, dejando a los mexicanos en medio del fuego cruzado y la muerte colateral.

Desde la perspectiva de las ciencias sociales, y especialmente siguiendo a Castoriadis, toda forma de vida en sociedad es una creación histórico-social (producto del imaginario social) entregada al cambio permanente; esta calidad de indeterminación humana es la que lleva a un pueblo, a una sociedad, a crear las condiciones de caos (desorden) y cosmos (orden), y es esta capacidad de creación del imaginario social lo que posibilita el establecimiento de normas (instituido) y a su vez, la consecuente reflexión y crítica permanente (instituyente) para modificar lo establecido.

Es claro que las creaciones del imaginario social no siempre son deseables, armónicas, constructivas y excelsas para una sociedad determinada como la nuestra, pues también son productos del imaginario social la esclavitud, la prostitución, las guerras, el homicidio, el genocidio, la xenofobia y el narcotráfico, entre otros. De las múltiples creaciones del imaginario social, esta vez decidimos trabajar y reflexionar en torno al deseo, la ley y la ética, junto con algunos de sus entrecruzamientos y derroteros, desde la particular perspectiva de los integrantes del seminario y sus respectivas líneas de trabajo e investigación.

El deseo hace que hombres, mujeres, niños, jóvenes y ancianos de todos los sectores sociales participen en ese esfuerzo de creación de sentido; el deseo como aquello que empuja, impulsa y motiva tanto nuestras más sublimes acciones como aquellas que se alojan en la opacidad de nuestro inconsciente individual y colectivo. El hombre es sujeto de creencias, significados, valores, prácticas, deseos, pulsiones,¹ fantasías, que producen percepciones y conductas sociales. El deseo, nuestros deseos, son productos de nuestros vínculos más tempranos con los otros, esos otros originarios (padres) y los posteriores otros resignificados (otros familiares, compañeros, profesores, patrones, líderes

¹ Pulsión es un concepto psicoanalítico que Freud ubica en el límite entre lo psíquico y lo somático. Es la energía libidinal que impulsa, mueve, empuja, al psiquismo a la acción. La vida pulsional es el dominio de lo inconsciente. Freud postula dos tipos fundamentales de pulsiones: pulsiones de vida (que tienden a la integración y la procreación) y pulsiones de muerte (que tienden a la desintegración y la destrucción), siempre entrelazadas en la vida de los hombres y las sociedades.

religiosos, gobernantes), que dejarán una traza, huella indeleble en nuestro *karakter* (como ya lo sabían los antiguos griegos). Parte de la naturaleza de nuestros deseos es que están plagados de elementos positivos, negativos y ambivalentes, como lo encontramos en Spinoza a propósito de la afección recíproca. Por su parte, Lyotard nos recuerda que “el deseo viene de abajo”, nace de las profundidades (del inconsciente freudiano), del abismo sin fondo, del caos, y por ello está ligado a lo imaginario radical y al imaginario social, como señala Castoriadis. Así, para el deseo vale también decir que no hay deseo porque haya humanos, sino todo lo contrario, hay humanos gracias a que existen los deseos. Deseos ligados a hechos, a realidades posibles, pero también deseos soterrados que llegan a filtrarse en nuestras actitudes, ligadas a nuestras acciones en el mundo que habitamos y que nos habita; un mundo que sólo puede ser producto del imaginario social, un mundo que no existe *per se*. Mundo y deseo son consustanciales, donde el acontecimiento de lo humano se esfuerza irremediabilmente por dar o crear sentido a aquello que en principio parece no tenerlo. Desde luego, hay que entender al hombre no sólo en función de sus deseos, sino también de sus deberes: el deber ser, el querer ser, y finalmente en la conjunción de los sistemas de valores sociales e individuales, el poder ser de los sujetos.

En el mundo histórico-social han existido sociedades autónomas y sociedades heterónomas. A decir de Castoriadis, una sociedad autónoma es la que se otorga a sí misma sus propias leyes, las crea y las modifica cuando lo juzga conveniente; mientras que una sociedad heterónoma es aquella a la que le son dadas o impuestas las leyes (por un ser ajeno, extrasocial o divino) con las que debe regirse, toma esas leyes como verdades absolutas o sagradas y por ello las considera inalterables. Por infortunio, a lo largo de la historia han predominado las sociedades heterónomas, y el letargo al que son sometidas por lo instituido (como sinónimo de petrificado e inalterable) las condena a olvidar que el verdadero demiurgo (artesano, creador de dioses y de las demás instituciones) es el colectivo anónimo, la sociedad misma. Existen así diferentes sistemas y niveles de análisis. Por ejemplo, el nivel de la institución social y de los temas y valores sociales que

cambian según una historia y un contexto. Estos sistemas de normas y valores que se expresan a través de las instituciones, cobran sentido en las diferentes formas de organización social, las cuales, desde el plano funcional, adquieren un sistema de acción concreta a partir de las relaciones entre los grupos que están dentro de las instituciones sociales, los actores, sus voluntades e intereses particulares, sus percepciones, sus significaciones y deseos conscientes e inconscientes.

Así, la *ley* concomitante a la institución es producto de la vida en sociedad, estatuto consensuado que se empieza a infiltrar en el psiquismo de los seres humanos apenas cobran conciencia de que existen. Ley que se expresa de varias y diferentes maneras a través de la cultura, que ingresa al ser humano vía sus creencias, hábitos y reglas familiares, mismas que se verán prolongadas en todas y cada una de las demás instituciones que el hombre se ha dado para vivir y regular su vida en sociedad (la escuela, la iglesia, el trabajo, el derecho). Pero esta Ley, que en el pasado había sido claramente interiorizada y respetada, hoy parece estar en entredicho. Específicamente, la investidura de quienes ejercen la ley en la sociedad como figuras de autoridad está en tela de juicio. Padres de familia, profesores, clérigos, magistrados y gobernantes parecen debilitados en sus investiduras de autoridad debido a que, en su lugar, el nuevo capitalismo ha colocado paulatinamente en la psique y en las prácticas de las nuevas generaciones otros referentes, otros ideales identificatorios que prometen la satisfacción inmediata de casi todo tipo de necesidades (creadas e inducidas subrepticamente), sin hacer mayores sacrificios y transgrediendo las leyes socialmente establecidas. Ante esto, muchas veces los esfuerzos de aquellos referentes previos por hacer valer la Ley se han convertido en simulaciones o en autoritarismos individuales, familiares y sociales. Hoy día el tema de la ley es cuestionado y trasgredido de varias maneras. Algunos sectores de la sociedad (con cierto grado de desviación social) parecen haberse percatado del franco descuido, de la negligencia, de la fragilidad de la condición porosa de la Ley, al grado de transgredirla recurrentemente, seguros de que no habrá consecuencia, o bien, de que ésta será mínima, laxa o ambigua, debido a la negada complicidad tácita entre los tras-

gresores de la ley y los administradores de la justicia social. En este sentido, Derrida nos remite a lo señalado por Kant cuando dice que: “no hay derecho sin coacción” y que “el riesgo de la tiranía acecha ya desde el origen de la ley”, lo que nos anticipa que la ley y la fuerza se pueden conjugar hasta el grado de la violencia; a veces se cruzan con la justicia, pero siempre se separan, por lo que Pascal dice que “la justicia sin la fuerza es impotente; la fuerza sin la justicia es tiránica”. La ominosa deducción de este complejo entramado sobre el uso de las leyes es que la sociedad no obedece las leyes porque sean justas, sino porque tienen autoridad, fuerza de ley, y en eso parece radicar el fundamento místico de la autoridad.

La *ética*, el *ethos* de la condición humana, es una más de las creaciones del imaginario social. Si el ser humano fuera justo, honesto, reflexivo y democrático por naturaleza, nada se habría escrito sobre la ética. En tanto esto no es así, la sociedad ha creado la filosofía moral para valorar la cualidad y los accidentes del comportamiento entre los hombres. Porque no hay ética individual o clausurada en la esfera del individuo sin vínculos con los otros. Sólo puede haber acto ético ahí donde priva el concernimiento con el otro, de ahí la importancia de las afecciones recíprocas señaladas por Spinoza. La ética trasciende la simple dicotomía moralista de lo bueno y lo malo, para ubicarse en el nivel de los imperativos que gobiernan la complejidad del comportamiento humano. A lo largo de la historia, la ética se ha revestido del pensamiento clásico, del pensamiento cristiano, del pensamiento ilustrado, del pensamiento moderno y del actual, desde luego. No se trata de éticas distintas, sino de manifestaciones variadas en diferentes épocas y circunstancias. En el fondo se trata de un ejercicio de autorregulación, de autolimitación, peldaños necesarios pero no suficientes del proyecto de autonomía y libertad individual mediada por la moral o el deber ser social. Hablar de la ética ha sido pertinente en todos los tiempos y espacios sociales, porque siempre hay un impulso de lo humano que en su condición de incalculabilidad llega a desbordar los convencionalismos sociales.

Señalado lo anterior como marco de nuestras reflexiones, es el momento de exponer cómo está organizada esta obra colectiva.

Los textos son en buena medida reflexiones teóricas sobre el deseo, la ley y la ética como creaciones del imaginario social. La variedad de trabajos y trayectorias de los autores nos llevaron a organizarlos en esta secuencia; el eje que los articula es el imaginario social.

El trabajo de Raúl Anzaldúa nos hace palpar las ideas de Castoriadis sobre cómo el hombre se ha explicado la creación y la transformación de la sociedad, por un lado con la mitología griega y por otro con las ideas de Francisco Varela y Humberto Maturana, quienes desarrollan el concepto de *autopoiesis* (autocreación, autorreferencia). Apoyándose en la mitología griega, Anzaldúa nos plantea el surgimiento de la creación del mundo a través de los dioses, a partir del caos, del abismo sin fondo, del magma de significaciones imaginarias sociales. Señala que la creación de formas y figuras de lo pensable es lo que le da sentido al caos. Subraya que con la idea de la autocreación el hombre se instituye a sí mismo y a su sociedad, y “lo que instituye, crea y transforma a la sociedad es lo imaginario”, siendo lo imaginario la “creación de imágenes (visuales, acústicas, táctiles, olfativas) como significaciones para la psique”. Imaginario que para Castoriadis se manifiesta en dos órdenes o dominios humanos: el dominio de la psique y el dominio histórico-social.

En el dominio de la psique, lo imaginario es designado como imaginación radical que se refiere “al origen de lo que puede ser figurado, presentificado, pensado, representado, deseado y en relación a lo cual se despliegan los afectos”. En cuanto al dominio histórico-social, refiere cómo lo social se da como historia, como “devenir temporal en el que se autoaltera y se autotransforma”. En este sentido, la historia no es un proceso consecutivo de eventos, sino que es la creación de nuevas formas que la sociedad instituye a través de sistemas simbólicos: las instituciones.

María Luisa Murga hace una interesante reflexión sobre el trabajo desarrollado durante el Seminario Interinstitucional Cultura, Educación e Imaginario Social, espacio desde el que se interroga respecto a la acción colectiva en varias de sus manifestaciones, tanto en grupos como en movimientos sociales. Su diálogo teórico con Spinoza, Deleuze y Castoriadis, entre otros,

nos invita a profundizar en las posibilidades de los vínculos a partir de encuentros, pasiones y responsabilidades. Hace referencia a que la acción colectiva, a pesar de situaciones de conflicto y crisis, logra siempre una transformación permanente de la sociedad.

Basado fundamentalmente en el pensamiento de Castoriadis, Luis Pérez Álvarez aborda uno de los temas actuales más sentidos en la sociedad: la crisis de las instituciones sociales, manifestada en varios aspectos y dimensiones de la vida en sociedad. Esta crisis es planteada como el resultado del debilitamiento de las instituciones que en otro tiempo fueron garantes de la identidad de generaciones pasadas (la Iglesia, el Estado, la Escuela), pero que en la actualidad se han ido vaciando de sentido para las generaciones actuales, dejando ver y vivir un panorama histórico-social caracterizado por la fragmentación social, la escisión de significaciones y, en el extremo, la muerte y el desmembramiento de cuerpos humanos por toda la República mexicana, producto de la violencia multiplicada de la fallida “guerra contra el narcotráfico”. A partir de ello se cuestiona la legitimidad de las instituciones públicas, así como el uso legítimo de la fuerza pública del Estado.

Beatriz Ramírez plantea una crítica reflexiva sobre las prácticas que instituyen el ejercicio profesional del psicólogo, más preocupado por el saber hacer que por dilucidar su lugar en el mundo o reflexionar su concepción de sujeto, de ciencia, de investigación, asumiendo el compromiso político y social que obliga a distanciarse del encargo funesto de la adaptación y el control, que lo destinan a una tarea diagnóstica más cercana a la moral religiosa que a una práctica científica. Con sus reflexiones se propone analizar las prácticas de la psicología como disciplina moderna, la configuración de los sujetos que generan, así como las distintas concepciones subyacentes.

Raymundo Mier, con su trabajo, nos lleva núcleo mismo de la deconstrucción que Derrida hace sobre la fuerza de ley, señalando sin concesiones que la impartición de justicia es siempre un acto extraño en la sociedad, porque la justicia no es algo que preexista al vínculo entre los hombres, no es algo que literalmente se pueda impartir en su justa medida, porque en sí mis-

ma es incalculable e inconmensurable. Esta imposibilidad de algo que se da radica en que la justicia sólo puede surgir como resultado del acontecimiento del vínculo con el otro, del régimen de reciprocidad histórica y revocable, de ahí su alcance ético y en su extremo político. Esto implica que la justicia es un acontecimiento ligado a una forma de ser y de decir que no se clausura en el establecimiento de una verdad absoluta “dada” por otro, en calidad de exterioridad. Este otro lugar que pretende ocultar y mostrar su trascendencia muestra, sin más, el origen del fundamento místico de la autoridad con el que Occidente ha pretendido cimentar su juridicidad. Con esto, Raymundo Mier nos anticipa que impartir justicia admite el doble sentido de instituido e instituyente, más allá de toda institucionalidad.

Nuestros lectores y críticos sabrán juzgar si las ideas y reflexiones aquí plasmadas dan cuenta suficiente del nombre que hemos elegido para estos trabajos del Seminario. Para nosotros, los autores, despertar y estimular la reflexión sobre estos temas es ya un aliciente.

REFLEXIONES SOBRE LO IMAGINARIO Y LA CREACIÓN

*Raúl Enrique Anzaldúa Arce**

Para un creador: Raúl Emmanuel

LA CREACIÓN: MITOLOGÍA Y AUTOPOIESIS

Desde la Antigüedad se creía que la creación era obra de un ser suprahumano; se pensaba que era una creación de Dios (*ex deo*), ya sea un único Dios (como en la religión judeocristiana) o varios dioses (como en la mitología griega).

Sin embargo, Castoriadis sostendrá que en los dominios del hombre lo que existe es creación humana, que el sujeto y las sociedades se crean a *sí mismos*, aunque esto haya sido escamoteado en favor de las deidades. Esta concepción tiene una serie de implicaciones importantes, como la oposición a la idea de la determinación absoluta y en consecuencia la posibilidad de la *autonomía*.

Para construir su concepción de creación, Castoriadis se apoya en dos fuentes fundamentales: la mitología griega y la teoría de la *autopoiesis* de los biólogos chilenos Francisco Varela y Humberto Maturana.

La mitología griega es retomada fundamentalmente a partir de la *Teogonía* (el relato del origen de los dioses), escrita por Hesíodo en el año 700 antes de Cristo. El poeta relata cómo aparece

* Docente-investigador de la Universidad Pedagógica Nacional, Cuerpo Académico “Constitución del sujeto y formación”, miembro fundador del Seminario Interinstitucional “Cultura, educación e imaginario social”. Correo electrónico: <reanzal@yahoo.com.mx>.

la primera generación de dioses: del caos surge la diosa Gea (la Tierra) y Uranos (el Cielo), y de su unión engendraron a los Titanes, entre ellos el más joven, Cronos (el Tiempo), se apodera del poder supremo castrando a su padre. Para no correr la misma suerte de ser castrado por sus hijos, Cronos se traga enteros a sus vástagos (no los devora), menos a uno recién nacido, al que su mujer Rea (también figura de la Tierra), logra ocultar: Zeus.

De acuerdo con el relato mitológico, Zeus, una vez que crece, se enfrentará a su padre y con la ayuda del poder del rayo (que había obtenido de los Cíclopes) hará que su padre Cronos vomite a sus hermanos y los vuelva a la vida.

El poderoso Zeus se encumbrará en el poder y enfrentará a los Titanes, y los que son vencidos serán desterrados al Tártaro, un lugar de tinieblas que en la *Teogonía* de Hesíodo tiene una doble acepción: representa al vacío, pero también una suerte de *abismo sin fondo* (caos) de donde se enraízan y nutren todas las cosas del Cielo y de la Tierra.

El Tártaro representa al inframundo, un lugar de tinieblas donde los dioses desterrados del Olimpo han sido condenados a habitar y a purgar sus castigos.

Pero es también el abismo sin fondo de donde surge lo existente en el mundo, es el magma a partir del cual el sujeto y las sociedades crean su mundo. Esta segunda acepción será recuperada por Castoriadis para señalar que en la creación del cosmos las cosas del mundo y su orden surgen del caos, del abismo, del sin fondo, de la indeterminación magmática.

Para la mitología griega la creación del mundo es hecha por los dioses, a partir de un estado preexistente al que se denominaba *caos*. Retomando la analogía con este mito, Castoriadis plantea que el caos es un abismo o lo sin fondo. Es lo que existe sin determinación, en con-fusión (sin forma clara), pero de lo que se extrae forma y determinación, orden y estratificación, lo que conforma el cosmos. Para Castoriadis la creación es *ex nihilo* (no es *in nihilo*, ni *cum nihilo*), lo que significa que “surge en alguna parte y por intermedio de las cosas” (Castoriadis, 2002a:278).

La creación de formas, figuras que constituyen un *kosmos*, un orden que da sentido al caos, que a su vez crea nuevas determinaciones (Castoriadis, 1998a:10), ya que nada está completa-

mente *de-terminado* de una vez y para siempre. La creación es justamente la posibilidad de escapar a la determinación absoluta y crear nuevas determinaciones, que también serán provisorias: “Lo que cada vez (en cada ‘momento’) *es*, no está plenamente determinado, es decir no lo está hasta el punto de excluir el surgimiento de *otras* determinaciones” (Castoriadis, 1998a:10).

Pero además de la mitología, Castoriadis recurre a la teoría biológica de la autonomía y la *autopoiesis* de Varela y Maturana, quienes *grosso modo* plantean que todo ser vivo es un *ser para sí* que, para sobrevivir y conservarse, requiere crear un *mundo para sí* que le permita metabolizar su relación con su hábitat. Esta creación de un *mundo* implica que “nada puede entrar en ese mundo propio si no es transformado según los principios de ese mundo” (Castoriadis, 2002b:90). Francisco Varela, en un diálogo con Castoriadis plantea lo siguiente:

[...] la vida en tanto proceso auto constituyente contiene ya esta distinción de un para sí [...] fuente de donde emerge lo imaginario, capaz justamente de dar sentido a lo que no son más que masas de objetos físicos. Este arraigo del sentido en el origen de la vida, ahí está la novedad de este concepto de autonomía, de autopoiesis. [...] Y nunca me habría atrevido a hablar de lo imaginario en el origen de la vida si no hubiera dispuesto precisamente de esta especie de continuidad entre los fenómenos biológicos del origen de la vida y el ámbito social. Digo precisamente continuidad, no identidad (Castoriadis, 2002b:93).

La *autopoiesis* se opone a la idea de que los seres vivos sólo podrían ser comprendidos a partir de la relación que guardan con las acciones externas a ellos, como si únicamente fueran seres reactivos, incapaces de autotransformarse. Varela y Maturana plantean, con esta teoría, que el ser viviente es capaz de auto-crearse, de tal modo que constituyen una suerte de pseudoesfera que tiende a la clausura (un mundo para sí), aunque nunca logre cerrarse o concluir por completo, pues hay una permanente creación de lo nuevo.

La idea de *autocreación*, llevada por Castoriadis al ámbito de la psique y lo histórico-social, se opone a la concepción de la

tradición filosófica de Occidente, que sostiene que el hombre conoce las ideas y las formas (*eidé*) a través de la razón, pero no las crea.¹ Por el contrario, Castoriadis afirma que la característica central del ser humano es su capacidad de crear figuras, formas e imágenes, y que gracias a ellas se instituye a sí mismo e instituye su sociedad.

Pero esta autoinstitución en general no se sabe como tal [...]. La alienación o heteronomía de la sociedad es autoalienación [...] se manifiesta en la representación social de un origen extrasocial de la institución de la sociedad (Castoriadis, 1989, t. II:332).

Lo que instituye, crea y transforma a la sociedad es lo imaginario. El ser humano (al igual que el resto de los seres vivos) organiza y ordena su mundo a partir de crear formas e imágenes² que son producción imaginaria, creación de significación y sentido para sí.

El *ser* es caos o abismo o lo sin fondo. Es caos de estratificación no regular: esto quiere decir que implica “organizaciones” parciales, cada vez específicas de los diversos estratos que descubrimos (descubrimos/construimos, descubrimos/creamos) en el ser (Castoriadis, 1998a:64).

Frente a este *caos* surge la creación de formas, figuras que constituyen un *kosmos*, un orden que le da sentido al caos. En lo imaginario se crean estas figuras, formas y significaciones con las que el sujeto y la sociedad instituyen un mundo *para sí*, un mundo *ensídico* donde lo que se entiende por “mundo” es una elaboración propia de cada sociedad, donde encuentra sentido lo que *es*, lo que *hace* y su *existencia* misma.

¹ “El pensamiento tradicional ha negado siempre la creación, pero simétricamente, estaba obligado a afirmar la imposibilidad de la destrucción (nada se crea, nada se pierde, todo se transforma)” (Castoriadis, 2004:15).

² El ser se manifiesta a los sujetos y a las sociedades como un ente organizado, como un orden (*kosmos*) frente al caos.

Cada sociedad crea un magma de significaciones imaginarias sociales, irreductibles a la funcionalidad o a la “racionalidad”, encarnadas en y por sus instituciones y que constituyen en cada caso un mundo propio (“natural” y “social”) (Castoriadis, 1998b:24).

Los sujetos y las sociedades crean un “mundo” *para sí*, es decir, un “mundo *ensídico*”; esto implica que la concepción que se construye del “mundo”, es una elaboración propia, es una creación de las significaciones imaginarias de la sociedad que piensa en ese “mundo”.

LA CREACIÓN IMAGINARIA

Hasta ahora no contamos con una teoría de lo imaginario que sea aceptada por la mayoría de los investigadores sociales, existen diversas concepciones que parten de problemáticas particulares, que proponen diferentes nociones de lo imaginario. En esta diversidad encontramos concepciones que resultan contradictorias, mientras que otras podrían tratar de articularse. También encontramos trabajos que hacen alusión a lo imaginario sin conceptualizarlo, o bien abordándolo de manera muy superficial, lo que contrasta con otros trabajos cuyos autores realizan un esfuerzo serio de teorización.³

En esta diversidad de concepciones sobre lo imaginario, encontramos que para algunos autores lo imaginario son imágenes (Pintos, 1996; Durand, 2000) que se manifiestan en producciones simbólicas (Bachelard, 1997; Durand, 2000), mientras otros sostienen que son representaciones colectivas que facilitan la

³ La polisemia de la noción de *imaginario* ha hecho incluso que en algunos trabajos tenga el carácter de comodín discursivo que sólo sirve de ornamento novedoso, detrás del cual se oculta la escasez de argumentos en el planteamiento riguroso de una problemática. En ciertos trabajos la noción de “imaginario” ha sido empleada casi como sinónimo para aludir a una enorme cantidad de cuestiones: ideología, representaciones sociales, creencias, etc.; de manera que puede diluirse sin alcanzar el carácter conceptual que requiere una teoría.

comunicación y la interacción entre los sujetos (Carretero, 2011), las cuales conforman esquemas de interpretación del mundo, que orientan los comportamientos y facilitan el ejercicio del poder (Baczko, 1991:30).

Algunos historiadores que trabajan la *historia de las mentalidades* (especialmente en la llamada *Escuela de los Annales*),⁴ consideran que lo imaginario es fundamentalmente *un sistema de referencias* (Gulmiemi, 1991), las cuales conforman un *campo de representaciones* que incluyen *fantasías, mitos, creencias y concepciones de sentido común*, que cada sociedad construye en una época determinada.

Dentro de todas estas concepciones, la de Cornelius Castoriadis (1989, t. II) ha venido cobrando importancia por la solidez de sus planteamientos y la rigurosa fundamentación teórica.

La concepción de lo imaginario en Castoriadis es diferente a la de otros autores, para él *lo imaginario son significaciones*, construcciones de sentido:

Elegí el término “significaciones” por considerarlo el menos inadecuado para aquello a lo que apunto. Pero de ningún modo debe tomárselo en un sentido “mentalista”. Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, en realidad ellas *son* ese mundo; y ellas forman la psique de los individuos (Castoriadis, 1998b:320).

Lo imaginario no se reduce a ser la imagen de algo, sino que es la creación incesante e indeterminada de figuras, formas e imágenes que *actúan como significaciones*. Siguiendo a Castoriadis, podemos decir que lo imaginario alude a las significaciones de lo que *son* las cosas, así como a la manera en que son “presentadas” (o re-presentadas), para que *tengan sentido* en una sociedad determinada. Lo imaginario, entonces, *es un esfuerzo de creación y construcción de sentido*.⁵

⁴ Un abordaje más detallado de esto se encuentra en Raúl Anzaldúa (2007).

⁵ “Lo imaginario es la fuerza creadora que permite que, entre la percepción de la realidad y la expresión de su experiencia, coagule una forma de interpretación” (Ramírez Grajeda, 2003:292).

Los objetos, los discursos, las prácticas y las instituciones son creados por las significaciones imaginarias y, a partir de ellas, el sujeto construye un mundo psíquico y sociohistórico “*para sí*” en el cual encuentran sentido su existencia y sus acciones.

Castoriadis plantea que lo imaginario se manifiesta en dos órdenes o dominios humanos, que son inseparables pero a su vez irreductibles: el orden de la *psique* y el orden *histórico social*. Lo imaginario en el dominio de la *psique* es nombrado como *imaginación radical*, mientras que en el dominio *histórico social* se le denomina *imaginario social*.

La *imaginación radical* alude a la capacidad psíquica de crear significación a través de producir un flujo incesante de representaciones, intenciones (deseos) y afectos, que se crean *ex nihilo* (de la nada), pues no existían antes. Castoriadis designa a esta capacidad como *imaginación radical* para enfatizar que las significaciones que produce son creadas de forma original y se convierten en la “raíz” de la creación de otras significaciones.

La imaginación no es sólo la elaboración y conexión de imágenes, sino también creación de imágenes (visuales, acústicas, táctiles, olfativas) como significaciones⁶ para la *psique*. Todo lo que hay en la *psique* es creado por la imaginación radical.

La imaginación crea la realidad psíquica, que se conforma de representaciones ligadas a afectos y a deseos que aparecen de manera inseparable. Las pulsiones, por ejemplo, tienen un componente representacional que se manifiesta a través de la fantasía de la satisfacción alucinatoria de un deseo. Este componente es cargado (investido) de energía libidinal (impulso, deseo), que se busca satisfacer en la realidad. Castoriadis parte de la concepción de *psique* elaborada por Freud y la desarrolla colocando en el centro del funcionamiento psíquico la imaginación radical como creación incesante.

Este autor sostiene que el ser humano, más que un “animal racional” (como plantea la filosofía en Occidente) es un ser imaginante, con una imaginación desbordada que es irreductible a lo racional, además de ser disfuncional, pues es un flujo irrefrenable.

⁶ Bachelard plantea que la imaginación no es sólo la capacidad de creación de imágenes, “es más bien la facultad de *deformar* las imágenes

ble que hace aparecer *lo nuevo* incesantemente en el devenir psíquico del sujeto, que no obedece exclusivamente a una función de racionalidad, de sobrevivencia o de satisfacción de necesidades; por el contrario, su capacidad creativa desborda con mucho estos modos de funcionalidad. Incluso llega a sostener que el ser humano, más que un placer de órgano, busca satisfacer un placer de representación, de creación imaginaria.

En el dominio *histórico-social* lo imaginario es denominado como *imaginario social*, y alude a la capacidad de las sociedades de crear sistemas de significación que le dan sentido a todo lo que produce, valora y conforma su concepción del mundo.

Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos “racionales” o “reales” y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por *creación*, y las llamo sociales porque sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo (Castoriadis, 1998a:68).

Para Castoriadis lo *social* es inherentemente *histórico*, porque es creación continua, es proceso de autocreación y autotransformación. Pero la historia, para este autor, no es la concepción convencional que interpreta el proceso histórico como una sucesión de acontecimientos, que obedecen a causas o finalidades lógicas y racionales, que siguen un esquema de “desarrollo”, “progreso” o de “dialéctica”.

La *historia*, para Castoriadis, es *creación*, emergencia radical, de incesante autotransformación, que no puede predecirse pensando que sigue un esquema de determinidad.

Nada está completamente determinado de una vez y para siempre. *La creación es justamente la posibilidad de escapar a la determinación absoluta y crear nuevas determinaciones, que también serán provisorias: “Lo que cada vez (en cada ‘momento’) es, no está plenamente determinado, es decir no lo está hasta el*

[...]y, sobre todo, la facultad de librarnos de las imágenes primeras, de *cambiar* las imágenes [lo fundamental es su capacidad de desbordarlas]” (Bachelard, 1997:9).

punto de excluir el surgimiento de *otras* determinaciones” (Castoriadis, 1998a:10).

La tesis fundamental de Castoriadis es que la sociedad se instituye y se transforma a partir del flujo de significaciones imaginarias que crea para organizarse y dotarse de un mundo, que tiende a la clausura (aunque nunca se cierra), en el que ella encuentra sentido e identidad. Ese mundo se crea a través de instituciones.

De acuerdo con Castoriadis (1989, t. I), las instituciones son sistemas simbólicos que establecen las concepciones, formas de pensar, ser y actuar en una sociedad, de manera que conforman las funciones y las normas a partir de las cuales se regulan las relaciones sociales.

Cabe señalar que la institución no se reduce a su dimensión funcional, ni a su carácter racional; aunque estas dimensiones están presentes, no son condiciones suficientes para explicar su estructura, su forma de organización y sus prácticas. A la par de su carácter funcional, las instituciones tienen una condición imaginaria, creativa, que desborda a lo instituido e instituye nuevas formas de ser institucional, que trasciende la racionalidad de lo preestablecido con anterioridad.

Lo imaginario social crea y mantiene las instituciones produciendo significaciones a través de dos operaciones fundamentales denominadas *legein* y *teukhein*.

El *legein* es la operación por medio de la cual lo imaginario social crea significaciones que permiten nombrar-distinguir-elegir-poner-reunir-contar. Esta operación se realiza principalmente gracias al lenguaje (que es la institución de las instituciones). El *legein* organiza las concepciones y el pensamiento de una colectividad, creando la racionalidad de una sociedad. Esta racionalidad sigue una *lógica ensídica* que establece unidades-identidades y diferencias, las cuales permiten clasificar y agrupar en conjuntos estas unidades. Éstos son los procedimientos básicos de la lógica formal, a los que Castoriadis denomina *lógica conjuntista-identitaria* (Castoriadis, 1989, t. II:99).

El *legein*, por medio de la lógica conjuntista identitaria, produce la racionalidad de la ontología heredada en Occidente, donde el “*ser*” es “*ser determinado*”. Sin embargo, Castoriadis cuestiona

esta idea de la determinidad absoluta, sin que esto signifique que sostenga una filosofía de la indeterminación, para él la *creación* implica el surgimiento de nuevas determinaciones:

La idea de creación *sólo implica* indeterminación en este sentido: la totalidad de lo que no está nunca tan total y exhaustivamente “determinado” como para excluir (hacer imposible) el surgimiento de nuevas *determinaciones* (Castoriadis, 1998b: 32).

El *teukhein* es la segunda operación que realiza el imaginario social y consiste en crear significaciones de “reunir-adaptar-fabricar-construir [...] dar existencia como... a partir de... de manera adecuada a... con vistas a...” (Castoriadis, 1989 t II:158). Mientras que el *legein* alude a significaciones del decir-clasificar, el *teukhein* crea significaciones del hacer-construir, donde la técnica es sólo una parte de estas significaciones, pues el hacer social abarca muchos otros aspectos.

Teukhein y *legein* utilizan los mismos operadores: para hacer, fabricar, adaptar, es necesario antes, separar, nombrar y ordenar. Tanto el *teukhein* como el *legein* están implicados, ninguno de los dos puede instituir algo sin el otro.

La realidad social se crea a partir de las significaciones del *legein*: ser/no ser, existir/no existir, valer/no valer; pero también entran en juego las diferencias establecidas por el *teukhein*: útil/inútil, posible/imposible, factible/no factible. Estas distinciones creadas e instituidas por lo imaginario social son las que permiten la institución de la sociedad, su *representar decir* (*legein*) y su *hacer* (*teukhein*).

Para la sociedad, todo lo decible, lo representable y lo que puede hacerse, debe ser aprehendido en esa red de significaciones para que tengan sentido. De esta manera, la sociedad trata de recubrirlo todo, para organizarlo y hacerlo organizable. Por eso crea *un mundo para sí* donde todo debe y puede tener sentido. Aunque este recubrimiento nunca está asegurado por completo, siempre hay cosas que escapan a los sentidos instituidos, pero aún así hay un esfuerzo de englobarlos, ahora bajo el argumento de “enigmas del mundo”.

Lo que escapa a las significaciones instituidas favorece la posibilidad de nuevas producciones imaginarias, esfuerzos de creación de sentido para instituirlo. Se trata de la tensión constante entre las dos dimensiones del imaginario social: el imaginario radical y el imaginario efectivo.

El *imaginario efectivo* hace alusión a lo que queda instituido en una sociedad a las normas, valores, discursos, prácticas, creencias, formas de ser y hacer que configuran una institución, mientras que el *imaginario radical* es la capacidad de crear nuevas significaciones sociales que instituyen nuevas concepciones, normas, discursos y prácticas que transforman lo instituido y/o crean nuevas instituciones.

Estas dos dimensiones de lo imaginario social aluden a la tensión de dos procesos que configuran el devenir de las instituciones: lo *instituido* y lo *instituyente*. Usando la metáfora del *magma*⁷ con la que Castoriadis se refiere a la creación imaginaria y la “lógica” de las significaciones nuevas, lo *instituyente* es lo que surge como magmático, como significaciones inéditas, desconocidas, surgidas de lo in-nombrado o lo impensado hasta el momento (emergencia del caos o lo sin fondo), que sin embargo se solidifica en lo *instituido*, hace roca en institución y sirve de basamento a la sociedad. Un basamento extraño, por cierto, porque a pesar de su apariencia perene y pétreo en realidad su permanencia requiere de su constante repetición.

Lo instituido, para conservarse como tal, necesita repetir sus concepciones, normas, discursos y prácticas como si fueran rituales que con la fuerza de su insistencia mantienen y perduran a la institución. Paradójicamente, nunca hay repetición plena, es decir, nunca se puede repetir exactamente lo mismo; al respecto, Deleuze (2002) señala que en toda repetición hay diferencia.

Nunca una institución se mantiene idéntica y sin cambios, pues como diría Heráclito, nunca nos bañamos en el mismo río, no sólo porque el río fluye y cambia sus aguas sino porque nosotros también cambiamos y no somos los mismos (Hottois, 1997). Así,

⁷ “[...] llamamos magmático a todo modo de ser, modo de organización no conjuntista-identitario que podemos encontrar o que podemos pensar” (Castoriadis, 1998a:201).

las instituciones que repiten ritualmente lo instituido nunca son las mismas (los sujetos que la encarnan cambian), ni tampoco pueden repetirse igual las significaciones y sentidos que instituyen en cada práctica y regulación.

Hay una suerte de re-creación y re-significación en la repetición, que podemos pensar como una especie de *re-petición*, como una nueva petición, una convocatoria a *re-producir-se* igual, aunque no se logre y esto sea sólo una ilusión.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA CREACIÓN SOCIAL

A manera de epílogo, conviene recapitular algunas implicaciones de planteamientos que se han expuesto hasta aquí, pues sin duda son importantes para el pensamiento social contemporáneo:

- 1) El hecho de que la sociedad sea una creación humana, instituida por lo imaginario social, implica que no es una producción natural, ni tampoco supra humana. Por lo tanto es irreductible a una explicación causal, determinista, unívoca; pues como vimos, a decir de Castoriadis, no hay determinación absoluta y por consiguiente no hay causa absoluta que opere de una vez y para siempre: la sociedad es creación incesante.
- 2) La institución imaginaria pone el énfasis en la creación humana que no cursa por la determinación absoluta. Sin embargo, Castoriadis aclara: “Mi filosofía no es una ‘filosofía de la indeterminación’. Precisamente creación quiere decir *posición* de nuevas *determinaciones*-surgimiento de nuevas formas, *eidé*, y por ende *ipso facto* de nuevas *leyes*: las pertenecientes a esos modo de ser” (Castoriadis, 1998b:32).
- 3) Lo imaginario social constituye un orden de fenómenos irreductibles a lo psíquico y lo social. No es la obra de un individuo en particular (líder, jefe, etc.), sino de un colectivo anónimo que trasciende cualquier individualidad y se impone a ellas a través de las instituciones que crea, las cuales cuentan con una doble dimensión: funcional e imaginario-magmática.

- 4) Las sociedades cuentan con una potencia creadora en permanente tensión de autoinstitución reproductora, pero también de autotransformación instituyente.
- 5) En la creación social subyace inseparablemente, sin que sea determinante, ni irreductible, la creación de la imaginación radical de representaciones, deseos y afectos.
- 6) El sujeto, para Castoriadis, se constituye en el entramado de dos dominios: el de la *psique* y el de la *histórico social*, que en su devenir son un flujo incesante de imaginación radical y río abierto de significaciones imaginarias sociales. Cabe señalar que en este embate de significaciones instituyentes el sujeto tiene la posibilidad de que cuestione lo que *es*, lo que *ha sido*, para posar una mirada reflexiva y autónoma hacia lo que *podría ser*.
- 7) La autonomía implica darse su propia ley, cuestionar reflexivamente las significaciones creadas por la *psique* y/o instituidas por la sociedad. La autonomía puede alcanzarse tanto para el sujeto individual como para la sociedad. Sin embargo, esta posibilidad cursa por consideraciones particulares tanto para el sujeto como para el colectivo, por sus características y los procesos que conlleva cada uno; veamos a continuación algunas de estas consideraciones.

La autonomía en el sujeto implica, entre otras cosas, cuestionar reflexivamente sus propias determinaciones subjetivas (Castoriadis, 1989, t.I), otorgándoles un nuevo sentido. El sujeto autónomo reconoce su mundo y sus deseos, y actúa siguiendo una conciencia moral reflexiva. Para hacer esto es necesario no sólo cambiar la relación que guardan las instancias del aparato psíquico, sino crear un nuevo sentido a esta relación dinámica.

Para buscar la autonomía en el orden sociohistórico se requiere, en primer lugar, que el colectivo reconozca que las instituciones de la sociedad son creadas por él y por lo tanto transformables por él. Una sociedad que reconoce esto puede cuestionar sus propias instituciones, sus representaciones del mundo, sus saberes, sus "certezas", sus significaciones sociales, y puede transformarlas de manera crítica y reflexiva.

Crear es romper con la clausura del mundo ensídico que nos hemos creado, para hacerlo es necesario reflexionar y *pensar de otro modo*, abrir la posibilidad de nuevos sentidos, como señala Jordi Terré (2001:10):

Pensar comporta riesgos. Porque pensar es siempre una “desestabilización de nuestras propias evidencias”, empezando por la primera: nuestra propia identidad [...] para pensar de otro modo es necesario empezar a pensar *contra uno mismo*.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa, Raúl (2007), “Lo ‘imaginario’ en la *historia de las mentalidades*”, en Beatriz Ramírez Grajeda (coord.), *De identidades y diferencias. Expresiones de lo imaginario en la cultura y la educación*, México, UAM-A.
- Bachelard, Gaston (1997), *El aire y los sueños*, México, FCE.
- Baczko, Bronislaw (1991), *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Pablo Betesh (trad.), Buenos Aires, Nueva Visión.
- Carretero, Ángel Enrique (2011), “Postmodernidad e imaginario. Una aproximación teórica”, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, disponible en <<http://aparterei.com/carretero26.htm>>, consultado el 10 de marzo de 2011.
- Castoriadis, Cornelius (1997), *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba.
- _____ (1998a), *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa.
- _____ (1998b), *Hecho y por hacer*, Buenos Aires, Eudeba.
- _____ (1989), *La institución imaginaria de la sociedad*, tomos I y II, Buenos Aires, Tusquets.
- _____ (2000), *Ciudadanos sin brújula*, México, Coyoacán.
- _____ (2002a), *Figuras de lo pensable*, México, FCE.
- _____ (2002b), *La insignificancia y la imaginación*, Madrid, Trotta.
- _____ (2002c), “La racionalidad del capitalismo”, en Cornelius Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, México, FCE, pp. 65-92.
- _____ (2004), *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, Buenos Aires, FCE.

- Deleuze, Gilles (2002), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Durand, Gilbert (2000), *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones del Bronce.
- Gulíemi, Nilda (1991), *Sobre historia de mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, Conicet.
- Hottois, Gilbert (1997), *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, Madrid, Cátedra.
- Pintos, José Luis (1996), "Orden social e imaginarios sociales: una propuesta de investigación", en *Papers*, Galicia, núm. 45, pp. 101-127.
- Ramírez Grajeda, Beatriz (2003), "Imaginario y formación", en Ana Ma. Morales, *Territorios ilimitados. El imaginario y sus metáforas*, México, UAM-A/UAEM.
- Terré, Jordi (2001), "Pensar, amar, vivir", en *Archipiélago*, núm. 48, "Crisis y mutaciones del trabajo", Barcelona, pp. 7-12.

ENCUENTROS, PASIONES Y RESPONSABILIDAD. LAS POSIBILIDADES DEL VÍNCULO SOCIAL*

*María Luisa Murga Meler***

Las reflexiones que se desarrollan en este trabajo se relacionan con una interrogación que persistentemente acompaña el trabajo y las discusiones que mantenemos en el Seminario Interinstitucional “Cultura, educación e imaginario social”, tanto en las sesiones regulares como en las que llevamos a cabo con compañeros y amigos, los presentes y los ausentes.

Esta reflexión tiene que ver con la interrogación acerca de los fenómenos de la acción colectiva, su génesis, sus derivaciones, logros y conflictos. Más específicamente, se orienta por una interrogación acerca de los factores relacionados con las condiciones por las que, y en las que, los sujetos se involucran en experiencias de la acción colectiva (grupos y movimientos) y llevan a cabo acciones en las que, a pesar de su condición eminentemente singular, se abandonan al concurso de lo social y desde esa experiencia son capaces de imaginar otros modos de existir más allá de la exclusiva sobrevivencia. Tal inquietud llevó en principio a pensar en la condición del vínculo social; en aquel entonces,¹ parte de la respuesta se encontraba en el planteamiento de

* Este trabajo forma parte de la línea de investigación Instituciones, vínculo e imaginario, en la que se desarrolla el proyecto “Instituciones, subjetividad e imaginario”.

** Docente de la Universidad Pedagógica Nacional-Ajusco, Cuerpo Académico “Constitución del sujeto y formación”, miembro del Seminario Interinstitucional “Cultura, educación e imaginario social”. Correo electrónico: <mlmurgameler@prodigy.net.mx>.

¹ Trabajos publicados con anterioridad, tanto en las producciones del Seminario como en textos realizados para la revista *Tramas*.

que algo de este abandono tiene relación con el proceso de la constitución psíquica de los sujetos. Proceso que planteábamos como aquel que se lleva a cabo íntima e indisolublemente trenzado con lo histórico-social y en el que se establecen las condiciones para que los sujetos, en la búsqueda de lo irrepetible del placer, configuren las condiciones para la constitución del vínculo social.

Sin embargo, a pesar de que esa respuesta ayudó a iluminar algunos aspectos del problema al que apuntaba la interrogación, hoy continúa su persistente insistencia, con derivaciones inquietantes. Ya que luego de pensar que esa tendencia en la búsqueda tiene que ver con la conformación del vínculo social, que se articula con la incesante generación de representaciones, afectos y deseos de la subjetividad, potenciados por los efectos de las resonancias que los sujetos encuentran en los otros, no alcanza a ofrecer algún indicio de respuesta posible. Si bien parte de estas afirmaciones aportan algunos elementos, no son suficientes todavía. A pesar de que con esta dimensión de la respuesta es posible reconocer que esta tendencia en la búsqueda de ciertos encuentros se relaciona con el entramado subjetivo que constituye a los sujetos, en el que las condiciones sociales, culturales e históricas tienen un lugar fundante, esto no es suficiente pues no es posible decir que los sujetos se relacionan, se vinculan en los fenómenos de la acción colectiva por efecto de dichas condiciones. La relación que se genera y potencia es más compleja y rebasa, en cierto sentido, la condición psíquica de los sujetos involucrados, aunque sin ésta la acción colectiva misma y los movimientos que genera no serían posibles, tal y como lo hemos propuesto pensar, a partir del intento de comprensión de las narrativas que inspiran las acciones que desencadenan.

Efectivamente, la explicación derivada de la consideración del entramado psíquico que se pone en juego en la constitución psíquica de los sujetos y que participa en los vínculos que establecen, si bien forma parte del entramado de relaciones que se hacen presentes en los fenómenos de la acción colectiva, por sí sola no alcanza para tratar de comprender en algo la complejidad de dichos fenómenos. Porque, por ejemplo, con dicha formulación no es posible reconocer los elementos con los que alcance-

mos a vislumbrar algún indicio de respuesta para la pregunta: ¿cómo es que frente a las actuales condiciones de vida de nuestra sociedad, hay quienes todavía insisten en la búsqueda de otros modos de la experiencia colectiva? Si para muchos, entre ellos teóricos, intelectuales y gente común, esta época se caracteriza por una profunda *alienación*, cosificación e insignificancia, tanto de los propios sujetos como de las condiciones en las que éstos llevan a cabo sus vidas, entonces, insisto, ¿qué anima a quienes hoy, a pesar de todo, insisten en crear condiciones para efectuar acciones colectivas? ¿Qué los vincula entre sí? Más allá de la consideración eminentemente pragmática de la sociología estadounidense, que sólo piensa en movimientos sociales a partir de esquemas de organización, delimitación y determinación de metas y objetivos,² ¿por qué algunos movimientos persisten en buscar alternativas a la resolución colectiva de las dificultades de nuestra sociedad?

Es decir, ¿por qué continúa esta tendencia a buscar otras formas de experiencia del vínculo social, a pesar de que actualmente en nuestras sociedades vivimos una *tragedia* en la que la experiencia colectiva se dificulta por las exigencias de acción individual que se imponen a través de los condicionamientos económico-burocráticos que dominan la vida social? ¿Por qué, aun cuando reconocen esa tragedia, ese caos, insisten en el empeño de navegar en este mar? ¿Por qué esa rabiosa y serena persistencia de caminar y caminar sobre trozos desconyuntados de país y no detener el paso sólo cuando encuentran, se relacionan, proponen y hacen, miran y se miran como por-venir, creando alternativas de reflexión, de trabajo, de vida, con las que poquito a poco quizá algo transformen?

Es el caso de diversos movimientos, entre los cuales podemos reconocer acciones frente a la impunidad que ha prevalecido en el esclarecimiento de los asesinatos de mujeres en Chihuahua y el Estado de México, o el de aquellas organizaciones que insisten en la modificación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte en su capítulo agropecuario, en razón de la desventaja en la que productores mexicanos se encuentran frente a pro-

² Claros, efectivos, eficientes, explícitos, etcétera.

ductores estadounidenses y canadienses, y que además lleva al país a la pérdida casi total de soberanía alimentaria. También es el caso de los sindicatos mineros, metalúrgicos y electricistas, o de las comunidades que concertada y racionalmente se oponen a que en sus tierras se instalen proyectos de infraestructura diversa y de los que sólo recibirán reubicaciones territoriales contrarias a sus formas de vida.

En otras palabras, ¿por qué persisten en su insistencia?, como es el caso de este seminario, en el que año con año tratamos de reflexionar sistemática y lúcidamente acerca de los problemas que acucian cada vez más agudamente a nuestra sociedad, en ese navegar entrelazados por esa especie de vínculo de mar que nos une (Conrad, 2003), en ese mar que nos hace vínculo, por el que hacemos y deshacemos. ¿Por qué continuamos con esta brega? ¿Por qué insistir también nosotros? ¿Por qué frente a esa inmensidad que para algunos parece siempre igual, mar hasta el horizonte, en el que cuando mucho pasa un barco, sin que eso sea el fin del mundo? ¿Por qué insistir cuando la balsa se abandona a su suerte? ¿Por qué si todo parece esa oscuridad horrenda, sólo ruidos, gritos, blasfemias? Olas como muros de agua. ¿Por qué insistir frente a un paisaje de cadáveres y de nada? (Baricco, 1996).³

Las preguntas son varias e involucran a diversos actores, pero, insisto, tienen que ver con una cuestión central: el tema de la persistencia de los grupos de personas, organizaciones, movimientos sociales, que se empeñan en llevar a cabo acciones y procesos en los que la acción colectiva se encamina hacia la transformación de algún aspecto de la sociedad, pero que en sus alcances apunta a la posibilidad de transformación de la sociedad en su conjunto, al proponerse y proponer modos de hacer y de decir con los que no sólo se oponen a ciertas formas de apropiación y explotación de los recursos materiales y simbólicos, sino que con estos modos también proponen otras formas de pensar y hacer en relación con el estatuto que hoy en día se busca hacer valer para los individuos que conforman las sociedades y a los que, desde diversas redes de ejercicio del poder, algunos ac-

³ Algunas de estas palabras se las robo a Alessandro Baricco.

tores políticos y económicos pretenden dejar en la condición de individuos aislados, a los que “de uno por uno”, unívocamente, se ambiciona utilizar como partes intercambiables de la maquinaria de producción y reproducción del capital financiero especulativo, imponiendo una sola temporalidad, que conlleva una sola manera de hacer y decir.

En ese contexto, la pregunta por la insistencia que muestran los diversos grupos y movimientos referidos, y la del Seminario Interinstitucional, lleva a tratar de reflexionar en las cualidades de las experiencias colectivas que los hace presentes, mismas que persisten a pesar de la insistente referencia de algunos medios de comunicación, agentes económicos y políticos que magnifican la relevancia de la potencia de acción de los individuos como agentes racionales, que apuestan en el medio para lograr beneficios individuales (y por tanto cuya responsabilidad es sólo también individual) y con la que se desprecian e incluso criminalizan las acciones a que dan origen las experiencias colectivas.

Así, una de las consideraciones a que ha dado lugar esta reflexión es que, si bien se apela a la condición de la experiencia colectiva, el estar juntos, compartir algo, una ilusión, un objetivo, no es en sí la cualidad significativa de estos grupos y movimientos varios y diversos. Pareciera que es algo más significativo y en cierto sentido fundante, más aún, que la radical singularidad de la experiencia individual que indudablemente está presente en ellos y que en cierto modo supera. Que a quienes participan de tales grupos, no les basta ese estar juntos de alguna manera. Porque así, juntos, es posible estarlo nada más que en cualquier otra circunstancia de la vida social, ya que se comparten marcos regulativos, formas diferenciales de coexistir en las instituciones, etc. Sin embargo, estar juntos, si bien implica esa *juntura*, eso que nos une, es el lazo que nos vincula y se relaciona con parte de la experiencia colectiva, y es aquello que nos permite vernos en los otros, aquello que de los otros es nuestro también; en sí, pareciera que no es lo único que hace que se presenten esas formas insistentes de búsqueda de la experiencia colectiva, a las que hemos referido a lo largo de esta primera parte.

En efecto, ese estar juntos implica algo de la experiencia del *consuelo* que la reunión ofrece a los sujetos. El *consuelo* es la

expresión que Durkheim (1995b:380-385) utilizará más específicamente para indicar lo que la “comunidad⁴ social” ofrece a los sujetos a través de la celebración ritual en sus diversas modalidades y facetas, y que ya desde obras anteriores como *La división del trabajo social* y *El suicidio* es una idea que se presenta como parte de sus reflexiones acerca de la índole sagrada que se reconoce al vínculo colectivo, a partir del análisis de la vida de las sociedades que realiza a lo largo de su obra. Es el consuelo que se encuentra en la celebración de las formas rituales de expresión del duelo, por ejemplo. En ellas los dolientes llevan a cabo una serie de gestos, de acciones rituales con las cuales buscan no sólo conjurar los peligros que trae consigo un estado transitorio como aquel por el que atraviesa el difunto, sino también conjurar los peligros que para esa sociedad traería el hecho de que el difunto se lleve consigo lo que de social llevaba consigo en vida; pero más significativamente aún, para conjurar, por medio de la vitalidad de la forma ritual, el peligro de la disgregación social.

Es decir, derivado de la experiencia que genera la constatación de que no sólo los individuos son finitos (mortales), sino que la sociedad es ella misma e irremediablemente finita también, el consuelo que se obtiene por medio de la participación en el ritual es la experiencia de que en la comunión se puede más y en ella es posible llevar a cabo la tentativa simbólica, apaciguante, de conjurar momentáneamente el peligro que representa esa mortandad y recobrar el sentido de la vida y la experiencia, para retornar a las actividades cotidianas con la certeza de que es posible dedicarse a satisfacer las necesidades de la mera sobrevivencia, que en cierto sentido son eminentemente individuales, particulares. Esa experiencia de alivio es entonces posible por efecto de la convergencia ritual, simbólica, que si bien es temporal e intermitente, no es menos intensa para algunos casos.

Por lo anterior se plantea que estar juntos en algo no es suficiente, que en ello no se agota la búsqueda de *consuelo*, que no tiene tasa ni medida, y que quizá eso es lo que lleva a grupos y

⁴ Uso aquí la palabra *comunidad* en su acepción primera como “participación de lo común”.

movimientos a la insistencia. Probablemente esa insistencia se deba a que, al estar unidos por esa especie de vínculo, sufren de un cierto tipo de *desconsuelo*⁵ que deriva de la constatación del peligro del caos y la tragedia en los que se dirime la vida de las sociedades, y en sus tentativas de propuestas de acción buscan no sólo conjurar los peligros, sino más significativamente aún, acrecentar las potencias de acción de los individuos en las experiencias colectivas. En este caso también quizá ese *desconsuelo* sea la causa de que este Seminario Interinstitucional persista en su proyecto de reflexión. Es en la exploración de esta posibilidad, de la idea de esa especie de *desconsuelo*, en la que el presente trabajo se desarrollará, con la intención de proponer algún indicio de respuesta y de nuevas interrogantes para pensar la compleja red que hace posible los fenómenos de la acción colectiva, en los que los sujetos, en sus vínculos con los otros, en ocasiones asumen responsabilidades ligadas en parte con la transformación radical de la sociedad.

LOS APORTES DE LAS PROPUESTAS CASTORIDIANAS PARA LA
ELUCIDACIÓN DE LOS FENÓMENOS COLECTIVOS Y LA APERTURA
AL PENSAMIENTO DE SPINOZA Y SU TEORÍA DE LAS
AFECCIONES

A lo largo del trabajo en el Seminario Interinstitucional hemos abordado algunos de los planteamientos relevantes del pensamiento castoridiano, con él hemos tratado de pensar cómo las sociedades se crean y recrean en medio del caos y la tendencia a su propia heteronomía. Hemos profundizado en la compleja relación que se establece entre la constitución psíquica de los sujetos y el entramado histórico-social en el que se lleva a cabo, las tramas del deseo y las identidades. Con la revisión de los textos, con la discusión de los planteamientos de Castoriadis, algunos de los elementos que están presentes en los fenómenos de la acción colectiva han podido ser reconocidos como parte de ese proceso

⁵ Uso aquí *desconsuelo* como la referencia a una “falta para sí mismo” o “sensación de vacío”, según María Moliner (2007).

sociohistórico de recreación, de autoalteración de las sociedades, y en el que la creación imaginaria social, apuntalada en las creaciones imaginarias individuales, tiene un papel central.

Con el análisis de dichos planteamientos también hemos podido reconocer que, para algunos de los temas que nos inquietan, es preciso retomar algunas otras aportaciones que en la creación conceptual de las ciencias sociales, la filosofía y el psicoanálisis han desarrollado otros pensadores a lo largo de la historia. Es por ello que, como en otras ocasiones, en el transcurso de este año “convocamos”⁶ a diversos autores con quienes tratamos de establecer un diálogo: el filósofo Benedictus de Spinoza, Jacques Derrida y Walter Benjamin. De ellos, fue Spinoza quien sugirió algunos de los planteamientos que en este trabajo se realizarán, a partir de la lectura y análisis que realizamos de su *Ética* (2005), y no porque los otros sean menos relevantes, sino porque sus proposiciones acerca de la teoría de las afecciones resultan muy estimulantes para los esbozos de ideas que se pretenden desarrollar en este estudio. Es por ello que de tales reflexiones, quizá de modo precario, se tratará de valer este trabajo para buscar alguna respuesta a las interrogantes con las que se inicia.

Así, en su *Ética*, Spinoza plantea una teoría de las afecciones a las que divide en acciones y pasiones, y en la que arraiga su reflexión en torno de dos tipos de pasiones que denominará *alegres* y *tristes*, respectivamente. En el centro de esta teoría, Spinoza nos plantea concebir al individuo humano con un cuerpo y un alma en relación, en la que ni el uno ni el otro se sobreponen. Al respecto dice:

[...] el hombre consta de un espíritu y un cuerpo [...] que existe tal como lo sentimos... compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto [...] [siendo éstos] afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores [...] (incluso el mismo que piensa y siente) (Spinoza, 2005:69-75).

⁶ Tomo esta noción que ha propuesto Beatriz Ramírez Grajeda (2009).

Spinoza no se apoya en la idea de la separación de cuerpo y espíritu y con ello nos entrega una concepción de un individuo concreto, no la de un ser trascendental que se aparta en la razón; en ese sentido, además plantea que el espíritu humano:

[...] es apto para percibir muchísimas cosas, y tanto más apto cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo. En efecto: el cuerpo humano [por lo anteriormente señalado] es afectado de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores, y está dispuesto para afectar los cuerpos exteriores de muchísimas maneras. Ahora bien, todas las cosas que acontecen en el cuerpo humano [por la condición de que nada acaece en el cuerpo sin que el espíritu lo perciba] deben ser percibidas por el espíritu humano. Luego el espíritu humano es apto para percibir muchísimas cosas (Spinoza, 2005:69-75).

De manera que para Spinoza, si todo cuanto acaece en el cuerpo se constituye en una idea en el espíritu, la idea que construye el ser formal del espíritu humano no es simple, sino compuesto de muchísimas ideas (Spinoza, 2005:68). De ahí que en este contexto el individuo sería un compuesto de relaciones, de mutuas afectaciones y disposiciones a la afectación, que en los encuentros con otros cuerpos e ideas compone relaciones. Es una especie de acción de composición y disposición permanente de relaciones entre cuerpos y espíritus, que se afectan mutuamente en la composición y descomposición de relaciones.

En este sentido, para Spinoza “Un individuo es primero una esencia singular; un grado de potencia al que corresponde una relación característica” y “un poder de afección” (Deleuze, 2009: 38) que se presenta como potencia de acción, que se explica por la naturaleza del individuo y deriva de su esencia. Por afecto entiendo una *acción* y en otros casos una *pasión* (Spinoza, 2005: 111) (las que se abordarán párrafos más adelante). Así, las afecciones involucradas en estas relaciones son por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar del mismo cuerpo, su potencia de acción y al mismo tiempo las ideas de esas afecciones.

El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras, por las que su potencia de actuar aumenta, disminuye, y también de otras maneras, que no hacen mayor ni menor esa potencia de obrar [...] el cuerpo humano puede padecer muchos cambios, sin dejar por ello de retener las impresiones o huellas de los objetos y, por consiguiente, las imágenes mismas de las cosas (Spinoza, 2005:111).

En este mismo sentido, la adecuación e inadecuación son para Spinoza dos condiciones propias del individuo humano, así como el espíritu humano *obra* ciertas cosas cuando tiene ideas adecuadas, también *padece* otras cuando tiene ideas inadecuadas. En este caso Spinoza considera que la inadecuación es una característica constitutiva de los hombres, de la misma manera que plantea que los hombres raramente viven según el dictamen de la razón.

Sin embargo, esto mismo le permite reiterar que una idea que excluya la existencia del cuerpo no puede darse en el espíritu porque le es contraria, ya que si lo que primordialmente constituye la esencia del espíritu es la idea del cuerpo existente en acto, el primordial y principal esfuerzo del espíritu será el de afirmar la idea del cuerpo. Sin embargo, por efectos de la adecuación e inadecuación, el hombre puede ser afectado tanto por diversas cualidades de objetos como de sus ideas, de la misma manera que un mismo objeto puede ser causa de muchos y contrarios afectos, incluso si éstos son causados ya sea por la imagen pretérita, futura o presente del objeto. De ahí que las ideas de todo cuanto aumenta o disminuye favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez, aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de pensar, y derivado de ello el espíritu se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo (Spinoza, 2005:119-125).

Desde esta perspectiva y como habíamos señalado, los afectos se distinguen de las pasiones por sus cualidades para la acción. En este sentido una posición que nos atrevemos a denominar como activa estará en el campo de las afecciones, mientras que una especie de pasividad en el de las pasiones, en los términos

que el mismo Spinoza señala en cuanto a que las “padecemos”, en términos de su adecuación o inadecuación, y eso las distingue a ambas. “Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces [el] [...] ‘afecto’ [es] una acción [y en los casos en los que la causa no es adecuada resulta en] una pasión” (2005:110) de cierto tipo. De esta manera distinguidos, los afectos son directamente relacionados con las potencias de acción de los individuos entre sí. En este punto es preciso señalar que las afecciones serían de dos tipos: las *acciones* que se explicarían por lo que señalábamos y que tienen qué ver con la naturaleza del individuo y derivan, para Spinoza, de su esencia, y por otro lado, las *pasiones* que se explican por otras causas y derivan del exterior. En este sentido, Deleuze señala que para Spinoza “el poder de afección se presenta entonces como *potencia de acción* en cuanto que se supone satisfecho por afecciones activas, pero también como *potencia de pasión* en cuanto que la satisfacen las pasiones”. Donde, siguiendo la lógica de la composición de relaciones anteriormente expuesta, ambas potencias variarán inversamente de manera profunda.

En este sentido, al hablar de las pasiones, Spinoza (2005) señala que lo propio de éstas será satisfacer la potencia de obrar. Así, si el cuerpo es afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior que le es adecuado, o bien, el espíritu por una idea que le es adecuada, en ese sentido su potencia de obrar y entender es posible que aumente y por consiguiente buscará, o bien componer un cierto tipo de relación o imaginar aquello semejante a la idea que aumenta su potencia de obrar. En este caso estaríamos frente a pasiones alegres. Por el contrario, dice nuestro autor, cuando se está frente a cosas, relaciones o ideas que disminuyen o reprimen las potencias de obrar del cuerpo y su poder de afección, al tiempo que separan al individuo de su potencia de acción, manteniéndolo separado de la misma, se disminuye o reprime la potencia de pensar del espíritu, y de esta manera lo entristece, y así, disminuida o reprimida su potencia de entender, se disminuye su potencia de obrar (Spinoza, 2005:120-155). De manera que estas pasiones son tristes porque limitan las posibilidades de afección de los individuos, disminuyen o reprimen sus potencias de acción y de entender; con ello limitan

sus potencias de componer relaciones y, al quedarse separados de sus potencias de acción, se alienan. Así, mermados en sus potencias de obrar, los individuos se sujetan a la consideración de un solo objeto, de un solo y mismo afecto, sin que puedan pensar en otros y se ven privados de toda aptitud para ser afectados de muchas y diversas maneras (Spinoza, 2005:208 y 205).

De entre las pasiones tristes que Spinoza enumera y analiza profusamente en su tratado, dos son relevantes en este momento y para esta reflexión: la *esperanza* y el *miedo*.

La *esperanza* para Spinoza es una alegría inconstante surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos. El *miedo*, por el contrario, lo considera una tristeza inconstante, pero también surgida de la imagen de una cosa dudosa. Ello porque se relacionan con imágenes de cosas que si bien han podido experimentarse, forman parte de un conjunto múltiple que se entremezcla con el pasado y el futuro, y los afectos, que surgidos a partir de las imágenes de tales experiencias son, para Spinoza, no muy constantes, y fluctúan hasta tanto el individuo no tiene la posibilidad de una mayor certeza en cuanto a su realización efectiva, es decir, en tanto no pone en juego sus potencias de obrar. En este caso, además, al quitárseles el carácter dudoso ambas se transforman de manera importante, la una en *seguridad* y la otra en *desesperación*. Ello porque, según nos dice el autor, resulta que estos dos afectos (la esperanza y el miedo) no se presentan el uno sin el otro, ya que:

[...] quien está pendiente de la esperanza y duda de la efectiva realización de una cosa, se supone que imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura, y por tanto, se entristece en esa medida; por consiguiente, mientras está pendiente de la esperanza, tiene miedo de que la cosa no suceda. Quien, por el contrario, tiene miedo, esto es, quien duda de la realización de las cosas que odia, imagina también algo que excluye la existencia de esa cosa y, por tanto, se alegra; por consiguiente, tiene la esperanza de que esa cosa no suceda (Spinoza, 2005: 160).

Para Spinoza estos afectos no pueden ser buenos de por sí, porque derivado de las relaciones que componen sólo lo serían en la medida en que repriman un exceso de alegría, lo que tampoco es bueno para el cuerpo o para el espíritu. Además, porque estos afectos revelan para él una falta de conocimiento y una impotencia del espíritu. De ahí que:

[...] la seguridad, la desesperación, la satisfacción y la insatisfacción son señales de ánimo impotente, porque aunque la seguridad y la satisfacción sean afectos de alegría, implican que los ha precedido una tristeza, a saber, la esperanza o el miedo. Y así, cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía (no bajo el imperio) de la razón, tanto más nos esforzamos en no depender de la esperanza, librarnos del miedo, tener el mayor imperio posible sobre la fortuna (Spinoza, 2005:210-211).

Es por todo lo anterior que la teoría de las afecciones de Spinoza se presenta como un punto de reflexión invaluable para tratar de comprender cómo estos ciertos afectos pueden transformarse en pasiones tristes como las que acabamos de señalar, y con ello clausurar las potencias de acción de los individuos, abandonándolos a los efectos de la pura ilusión, a los fantasmas de la superstición y a las malas artes de los tiranos.⁷

LAS PASIONES TRISTES, EL DESCONSUELO Y LAS PROPUESTAS CASTORIDIANAS ACERCA DEL VÍNCULO Y LA *PRAXIS*

Con lo anterior es evidente que pueden surgir por lo menos dos preguntas: una relativa a cómo, en el contexto de la reflexión que propone Spinoza, relacionada con la vida y con la apuesta por la acción frente al padecer, la esperanza resulta pasión triste, y la otra acerca de cómo se relaciona esta teoría con las preguntas iniciales y con las concepciones castoridianas en torno a la creación y recreación de la sociedad, su autoalteración y posible transformación radical por efectos de la acción colectiva. En la

⁷ Comparto con Deleuze estas consideraciones finales.

sección que se inicia intentaremos construir algunos acercamientos a respuestas posibles.

Veamos primero el argumento spinoziano y luego trataremos de relacionarlo con la propuesta castoridiana sobre la *praxis*, para ver si es posible alguna salida.

Ya decíamos que desde la perspectiva de Spinoza no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza, y señalábamos las relaciones que plantea se establecen entre ambas. En este sentido y de acuerdo con las condiciones por las que se presentan las pasiones tristes y sus efectos, en su interrelación se disminuyen las potencias de acción y pensamiento del sujeto, quien se ve reducido, alienado. En efecto, así pensada en el contexto de la teoría de las afecciones, la relación entre estas dos pasiones resulta triste. Incluso Spinoza las considera pasiones de esclavos porque

[...] la verdadera ciudad propone a los ciudadanos más el amor a la libertad que esperanzas de recompensa o incluso la seguridad de los bienes; pues “a los esclavos y no a los hombres libres es a quienes se recompensa por su buen comportamiento” (Deleuze, 2009:37).

En este sentido, y si bien para nuestro autor ninguna pasión triste puede ser buena, no deja cerrada la posibilidad, por lo menos desde esta perspectiva, para pensar que la sola esperanza, el miedo solo o la mera seguridad, podrán acontecerle al sujeto así, contundentemente. Ya que si retomamos sus mismas palabras resulta que “los afectos pueden componerse unos con otros de tantas maneras, y de esa composición brotan tantas variedades que no puede asignárseles un número” (Spinoza, 2005). De manera que la esperanza sólo como padecer y en exceso, efectivamente se torna en pasión triste; sin embargo esta misma, en el concurso de las múltiples afectaciones y de la composición de relaciones de que consta la vida de los individuos, no siempre quedará yerma y tristemente al servicio de la alienación, porque en la afluencia de composición de relaciones los individuos no sólo padecen, sino que afectan y son afectados en un incesante movimiento de composición y recomposición.

Ahora bien, la otra parte del argumento en la que la esperanza se torna triste se relaciona con la merma en el conocimiento que esta pasión genera. Para Spinoza tal merma es susceptible de aminorarse, en sus efectos, en tanto que el propio individuo actúe, hasta cierto punto y en la medida de lo deseable, con la razón. Es decir, que a pesar de que estas tristes pasiones pueden acontecerle, al no estar el individuo supeditado sólo a la condición de afectado sin pensamiento podrá, en cierta medida, contrarrestar los efectos de su padecer. Pero además, como dichas pasiones surgen por efecto del concurso del sujeto con los otros, en ese mismo contexto de composición de relaciones el sujeto podrá encontrarse con posibles variaciones de los afectos y quizás actuar con algo de razón.

En este punto es en el que quizá sea posible relacionar algunas ideas de Castoriadis y la reflexión acerca del vínculo y el consuelo en lo social del que se trató en la primera parte del presente trabajo. A este respecto, la idea de *praxis* que trabaja Castoriadis resulta sugerente, ésta la desarrolla como el hacer humano, que para él es

[...] proyectarse en una situación por venir que se abre por todos los lados hacia lo desconocido, que no puede [...] poseerse por adelantado con el pensamiento pero que debe obligatoriamente de suponerse como definido para lo que importa. Un hacer lúcido [...] que no se aliena en la imagen ya adquirida de esa situación por venir; que la modifica a medida que la adelanta, que no confunde intención y realidad, deseable y probable, que no se pierde en conjeturas y especulaciones sobre aspectos del futuro que no afectan a lo que está por hacerse ahora o sobre lo que nada puede hacerse; pero que tampoco renuncia a esta imagen, pues entonces no sólo “no sabe adónde va”, sino que no sabe siquiera a dónde *quiere ir* (Castoriadis, 1993, I:150-151).

Es decir, con esta noción y su desarrollo Castoriadis plantea que la *praxis* es también una apuesta por el obrar y no por el padecer; por un hacer que no se aliena en el consuelo de una esperanza compartida, que no se queda con la ilusión de que podrá imaginar aquello que excluya las causas de su padecer. Es un

obrar lúcido que no se agota en un supuesto conocimiento de la realidad, que busca conocer, pero que acepta que ese saber en el que se apoya es un saber siempre fragmentario, provisional y en ocasiones inadecuado.

Con lo anterior podemos plantear, aunque Spinoza no lo haya hecho así, que en el concurso de la composición de relaciones en la dinámica de las afecciones es posible que los individuos entre sí no sólo se afecten y resulten afectados mutuamente, creando nuevas composiciones y recomposiciones de relaciones, sino que también podrán llegar a padecer —y esto muy seguramente debido a su condición de inadecuación. Y que en ello, aunque no en todo, en tales relaciones posiblemente se remitan a la pasión triste de la alienación, en la esperanza de lo por venir. Pero es posible también que por efecto del concurso de esas mismas relaciones y sus composiciones, junto con los otros, puedan no sólo afectar esa condición, sino también reflexionarla.

De manera que ahora es pertinente regresar a la pregunta del comienzo; aquella relativa al sentido que algunos sujetos encuentran en la continua búsqueda de otras formas de la experiencia colectiva, incluso frente a la *tragedia*.

En este caso la *tragedia* es pensada no como algo que pasó, que se padeció por causa de una mala decisión o como la catástrofe sin necesidad, esa que es melodrama, falsa tragedia (Castoriadis, 1993, I:161). Y aunque quizá lo que vivimos hoy en nuestro país es tan melodramáticamente terrible que nos acerca a esa *otra tragedia*, a lo que se intenta referir es a esa *tragedia* que nos remite a lo humano mismo. A la condición del sinsentido de la vida, de nuestra radical finitud,⁸ que es trágica porque ante ella nada nos salva por completo, sólo adelantamos soluciones provisionarias y sólo encontramos consuelo en lo social que se crea y recrea incesantemente. Por ello es que, desde esa condición, tratamos de darle sentido a nuestra existencia y por eso mismo la sociedad se ha instituido a través de sus instituciones. Así, sólo nos queda enfrentarla, enfrentar “el caos como caos y afron-

⁸ Además, el mundo que construimos se sitúa en un planeta que, como señalara Lyotard, está embargado: *hasta que el Sol se apague*.

tar de pie el abismo” (Castoriadis, 1994:187) de la alteridad absoluta, que implica también enfrentar la inadecuación que nos lleva a padecer.

En estas condiciones, ¿cómo afrontar además el desafío de llevar a cabo el proyecto de transformación radical de la sociedad? En ese afrontamiento, me parece, los sujetos aceptan involucrarse en procesos en los que la acción autónoma se vislumbra como proyecto. Pero para que ésta se realice como tal es preciso que la acción sea una actividad consciente⁹ de las condiciones imperantes en nuestras sociedades, en las que la autonomía no se concreta de manera plena, pues siempre se va a encontrar, en las condiciones materiales y en los individuos, con obstáculos constantemente renovados cada vez que deba encarnarse, desplegarse y existir socialmente; ya que en estas condiciones no puede manifestarse, en su vida efectiva, más que en los intersticios que genera la vida social instituida (Castoriadis, 1993, I, n38: 185).

En este caso, ignorar esa condición trágica y plantear la idea de la autonomía separada de las condiciones de la vida social enunciadas, y como respuesta que se basta a sí misma, implica mistificar la tragedia y la posibilidad de afrontarla en la acción autónoma. De ahí la exigencia de plantearnos además la responsabilidad para con nosotros y con los otros, en la apuesta por un actuar lo más lúcido posible, que permita recuperar la ilusión y encuentre en su objeto una unidad que exista al principio para sí (no como categoría teórica o práctica), donde lo propio de esa unidad sea la capacidad de superar toda determinación previa, de producir algo nuevo, nuevas formas y nuevos contenidos.

Así las cosas y frente a las preguntas del comienzo, lo que quizás ocurre con esos grupos y movimientos que insisten en la búsqueda de otros modos de la experiencia colectiva, es que no se consuelan plenamente en el actuar con los otros, debido a su per-

⁹ Uso la noción de conciencia como: conciencia explícita, cognitiva y también como relativización de lo dado, como puesta a distancia y como razón operante, y no en su relación con la noción freudiana de inconsciente.

manente apertura a la afección, que los deja en un cierto grado de “desconsuelo” que hace que sigan insistiendo.

Creo que por eso, igual que esos grupos y movimientos, en el Seminario insistimos en el *desconsuelo* y nos reunimos para, con nuestros encuentros, tratar de explorar otros modos posibles para la experiencia colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Baricco, Alessandro (1996), *Océano mar*, México, Norma.
- Conrad, Joseph (2003), *El corazón de las tinieblas*, Buenos Aires, Altamira.
- Castoriadis, Cornelius (1993), *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 vols., Buenos Aires, Tusquets.
- (1994), *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
- Deleuze, Gilles (2009), *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets.
- Durkheim, Émile (1982 [1893]), *La división del trabajo social*, Madrid, Akal.
- (1988 [1895]), *Las reglas del método sociológico*, México, Alianza.
- (1995a [1897]), *El suicidio*, México, Coyoacán.
- (1995b [1912]), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Coyoacán.
- Ramírez Grajeda, Beatriz (2009), *La servidumbre del amo. Paradojas del administrador. Una lectura psicoanalítica*, México, UAM-A.
- Spinoza, Benedictus de (2005), *Ética*, Buenos Aires, Caronte.
- Moliner, María (2007), *Diccionario del uso del español*, Madrid, Gredos.

CRISIS SOCIAL E INSTITUCIONAL: ENTRE CUERPOS, SIGNIFICACIONES Y SOCIEDADES FRAGMENTADAS

*Luis Pérez Álvarez**

*[...] hablar de crisis es promoverla
y callar en la crisis es exaltar el conformismo.*

Albert Einstein

*K*RISIS DE LAS SOCIEDADES Y SUS INSTITUCIONES

Hoy día todo mundo habla de la crisis, por aquí y por allá se organizan foros a todos los niveles de gobierno y universitarios para discutir y “enfrentar” el problema de la crisis “económica mundial”. Lo paradójico es pensar cómo vamos a enfrentar a quienes esta vez provocaron la crisis, pues en esta ocasión la crisis no la provocaron los pobres, los obreros, los revolucionarios o los estudiantes (¿alguna vez la han provocado ellos?), sino los grandes banqueros del mundo (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, entre otros), su séquito de especuladores encorbatados y los gobiernos, al convertir en sucursales de casino las bolsas de valores del mundo. En la era de la globalización el valor máximo impuesto por los grandes inversionistas internacionales es la multiplicación y acumulación del dinero, aunque para ello se

* Profesor-investigador de tiempo completo de la Facultad de Estudios Superiores-Cuautla de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, miembro permanente del Seminario Interinstitucional “Cultura, educación e imaginario social”. Correo electrónico: <lpalvarez@uaem.mx>.

tenga que ir en contra del ambiente, de los tratados internacionales sobre cuestiones alimentarias, la equidad y la justicia social.

Hacia 1989, Castoriadis (1998:124) aceptaba que había verdaderamente una *crisis* de la sociedad contemporánea; cuatro años después (1993), en un análisis más detenido, admite: “hoy (repárese el año del que habla) no vivimos una *krísis* en el verdadero sentido del término, a saber, un momento de decisión, sino más bien una fase de *descomposición*”. Este autor, haciendo honor a su linaje griego, explica que:

En los escritos hipocráticos, la *krísis*, la crisis de una enfermedad, es el momento paroxismal al cabo del cual el enfermo o bien morirá o bien, gracias a una reacción saludable provocada por la misma crisis, iniciará su proceso de curación. Vivimos una fase de descomposición. En una crisis hay elementos opuestos que combaten entre sí, mientras que lo que caracteriza a la sociedad actual es precisamente la desaparición del conflicto social o político (Castoriadis, 1998:91).

Pero no una desaparición porque los problemas no existan, sino porque los gobiernos de lengua larga e ideas cortas hacen todo lo posible por negar la gravedad de los hechos, tachando de catastrofistas a quienes no hacen sino enunciar aquello que se denuncia por sí mismo: la crisis histórico-social.

Sobre la idea de descomposición, Castoriadis señala que ésta se aprecia sobre todo en la desaparición de las significaciones, en la evanescencia casi completa de los valores. Y esto a la larga supone una amenaza para la supervivencia del mismo sistema. Cuando se proclama abiertamente, como ocurre en todas las sociedades occidentales, que el único valor es el dinero, el beneficio, que el ideal sublime de la vida social es el de enriquecernos (las nuevas generaciones se enfrentan a una sociedad en la que prácticamente todos los “valores” y las “normas” han sido reemplazados por el “nivel de vida”, el “bienestar”, el confort y el consumo), ¿puede una sociedad seguir funcionando y reproduciéndose sobre esta única base? Éstas no son más que algunas de las causas que primero pusieron en jaque y ahora sumen en la crisis a las instituciones contemporáneas.

Descomposición-crisis-decadencia de las instituciones contemporáneas, ésa podría ser una lectura más sobre la línea del tiempo. Donde la decadencia es a proceso, y crisis es a momento, de acuerdo con Dubet (2006). Las crisis son cíclicas, son pasajeras, aluden a peligro y a oportunidad; las crisis ofrecen oportunidades de desarrollo. Como alguna vez dijo Einstein: “hablar de crisis es promoverla y callar en la crisis es exaltar el conformismo”. No hay que olvidar que los grandes desarrollos del mundo han tenido lugar tras los periodos de crisis (las revoluciones y las dos guerras mundiales).

Estos y otros fenómenos se traducen directa o indirectamente en la crisis del proyecto sociohistórico de autonomía individual y colectiva. En consonancia con esto, las sociedades y sus instituciones se encuentran en crisis porque se han orientado fundamentalmente a cubrir los requisitos y prebendas de las instancias legitimadoras (según la institución y proyecto que se trate: BM, BID, FMI, OCDE, OMS, ONU, UNESCO, CEPAL,¹ entre otras), más que a cubrir sus objetivos sociales esenciales. Las instituciones contemporáneas están en crisis porque su trabajo real se aleja constantemente de su trabajo prescrito. Estamos ante una crisis institucional y ante una institución de la crisis.

SOBRE EL CONCEPTO DE INSTITUCIÓN EN CRISIS

Sería injusto hablar de institución sin recordar a Durkheim (2001:31), quien al definir el concepto de institución dice que “se puede llamar *institución* a todas las creencias y todos los modos de conducta instituidos por la comunidad; podemos, entonces, definir a la sociología como la ciencia de las instituciones, su génesis y su funcionamiento”. De esto podemos desprender que se llama

¹ Respectivamente por sus siglas: Banco Mundial (BM); Banco Interamericano de Desarrollo (BID); Fondo Monetario Internacional (FMI); Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE); Organización Mundial de la Salud (OMS); Organización de las Naciones Unidas (ONU); Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO); Comisión Económica para América Latina (CEPAL).

institución a las costumbres, los hábitos, las reglas del mercado, las religiones, las políticas nacionales e internacionales. Las instituciones entonces son maneras de ser, objetos, maneras de pensar y, por último, toda la vida social puede remitirse a un conjunto de instituciones. Desde esta perspectiva, todo lo que es socialmente aceptado y practicado es una institución. Las instituciones son sistemas de normas que traen consigo valores, que se interpretan en la organización social y tienen y cobran sentido y significado en las relaciones sociales entre grupos e individuos.² Las instituciones, al ser hechos sociales, determinan el comportamiento individual de los hombres. La lengua es una de las primeras instituciones, la religión y la ciencia, la astrología y la astronomía son otras tantas instituciones.

Ahora bien, las instituciones pueden concebirse en un sentido político, son así un conjunto de aparatos y procedimientos de negociaciones orientadas a la producción de reglas y decisiones legítimas y legitimadoras de otras instituciones. Señala Dubet (2006:31) que “el incremento y complejidad de las organizaciones forma parte del debilitamiento de las instituciones”. Volveré a esto más adelante.

En *Figuras de lo pensable*, Castoriadis (2002:124-125) ofrece una esquematización acerca del concepto de institución, lo que aquí puede servir para hacernos una idea clara al respecto.

Institución primera: El hecho de que la sociedad se crea a sí misma como sociedad y se otorga sus propias instituciones, animadas por significaciones imaginarias específicas en cada sociedad considerada.

Instituciones segundas: *Transhistóricas:* el lenguaje, el individuo, la familia.

Específicas: la *polis* griega, la empresa capitalista.

² Al ser las instituciones sistemas de normas y valores, éstas permean la conducta individual y colectiva en cada época. Durante la época clásica se le atribuye un alto valor a los sentidos, en particular a la vista, porque a través de ésta se alcanza el conocimiento; mientras que en la

Antes, en *El mundo fragmentado*, Castoriadis (1990:101) había hablado ya de *artefactos instituidos*: el rey, el Estado, la nación, el partido. Por consiguiente, dentro de esta última categoría es donde podemos ubicar a las instituciones políticas, de gobierno o públicas (de educación, de salud, de seguridad, etcétera).

Si estas instituciones contemporáneas políticas están en crisis, se debe necesariamente a que la matriz de la cual surgieron fue ni más ni menos que la Iglesia (como lo señaló Durkheim), y la Iglesia misma hace varias décadas que está en crisis. El nacimiento de las instituciones sociales podemos remontarlo al siglo XVIII (Wallerstein, 2004), cuando Europa imaginó deshacerse de las instituciones sagradas —como aún las pensaba Hegel— en pro de instituciones políticas tendientes a establecer la armonía entre los hombres en sociedad, como lo imaginaba Rousseau.

Tras los movimientos de conquista y colonización, seguidos de un largo apaciguamiento social, vinieron los movimientos independentistas, la fundación de las repúblicas y de los Estados-nación. Éstos crearon y se dieron a sí mismos sus propias instituciones políticas como monumentos garantes de las leyes del Estado. No olvidemos que “la institución es siempre, también, institución de la norma”, como dice Castoriadis (2003).

Con el correr de la historia podemos decir que otras de las instituciones actuales nacieron o se refundaron con el nacimiento mismo del capitalismo como modo de producción, y hoy día la crisis del capitalismo no hace sino manifestar su estupor hasta en sus más lejanos tentáculos (las instituciones públicas). Vale recordar que el concepto político de institución está ligado a la idea del “tiempo largo” de Braudel (1992), es decir, ese tiempo cifrado en siglos: de ahí el imaginario social de que las institu-

Edad Media el valor más elevado es la fe religiosa; a partir del Renacimiento y la Ilustración, lo más valorado es la razón; en la época moderna y hasta la fecha, el valor más anhelado es el dinero. Respectivamente, el más alto castigo para Edipo es arrancarse los ojos; muchos magos y hechiceros fueron enviados a la hoguera por vivir al margen de la fe; el Quijote pierde la razón antes que la fe; en la actualidad no tener dinero se vive como marginación ante el mundo de consumo.

ciones siempre han estado ahí y van a permanecer. No obstante, la crisis de las instituciones contemporáneas también está ligada al desasosiego que hoy viven nuestras sociedades por haber pensado a las instituciones como sagradas e imperecederas.

Tampoco habría que olvidar que las instituciones públicas (a partir del siglo XVIII) surgieron para atender y proteger a las clases populares (no a la burguesía); pero hoy día la clase burocrática que ha llegado a ser burguesa se propone dismantelar las instituciones públicas, llevándolas a la privatización, proceso que marcha a tambor batiente entre subterfugios y eufemismos con las reformas estructurales. Sin duda esto ha contribuido también al declive y la crisis de las instituciones contemporáneas. Las instituciones públicas parecen estar en vías de extinción con la privatización paulatina de los servicios educativos, de salud, de seguridad, etc. De esto han dado muestra franca ya la crisis del IMSS, las famosas y ominosas reforma educativa de la SEP y la laboral, más las que siguen. A la larga, la idea de institución pública quedará confundida con la de organización empresarial, entregada a la lógica de la oferta y la demanda de servicios y mercancías de diferente calidad, donde cada quien paga lo que esté a su alcance por la calidad de la mercancía. Como ya lo ha señalado Castoriadis (1998), en el sector educativo:

[...] el sistema educativo occidental ha entrado en una fase de disgregación acelerada. Sufre una crisis de contenidos: ¿qué se transmite y que *debe* transmitirse, y según qué criterios? Es decir, una crisis de programas y una crisis de aquello *en vista de lo cual* se definen estos programas. Conoce también una crisis de la relación pedagógica: se ha hundido el tipo tradicional de la autoridad discutida, y nuevos tipos —el maestro compañero, por ejemplo— no alcanzan ni a definirse, ni a imponerse, ni a propagarse [...] Ni alumnos ni maestros se interesan ya por lo que ocurre en la escuela como tal, la educación ya no es *catequizada* como educación por quienes participan en ella. Para los educadores se ha convertido en un trabajo fastidioso con el que ganarse el pan, en una obligación aburrida para los alumnos, para los que ha dejado de ser la única apertura extrafamiliar, y que no tienen la edad (ni la estructura psíquica)

apropiada para discernir en ella un valor instrumental [...] En general, se trata de obtener un “papel” que permita ejercer una profesión (si se encuentra trabajo) (Castoriadis, 1998:21).

Hoy día el papel del profesor (por lo menos hasta el bachillerato) está cada vez más repartido entre la disciplina y la motivación a los alumnos, y cada vez parece tener menos tiempo para la enseñanza (OEA, s/f), en especial para enseñar a pensar (Heidegger, 2005) a sus principales beneficiarios. Por lo demás, para disciplinar y motivar a otros es condición necesaria, aunque no suficiente, ser disciplinado y estar motivado uno mismo. ¿No es esto en sí una crisis del sistema educativo en sus prácticas?, ¿cómo no advertir que ante sus dificultades, muchas instituciones se transforman pura y simplemente en prestadoras de servicio deficientes?³

Como lo apunta Ana María Fernández, estamos ante un escenario de instituciones estalladas, desfondadas.

No estallaron, ni están estalladas. Son estalladas. Funcionan de un modo particular. Presentan una suerte de desgajamiento institucional que es difícil de teorizar. Con respecto al espacio público, al vaciamiento económico de las políticas neoliberales, se suma un vaciamiento de sentido, que ha ido operando en paralelo (más allá del esfuerzo cotidiano de los actores institucionales que trabajan como pueden con las limitaciones de todo tipo que deben enfrentar). La escuela pública, el hospital, la universidad no gozan del prestigio de años atrás. Diversos universos de significaciones sociales valoran hoy los espacios privados que brindan estos mismos servicios (Fernández, 2008:16).

³ Según fuentes oficiales del rotativo *El Universal* del día 8 de enero de 2013, 45% de las universidades privadas incumplen los lineamientos de calidad en sus programas de licenciatura, maestría y doctorado. En varias de estas universidades no hay exámenes de admisión, no hay procesos de selección de aspirantes, la titulación es automática al terminar los estudios o por un examen del Ceneval. Ésta es la lógica empresarial, que ve en la educación una mera mercancía, sujeta a las leyes del mercado internacional.

En lo particular, nada impide suponer que la crisis de las instituciones contemporáneas en México no es más que la crisis que ha acarreado el capitalismo salvaje.⁴ Hoy día la crisis económica mundial no hace sino recrudecer el hecho que desde hace ya mucho tiempo venimos viviendo, la crisis en varios niveles y dimensiones, como se describe someramente a continuación:

- *Crisis social, cultural, de valores.* Las instituciones sociales que en otro tiempo fueron referentes obligados de generaciones pasadas, como la Iglesia, las tradiciones regionales, la escuela y sus respectivos principios y valores, hoy están en franco declive: las diferentes religiones pierden adeptos cada día, las tradiciones y costumbres locales van desapareciendo porque los jóvenes ya no las practican y las escuelas no aparecen más como una alternativa prometidora para las nuevas generaciones. En materia cultural, por ejemplo, la música popular que hoy escuchan los niños y jóvenes en general es aquella que exalta el mundo y el estilo de vida de los narcotraficantes, convirtiéndose para muchos en ideales por alcanzar.
- *Crisis de identidad.* La identidad individual y social son conceptos que se reconfiguran con mayor velocidad a la luz y a la sombra del fenómeno de la globalización. El proceso natural del mestizaje, la hibridación, la mezcla identitaria, se consolidan a través del mercado y las nuevas tecnologías usadas principalmente por los jóvenes, con lo que fácilmente se repiten prácticas, vestimentas y lenguajes de otras latitudes que impactan en la identidad que de por sí es imaginaria. Hay así una crisis de identidad nacional, de identidad regional, de identidad en los roles, de identidad de género, de identidad política; en el fondo se trata de una crisis del proceso de identificación global. Las diferencias parecen desdibujarse en favor de una falsa igualdad social.

⁴ También conocido como “capitalismo flexible” (Sennett, 2006), el capitalismo salvaje es la práctica económica que ferozmente todo lo ha convertido en mercancía, ha incrementado el consumismo y colocado como valores el enriquecimiento a toda costa, el nivel de vida, el bien-

- *Crisis ético-moral-religiosa.* A partir de la conquista española en México, la religión cristiana se instauró primero con violencia, luego sutilmente al pueblo conquistado. Los templos ceremoniales prehispánicos fueron aplastados y sepultados, construyendo sobre ellos las grandes catedrales, iglesias y capillas católicas en cada pueblo y en cada barrio del territorio nacional. Se impuso por la fuerza creer en nuevos dioses, la práctica de nuevos ceremoniales y la conducción de la vida ética y moral de acuerdo con nuevos valores. Sin embargo, la Iglesia como institución está en crisis, pues en la actualidad cada vez menos familias (en especial las más urbanizadas) practican alguna religión derivada del cristianismo. Los nuevos valores son establecidos por el mercado internacional, incluso en materia religiosa.
- *Crisis política.* La política, mejor dicho, el quehacer de los políticos en México, está desprestigiado. Para la población en general, un político es aquella persona que se caracteriza por su escasa preparación académica, su actitud arribista y oportunista, su ambición desbordada, su proclividad a la corrupción y su cinismo para hacerle frente a las demandas que el cargo y la sociedad le han conferido. La frase de un famoso político mexicano ilustra bien lo señalado: “Un político pobre, es un pobre político”. La gran mayoría de la gente que comúnmente ocupa los puestos de gobierno en los tres niveles es de un perfil educativo significativamente bajo. En México no se necesita estudiar ni ser demasiado inteligente para ser político, éste es un dato que explica en parte la crisis política nacional; no hay ideas, no hay creatividad, no hay proyecto social, sólo “interés político” que se traduce en jugosas ganancias económicas al final de sus mandatos. Las consecuencias en el imaginario social de

estar, el confort. Ha cambiado las reglas del trabajo; el signo más claro es el lema “nada a largo plazo”. Hoy la clase trabajadora está a la deriva, controlada cada vez más por las firmas privadas de *outsourcing* (subcontratación), lo que se traduce en contratos temporales por una empresa para desempeñarse en otra y que sistemáticamente han ido eliminando las garantías laborales más básicas.

varias generaciones no se han hecho esperar: si bien los líderes políticos están desprestigiados por sus prácticas corruptas, esto ha podido generar un Ideal del Yo a partir de antivalores sociales; por ejemplo, en el discurso de la gente que menciona que si el político roba, “yo por qué voy a pagar la luz”; si los políticos se vuelven millonarios de la noche a la mañana con sus tranzas, “yo por qué voy a declarar impuestos”, entre otras narrativas semejantes.

- *Crisis de la educación.* El sistema educativo en México, desde el nivel básico hasta el superior, registra un rezago histórico. A escala internacional, México ocupa siempre los últimos lugares en materia de logros educativos en su población. Si bien México es el país de la OCDE que más de su PIB invierte en educación (2.5%), el problema es que gran parte de ese dinero, en lugar de llegar a la verdadera educación de la población, a través de la ya consabida desviación de recursos, va a parar al sindicato de maestros y sus incorruptibles dirigentes, a los bolsillos privados de los gobernantes corruptos, a las cuentas de bancos de los proveedores empresariales que sobornaron a varios “servidores públicos” para ganar las licitaciones. En este contexto, los niños y jóvenes no aspiran a ser médicos, profesores, sacerdotes, como antaño (vía la educación), sino políticos o narcotraficantes; para eso no se estudia y se puede llegar a vivir en la opulencia de la noche a la mañana.
- *Crisis de la familia.* El sistema familiar que necesariamente se ha ido modificando, vive una crisis intensa en un país donde buena parte de la población no tiene otra alternativa que migrar a Estados Unidos para alcanzar el sueño americano. Muchos niños y jóvenes, especialmente los varones, esperan llegar hasta la secundaria, de ser necesario, y enseguida buscar la oportunidad de irse a trabajar a Los Ángeles, Nueva York, Chicago o cualquier otro punto de la unión americana, donde ya un familiar o amigo los espera. Estos niños y jóvenes casi siempre crecieron en ausencia de su padre, o de ambos, con los abuelos en México, y seguramente repetirán la misma historia con su esposa e hijos. La educación, la disciplina, la transmisión de valores, es sustancialmente diferen-

te cuando se es educado por los padres o por los abuelos. Desde luego, también las familias completas y no migrantes están en crisis a causa del machismo aún exacerbado, la violencia intrafamiliar, el consumo de drogas en aumento, la falta de oportunidad de empleos bien remunerados, las limitadas oportunidades de seguir estudiando o, habiendo logrado una carrera técnica o universitaria, no tener un empleo que permita la movilidad social y la consecuente mejora en la calidad de vida. Todo esto y más ha contribuido a la crisis de la familia. El grupo primario, la institución originaria, la familia, está en crisis, lo cual a la vez es causa y consecuencia de la crisis del resto de las instituciones sociales.

- *Crisis laboral.* No hay suficiente oferta laboral en México, incluso ni para quienes estudian hasta el nivel superior. Si bien hay trabajo, éste prioritariamente está concentrado en el plano informal, con percepciones raquíticas. La razón de ser de los sindicatos (la defensa de los derechos de la clase trabajadora) se ha evaporado con el paso del tiempo, los líderes sindicales se han ido convirtiendo en nuevos millonarios luego de negociar con los patrones, llevando a la bancarrota a instituciones como el IMSS, Pemex y SEP, entre otras. A esto se agrega la ominosa reforma laboral, que busca beneficiar más a los empleadores que a los trabajadores, cada vez con menos garantías de ley. En lo formal, cada vez es más común oír hablar sobre el tema de las *outsourcing* (subcontratación), el trabajo y salario por horas, contratos temporales, sin prestaciones. La crisis laboral empuja a ciertos sectores al desánimo, a la desocupación y en muchos casos, lamentablemente, a la delincuencia; círculo vicioso que los gobiernos actuales y del pasado no han podido ni querido romper.
- *Crisis de la justicia.* Cada día se agregan nuevos casos que revelan que el proceso de impartición de justicia ni es transparente, ni es expedito. Gente inocente o que ha cometido algún delito menor, pero que no tuvo dinero para sobornar a los policías, a los abogados, a los agentes del ministerio público, a los jueces y procuradores, tendrá que cumplir una pena en reclusión; mientras que algunos otros, que habiendo

cometido delitos graves una y otra vez, gracias a su dinero e influencias en el sistema de justicia y de gobierno, gozarán de impunidad paseando libres por las calles e incluso ocupando cargos políticos. La justicia está en crisis cuando en una sociedad parece haber mayor hincapié en los derechos humanos de los victimarios en comparación con los de las víctimas. Esto es parte de la crisis de las instituciones del Estado mexicano, que al no poder con los problemas de inseguridad revela su fractura en la debilidad de sus instituciones.

- *Crisis del sistema de salud.* En la actualidad la cobertura en el sistema de atención a la salud es insuficiente y precario en infraestructura, personal y medicamentos. Los gobiernos federales utilizan en sus campañas electorales el cebo de que habrá medicinas para todos los ciudadanos cuando lo requieran. La realidad es que ni el ISSSTE, ni el IMSS, ni la SSA, ni el Seguro Popular alcanzan a cubrir la enorme demanda social en materia de salubridad y asistencia. Ante esta crisis del sistema de salud, han prosperado por todo el país proyectos empresariales como el de farmacias de similares, que lucran flagrantemente con la salud de los ciudadanos y que, al mismo tiempo, es para lo que al grueso de la población mexicana le alcanza para cubrir en materia de servicios de salud, de acuerdo con sus percepciones económicas.
- *Crisis de sentido.* En estas condiciones, la sociedad en su conjunto vive una crisis de sentido. Ante la crisis de palabras, surgen prácticas difíciles de comprender, hechos que sin tener un claro referente se empiezan a manifestar en la conducta de los niños, los jóvenes y los adultos. Valores como la honestidad, la honradez, la solidaridad, el compromiso y la responsabilidad, entre otros, parecen vaciados de sentido. Hoy día tal parece que lo mejor para vivir sin problemas es asumir la actitud del avestruz, ocultar la cabeza ante los problemas; ante la crisis, actuar como si no pasara nada; no hacer nada y dedicarse a consumir lo que el mercado ofrece, ver televisión y asumir el conformismo. La consecuencia de lo anterior la veremos a continuación.

SIGNIFICACIONES Y SOCIEDADES INCONEXAS
EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN

Hemos llegado a un punto donde como sociedad hemos crecido en medio de significaciones fragmentadas, en un mundo fragmentado (Castoriadis, 1990), y aunque no se cae a pedazos, en su proceso alimenta el surgimiento y fortalecimiento de sociedades pobres con gobiernos ricos y con los primeros lugares mundiales de corrupción; “democracias” sin la participación de los ciudadanos; los hombres más ricos del mundo en los países del llamado tercer mundo; constituciones políticas ejemplares en la letra y de las menos respetadas en la práctica; sociedades e individuos privatizados; individuos simultáneamente unidos y aislados por las redes sociales en Internet. Sobre este último punto, para algunos críticos esto deja ver una crisis de la institución del lenguaje, mostrando empobrecimiento en la escritura a través del uso de las nuevas tecnologías (especialmente los teléfonos celulares y las tablets), debido especialmente a que los jóvenes prefieren contraer los sonidos verbales de algunas letras para comunicar sus mensajes, esto independientemente de las reglas de ortografía y redacción propuestas por las reales academias de la lengua.

En la era de la globalización, paradójicamente, todo está más conectado y al mismo tiempo todo está más atomizado, más escindido, más fragmentado. El consumismo y la inmediatez, estimulados por los mercenarios de los medios masivos de comunicación, inundan de imágenes y productos efímeros, de no lugares, de un culto a la violencia. Los Estados-nación están puestos en jaque por el fenómeno de la globalización. Los gobiernos, incapaces de brindar seguridad a los ciudadanos, ocultan sus miserias políticas con eufemismos, no acaban de salir del pasmo ante el hallazgo de un cuerpo desmembrado cuando ya apareció otra “piñata” más, colgada en las narices de los centros comerciales más *nice* de las capitales del país. Estos índices de violencia son síntomas evidentes de la entrada, ahora sí, a la *krisis*, aunque evidentemente falta aún lo peor, la convulsión social y el funesto desenlace.

CUERPOS FRAGMENTADOS:
“PASAJE AL ACTO SIMBÓLICO”

Durante el sexenio 2006-2012, las cifras oficiales hablan de más de 60 mil muertos (y contando) producto de la “guerra contra el narcotráfico”; una guerra inútil ante un enemigo sin rostro y con batallas pírricas. No debemos perder de vista que en esa cifra están incluidos ciudadanos (civiles, estudiantes, niños) que fueron reportados como narcotraficantes por el ejército mexicano, a quienes no teniendo nada que ver les ha tocado la mala suerte de morir en el fuego cruzado, o como lo que los estadounidenses acuñaron desde hace varios años con el nombre de “daño colateral”. Es una guerra sin cuartel, sin ley y sin la aprobación de los ciudadanos.

Esta fallida guerra declarada al narcotráfico ha registrado una escalada en sus niveles de violencia que ha superado la noción psicoanalítica de “pasaje al acto” (Lacan, 1993), con lo que se alude a un evento innombrable, sanguinario y mortífero, que al no ser simbolizado ha pasado al acto, un acto descomunal, necesariamente loco, alejado del principio de realidad (Pérez Álvarez, 2002): el descuartizamiento de cuerpos humanos como una forma de enviarse mensajes entre los cárteles.

¿Qué significa un cuerpo humano fragmentado? A lo largo de la historia podemos recordar la antropofagia primitiva, los sacrificios aztecas (El Colegio de México, 1987), los desmembramientos en la Edad Media (como el caso de Damians descrito por Foucault (1991) en *Vigilar y castigar*), los decapitados de la Independencia (Hidalgo y Allende, entre otros), las víctimas del pasaje al acto documentados por el psicoanálisis (las hermanas Papin, por Allouch (1999); el cabo Lortie, por Legendre (1994), entre otros) que corresponden a diferentes *significaciones imaginarias sociales* (Castoriadis, 2003), donde se mezclan el canibalismo, el fanatismo, lo sagrado y lo profano, el castigo ejemplar en público a los insurrectos al dogma, y evidentemente, la locura.

Un cuerpo fragmentado significa cosas diferentes según el contexto. Los cuerpos desmembrados por el narcotráfico hablan de la crisis de las palabras, del orden, de la democracia, de la justicia, de la razón. Un cuerpo sin cabeza habla de una sociedad

acéfala, de una sociedad dislocada, fragmentada, escindida, donde lo que se impone no es ya la ley del más fuerte, sino la del más sanguinario y desquiciado, de un psiquismo primitivo, regido por el proceso primario y el principio de placer; reflejo de un mundo interno escindido dominado por la pulsión de muerte.

La violencia así generada ha escalado a terrorismo. Y como dice Baudrillard (2006), “Esta violencia terrorista no es ‘real’. Es peor que eso, en un sentido: es simbólica. La violencia en sí puede ser perfectamente banal e inofensiva. Sólo la violencia simbólica es generadora de singularidad”. Y en este acontecimiento singular, en este descuartizamiento entre cárteles, se conjugan en el más bajo punto los elementos de fascinación de la masa del siglo XXI: el consumismo morboso de la imagen efímera del erotismo sadomasoquista, la muerte sangrienta que siempre es la del otro,⁵ la sed de poder en todos los niveles, que oculta que éste es una mercancía más del capitalismo salvaje. Pervirtiendo lo dicho por Clausewitz (citado por Foucault en su *Microfísica del poder*), el narcotráfico es la continuación de la guerra por otros medios. Guerra en la que están confrontados el gobierno y el ejército, donde, como ya es sabido y padecido por muchos, se da el “fuego amigo” entre ellos, pues como sociedad cada vez es más difícil distinguir quién es quién. El terror y la desesperanza se instalan cuando la sociedad percibe que unos y otros están confabulados.

El acontecimiento en sentido propio, es del orden de la discontinuidad y la ruptura. En este sentido, todo acontecimiento, digno de ese nombre es terrorista. Se trata de una forma de pasaje al acto simbólico que para lograr su objetivo es fuente de una fascinación singular. Es el equivalente de un atractor extraño (Baudrillard, 2006).

⁵ En Morelos, el periódico *Extra* es uno de los más vendidos entre los sectores populares, justamente porque juega con esta dicotomía del Éros y el Tánatos, mostrando en su portada y contraportada respectivamente la desnudez de las muertes más violentas y los cuerpos de sensuales mujeres desnudas, alimentando inconscientemente en sus lectores el doble filo de la vida pulsional.

La muerte y la sexualidad cumplen con este morboso requisito de ser atractores colmados de una extrañeza sin igual, logrando que el voyerismo del ojo consumista colme la necesidad del exhibicionismo mercantil.

Pasaje al acto simbólico. Cosa más extraña. Pero en efecto es un pasaje al acto que simboliza no sólo la irrupción de lo real, sino del avasallamiento de la violencia simbólica, a la que Baudrillard llama “el intercambio imposible de la muerte”. Se negocia con la muerte del otro, dejando en prenda momentánea la propia.

¿Cuál es entonces el mensaje secreto de los cárteles? Es una mezcla de muchos tipos de interpretación para el acto terrorista en términos de poder, de martirio, de venganza, de dominio territorial y de estrategia competitiva entre mercenarios. ¿Qué es lo que se esconde allí? ¿Cuál es el objetivo? ¿Cuál es el verdadero contrabando?

La táctica del terrorismo derivado de los cuerpos desmembrados consiste en provocar un exceso de realidad y en hacer que la ley se derrumbe bajo este exceso de realidad. Estos actos terroristas son, a la vez, el espejo exorbitante de la falta de igualdad social, de la falta de sensibilidad ante la pobreza, de la falta de justicia, de la falta de trabajo, de la falta de cordura y de la creciente demagogia política.

Un cuerpo humano desmembrado significa la muerte real y la muerte simbólica, simboliza la muerte de una sociedad, la crisis de la razón, la cerrazón, la sordidez, la intransigencia, el exterminio tolerado.

Existen singularidades violentas y el descuartizamiento es una de ellas. Es una singularidad porque pone en juego la muerte, que es sin duda la singularidad última, la singularidad radical. Este tipo de mensaje borra de tajo todos los simulacros de violencia y de muerte que se nos destilan cotidianamente en dosis graduales; es una muerte más que real, simbólica y sacrificial, es decir, el acontecimiento único e inapelable. Ésta parece ser la única violencia que amenaza al sistema, justo porque parece no tener sentido y porque no conlleva ninguna alternativa política.

Estos cuerpos fragmentados parecen ser la antimetáfora del espejo roto, donde buscamos desesperadamente nuestra imagen.

Quiero terminar este trabajo recordando algunas ideas de Albert Einstein (1935:71), a propósito de sus reflexiones sobre la crisis:

No pretendamos que las cosas cambien si seguimos haciendo lo mismo. La crisis es la mejor bendición que puede sucederle a personas y países porque la crisis trae progresos. La creatividad nace de la angustia como el día nace de la noche oscura. Es en la crisis cuando nacen la inventiva, los descubrimientos y las grandes estrategias. Quien supera la crisis se supera a sí mismo sin quedar "superado". Quien atribuye a la crisis sus fracasos y penurias, violenta su propio talento y respeta más a los problemas que a las soluciones. La verdadera crisis es la crisis de la incompetencia. El inconveniente de las personas y los países es la pereza para encontrar las salidas y soluciones. Sin crisis no hay desafíos, sin desafíos la vida es una rutina, una lenta agonía. Sin crisis no hay méritos.

Es en la crisis donde aflora lo mejor de cada uno, porque sin crisis todo viento es caricia. Hablar de crisis es promoverla, y callar en la crisis es exaltar el conformismo. En vez de esto trabajemos duro. Acabemos de una vez con la única crisis amenazadora que es la tragedia de no querer luchar por superarla.

BIBLIOGRAFÍA

- Allouch, Jean; Erik Porge y Mayette Viltart (1999), *El doble crimen de las hermanas Papin*, México, Epeelee.
- Baudrillard, Jean y Edgar Morin (2006), *La violencia del mundo*, Caracas, Monte Ávila.
- Braudel, Fernand (1992), *La historia y las ciencias sociales*, México, Alianza.
- Castoriadis, Cornelius (1990), *El mundo fragmentado*, Uruguay/Argentina, Altamira/Nordan Comunidad.
- (1997), *El individuo privatizado. De la autonomía en política* [texto publicado en español por el diario *Página/12*, originalmente publicado por *Le Monde Diplomatique*, sobre bases de notas tomadas por R. Redecker de una conferencia dictada por C. Castoriadis en marzo de 1997].

- _____ (1998), *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra.
- _____ (2002), *Figuras de lo pensable*, México, FCE.
- _____ (2003), *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2, Buenos Aires, Tusquets.
- Dubet, François (2006), *El declive de la institución. Profesiones, sujetos e individuos en la modernidad*, Barcelona, Gedisa.
- Durkheim, Émile (2001), “Prólogo” a la segunda edición de *Las reglas del método sociológico*, México, FCE.
- Einstein, Albert (1935), *The World As I See It*, Londres, J. Lane.
- El Colegio de México (1987), *Historia general de México*, México, El Colegio de México.
- Fernández, Ana María et al. (2008), *Instituciones estalladas*, Buenos Aires, Eudeba.
- Foucault, Michel (1991), *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI.
- _____ (1992), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- Heidegger, Martin (2005), *Qué significa pensar*, La Plata, Terramar.
- Lacan, Jacques (1993), *El Seminario X. La angustia*, Buenos Aires, Paidós.
- Legendre, Pierre (1994), *El crimen del cabo Lortie*, México, Siglo XXI.
- OEA (s/f), *Calidad de la educación básica. Módulo 2. La resolución de problemas en las escuelas*. Portal Educativo de las Américas, disponible en <<http://www.educoea.org>>, consultado el 20 de febrero de 2011.
- Pérez Álvarez, Luis (2002), “Aportes de la clínica psicoanalítica para el tratamiento de algunos enfermos mentales en reclusión (inimputables). Evaluación de un tratamiento”, tesis de maestría en Psicología Clínica, Facultad de Psicología, México, UNAM.
- Sennett, Richard (2006), *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo milenio*, Barcelona, Anagrama.
- Wallerstein, Immanuel (2004), *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.

LOS SUJETOS QUE CONVOCAMOS EN LAS PRÁCTICAS DE LA PSICOLOGÍA

*Beatriz Ramírez Grajeda**

El pensamiento institucional nunca ha sido tan fecundante y tan integrista. El hombre nunca ha tratado, con tanta obstinación, de borrar de su horizonte la parte de utopía, de azar y de imprevisto sin la cual su vida no sería distinta de la vida de las abejas o las hormigas. La cultura es un instrumento de gobierno y de dominio de las almas, que integra alegremente oposiciones a las que hace sus cómplices.

Jean Duvignaud (1982:15)

La grandeza de la ambición de saber estriba en impedir al hombre a no permitir que su deseo existencial se disuelva en la operatividad de los procesos descriptivos por la investigación o en las proezas de la técnica.

Legendre (2008:13)

INTRODUCCIÓN

* Doctora en Ciencias Sociales, docente-investigadora del Departamento de Educación y Comunicación de la UAM-Xochimilco, integrante del Seminario Interinstitucional “Cultura, educación e imaginario social”, responsable del programa “Tiempo y formación. Trayectorias de la condición humana”, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, impulsora de la Red de Investigadores sobre adolescencia y juventud. Correo electrónico: <tiempoyformacion@gmail.com>.

En este espacio le propongo al lector reflexionar sobre las prácticas de la psicología, una disciplina moderna que interpela a diversos sujetos ya sea como profesionales, pacientes, formadores, políticos o, en última instancia, como sociedad. Dicha interpelación no está exenta de expresiones de lo imaginario (que se fraguan lo mismo en expectativas, fantasías, mitos, prejuicios, discusiones epistemológicas, propuestas teóricas, certezas sobre la práctica o el mundo, prácticas ensayadas o establecidas, ejercicios de poder), como tampoco pueden obviarse sus efectos (marginación, exclusión, naturalización de las jerarquías o legitimación de la violencia); de cualquier modo, el profesional de la psicología necesita realizar un arduo trabajo ético-político donde dirimir su concepción del mundo, de hombre y de psicología, que le permita una práctica comprometida socialmente para sí y para los otros.

No obstante, este ejercicio de pensamiento y reflexión filosófica queda expulsado para el aprendiz debido a una tendencia que privilegia la razón técnica y se pregunta por los

¿cómo hacer?, ¿qué técnicas de evaluación aplicar?, ¿cuáles son más objetivas?, ¿qué estrategias de control, adaptación, seducción o coacción utilizar para que los sujetos sean como los quieren otros: educadores, políticos, comunicadores, patrones, gobernantes, etcétera?

Pero saber hacer algo obliga a comprender los impactos que tiene realizar una práctica, significa tener lucidez sobre las condiciones que vamos fincando para hacer posibles ciertos vínculos y no otros; significa que tenemos claridad sobre la condición humana, la nuestra y la de otros; significa tener en cuenta el mundo que queremos, el mundo posible para nosotros y los otros; significa desarrollar una posición ética y política que de paso al compromiso de comprender nuestra condición humana y nos permita reconocer la legitimidad de las distancias (Elías, 1990) y las diferencias con los otros.

Las prácticas naturalizan, legitiman, son cómplices de modos de ser en el mundo; fraguan, aceptan, consienten modos de vínculo, habilitan tratos y gestos, entretejen concepciones de hombre

y sociedad. Es su sutileza la que las hace efectivas. El reproche común que se le hace a la institución universitaria —empeñada en un gobierno autónomo y crispada por políticas educativas— de “excederse” en la teoría, y no en la práctica exigida en los espacios laborales, pone de relieve justamente la ignorancia sobre ese trabajo ético-político al que estamos obligados, no como universitarios o como profesionistas, sino como sujetos libres (Foucault, 1984). Cuando no comprendemos esta importancia de las prácticas alimentamos el pensamiento reproductivo, alienante, renegando así de nuestra posibilidad de creación o acción.

Comprender nuestra condición humana y nuestro mundo hace posible que seamos capaces de inventar las técnicas para lograr las condiciones que posibiliten el mundo que queremos.

De tal modo, quien se queja de que su institución educativa, en tanto formadora de su profesión, no le da elementos para responder a las exigencias laborales, ignora dónde está parado; busca y reproduce técnicas desde donde no puede advertir el lugar que ocupa o al cual está convocado, vive en la inmediatez de la necesidad de otros, buscando verdades, saberes, consejos que le permitan desempeñarse técnicamente, alienando su deseo, recusando su potencia creadora. Buscando el reconocimiento social, paradójicamente, desconoce el lugar que se crea en el mundo. De ahí que Legendre advierta:

[...] es necesario tomar con pinzas las propagandas ultramodernas que hacen de la ciencia un ídolo, del científico un cientócrata y del vasto público marionetas que aceptan un fundamentalismo que se ignora a sí mismo. La realidad salta a la vista: es posible fabricar ignorancia como ciencia, y producir, bajo la advocación científica, regresiones del espíritu (Legendre, 2008:11-12).

Ahora bien, resulta indispensable poner bajo la lupa las prácticas del psicólogo y advertir el lugar al cual está convocado. Ello nos obliga a identificar ejercicios, discursos, sanciones, consignas y dispositivos de formación que ponen de relieve no sólo distintos modos de concebir a la psicología, sino distintos modos de ignorar el propio lugar desde el cual se hacen efecti-

vas las configuraciones de significación que se instalan esperables en la institución imaginaria de la sociedad (Castoriadis, 2002).

Cuando pensamos en una ética en la psicología no pensemos en redimir códigos de conducta, sino en un proceso reflexivo sobre el propio lugar que ocupamos, las condiciones que ese lugar posibilita y en qué lugar convocamos a los sujetos con quienes trabajamos. Para ello, ineludiblemente, requerimos comenzar por reconocer algunos aspectos del surgimiento histórico de la psicología como disciplina, identificar los modos en los que se engarzan las demandas del medio, las expectativas y las prácticas a las que dan lugar. En ese trayecto, habremos de referirnos a tres nociones teóricas que ha sido necesario construir para elucidar cómo operan esas configuraciones en la vida de los sujetos y, finalmente, advertir los sujetos que convocamos.

PRELUDIO HISTÓRICO

La psicología, como otras ciencias, tiene una historia infausta como disciplina. Consecuencia del pensamiento moderno que promovía la razón como rectora de la organización humana e hizo emerger el discurso científico como garante de una “nueva” concepción sobre la verdad, se reclamaba científica camuflando el discurso de la institución religiosa y apropiándose de su función normalizadora. De tal suerte, las disciplinas sociales se constituyeron apropiándose de las funciones otrora de la Iglesia y el Estado. Control, regulación y adaptación eran cumplidos fragmentada y diversificadamente por disciplinas y especialidades que abarcaron distintos campos (salud, educación, organización), innovando distintas técnicas. Cada una pugnaba por su cientificidad procurando respuestas efectivas, generando las estrategias y herramientas necesarias para cumplir un encargo social que desconocían profundamente, lo que dio lugar a nuevos dogmas sobre el conocimiento de la realidad y el entendimiento humano.

La disputa entre empirismo y racionalismo acompañó el surgimiento de todas las ciencias sociales que surgieron como respuesta ante el subjetivismo que imperaba en el Medioevo. La

regulación social se tornaba más difícil, toda vez que los asideros religiosos y del Estado fallaban y, paulatinamente, otro tipo de sociedad reclamaba otras formas de organización social. El surgimiento de las disciplinas permitía una forma de regulación y de ejercicio de poder “suave” que proclamaba menos castigo corporal, más vigilancia jerarquizada y sanción normalizadora, lo que paulatinamente devino en biopoder y autocontrol sancionados científicamente (Foucault, 1980).

La Inquisición dejaba su lugar a las ciencias humanas (el guante blando) y no en pocas ocasiones los estudiosos de ellas adoptaron esa función heredada, sin más reflexión que el acunamiento de posturas ideológicas que prometen sentido a sus disciplinas. El positivismo se constituyó como el dogma que sancionaría la validez del conocimiento producido por las ciencias sociales a partir del método científico,¹ utilizado como garante de la verdad; ello ha producido grandes impactos en las teorías y en las prácticas disciplinarias, incluso hasta nuestros días. Por ejemplo, en la práctica educativa se obliga a nuestros estudiantes a repetir, sin más reflexión filosófica o epistemológica, los pasos del método: observación, experimentación, hipótesis, comprobación, teoría o ley. Pero cuando se trata de lo humano, semejante receta resulta menos que ingenua, pues esta forma de concebir a la ciencia limita las posibilidades de comprensión de la condición humana y la realidad social. Al respecto Bergson señalaba la confusión que existe en la psicología, respecto a lo cuantitativo y a lo cualitativo:

No se puede en verdad comparar y medir sino magnitudes que se pueden superponer, y tales no son, evidentemente, las realidades del orden espiritual. La vida psíquica —afirma Bergson— es de naturaleza esencialmente cualitativa (Bergson, en Barlow, 1968:39).

Nuestra sociedad es producto y expresión de la diversificación de las actividades sociales y una nueva organización económica que ha pretendido que las disciplinas den cuenta de la

¹ Que privilegiaba lo cuantitativo.

realidad y aseguren el orden y el progreso a partir del paradigma del funcionamiento orgánico de la sociedad, por el paradigma del determinismo que reconoce que los fenómenos y las singularidades están insertos en estructuras, clases y tareas, de las que no pueden escapar; mismas que en el régimen feudal aparecían unidas. Las nuevas condiciones sociales fueron gestando relaciones específicas entre los científicos y la burguesía, supeditando así las actividades cotidianas, una nueva valoración del trabajo y el sentido de la vida.

Las disciplinas dieron lugar a las especialidades: las profesiones implicaban el abordaje fragmentado del mundo y dieron origen a discursos teóricos, monólogos disciplinarios que en aras de dar orden producían efectos de verdad y avalaban prácticas sociales que paulatinamente fueron complejizando (construyendo) la realidad actual. Supeditadas al método, las disciplinas creaban sus propias verdades sin guardar interrelación con otras. Así, se iba instalando la disputa de los discursos de las ciencias duras en contra de las suaves, jerarquizando las funciones de las disciplinas, reclamos de reconocimiento del estatus de los científicos que, aun advirtiendo que requerimos de miradas más contextualizadoras —interdisciplinarias, multidisciplinarias o transdisciplinarias—, insistieron en reducir sus debates académicos para lograr la superioridad de algunos discursos científicos sobre otros.

La concepción disciplinaria instaló varias discusiones en el ámbito de las ciencias, todas ellas se presentaban como dualidades sobre el conocimiento científico y lo que no lo es, las formas de operar entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, el objeto y el sujeto, la objetividad y la subjetividad, la racionalidad y la irracionalidad y, en el ámbito de la psicología y la sociología, lo normal y lo anormal, lo sano y lo patológico, lo íntimo y lo étimo, lo particular y lo general, lo público y lo privado, etc. Tal reducción de la psicología se expresa y transita efectivamente en las expectativas sociales que la significan y de las cuales se apropia sin crítica el profesional novato.²

² Valga una acotación: en una experiencia de formación en el ámbito de la psicología, se preguntaba a los jóvenes recién ingresados al

Se le inscriben a la psicología las ilusiones de salud, ideales de madurez, dogmas de fe, parámetros de normalidad y completud o de vida plena; se la configura como una disciplina mágica, seductora, garante de verdad y discernimiento entre lo bueno y lo malo, lo normal y lo patológico, lo deseable y lo que debe permanecer en la oscuridad. De esta manera, es demandada más como un instrumento moral o como una herramienta técnica que como una ciencia capaz de generar sus propios instrumentos de comprensión, trabajo con los otros e intervención en la realidad.

Pero estas ilusiones se refrendan, tienen una presencia efectiva en la sociedad que genera encargos de normalización, adiestramiento, adaptación, y hace emerger las técnicas más indignantes con la justificada cientificidad. Así, somos testigos de la selección de personal, los ejercicios de poder amparados en cursos de motivación, relaciones humanas, el uso del polígrafo en las instituciones judiciales, las técnicas de humillación y sometimiento en la pedagogía, además de todas las prácticas que degeneran en corrupción: acoso laboral, sexual, psicológico. Ellas son posibles porque encuentran lugar en los sujetos siempre a merced de sus deseos, sus representaciones y afectos, que relaman reconocimiento en la realidad.

campo sobre sus perspectivas en relación con su profesión; las respuestas oscilaban entre el prejuicio moral, las funciones asistenciales, la comprensión y la necesaria investigación sobre la condición humana. Desde la primera, algunos erigían como parámetro su modo de pensar, de tal suerte que identificaban su función como modeladores, consejeros, restauradores de la psique y en caso extremo un estudiante escribía: “[...] podríamos ser una especie de gurú”. La tendencia asistencial permitía identificar la noción de ayuda, orientación y guía para generar bienestar, felicidad y autoaceptación. Algunas posiciones más críticas y reservadas ponían énfasis en la comprensión, en la necesidad de investigar y conocer totalmente a los sujetos para potenciarlos a encontrar soluciones, y algunas más advertían con reserva una posición que los vetaba a influir, manipular o ejercer poder sobre otros. Advertimos que cualquiera que fuera la perspectiva, estaba engarzada directamente a la mirada social que les dirigía el entorno, el cual, en general, los acuca a ocupar lugares de saber, madurez, comprensión, salud, juicio moral, etcétera.

Para finalizar esta introducción es necesario apuntar que reconocemos, en las prácticas de la psicología, un juego permanente de los objetos propuestos por distintas corrientes (conductismo, gestalt, cognoscitivismo, etc.), en el que se confunden objetos teóricos y empíricos, se diferencian débilmente metodologías cualitativas y cuantitativas, así como coexisten técnicas en una misma práctica que frecuentemente son paradójicas a los supuestos teóricos con los que se cree ejercer la disciplina. De modo que advertimos trabajos clínicos, aparentemente psicoanalíticos, más preocupados por hacer desaparecer la conducta inconveniente, incómoda o inquietante a partir de intervenciones cuyo origen es rígidamente conductista.

A continuación me permito exponer el juego de lo que he denominado convocatorias, encargos y figuraciones que ponen de relieve la dinámica psíquica y sociohistórica que sostiene y construye la subjetividad, con la esperanza de advertir cómo se fortalece la institución imaginaria y cómo el poder cabalga en la singularidad de los sujetos.

EL ANCLAJE SUBJETIVO; ENTRE CONVOCATORIAS, ENCARGOS Y FIGURACIONES

Hemos de reconocer la necesidad de los párrafos siguientes pues son un intento de contribución teórica a las ciencias sociales, lo que nos permitirá elucidar nuestra condición subjetiva y reconocer los fundamentos teóricos que le son inherentes a nuestras prácticas, intentando así rebasar las explicaciones banales que se hacen efectivas incluso en estudiosos de la disciplina en cuestión.

La noción de convocatoria

Convocar es interpelar, constituye un llamado a ocupar lugares desde donde ejercer acciones, realizar prácticas, desde donde ser o sentirnos reconocidos. Sentirse interpelado no es un movimiento que se inicie desde el contexto, desde la exterioridad o sea ajeno a nosotros mismos. Somos capaces de escuchar esas interpelaciones porque hacen eco con disposiciones internas, con

deseos; tiene que ver con la intimidad de ser reconocidos, con la búsqueda de una mirada que pueda regresarnos contención y figure quiénes somos, que pueda devolverle sentido a nuestras invenciones; buscamos interlocuciones a nuestras creencias, reconocimiento a las figuras que inventamos. Nuestra socialización nos prepara para ello. Convocar no se reduce a voces del exterior sino a un conjunto de acciones que interpelan al sujeto, le ofrecen un lugar que el gran tejido social ha condicionado como un engranaje posible donde estar, pues por sí mismo no puede funcionar; es el sujeto quien lo echa a andar otorgándole sentido, llenando los huecos de ese engranaje para hacer efectivo ese o esos lugares, con la esperanza de capturar la mirada del otro, ya sea por horror o por ideal, por un instante o buscando permanencia.

Sentirse convocado no se reduce a un conjunto de voces físicas, sino de interpelaciones, de llamados a ser, a actuar para hacer efectivo un modo de vivir y estar en el mundo.

De este modo, convocar implica un complejo de voces, prácticas, posiciones, discursos, mecanismos, lugares, expectativas que, en coexistencia, conforman un dispositivo y las condiciones que hacen posible la acción (a la manera que una sinfónica: por sí misma sus instrumentos nada pueden hacer, requieren del acto humano para poder crear armonía en el mundo). De manera semejante ocurre en la configuración de una identidad, es ésta la que se encarga de construirle sentido para sí a las cosas que es capaz de percibir en el mundo.

Convocar, antes que una estrategia premeditada, es una suerte de acto azaroso en el que se sintetizan distintas condiciones que se engarzan en un tiempo y un espacio, a expensas de la creación de otros. Este esfuerzo creador hace de una orquesta desafinada un concierto de voces para sí, de tiempos, de palabras, de silencios, de espacios, de discursos; se expande rítmicamente en las prácticas, logra homogeneidad en los espacios, recrea los dispositivos, los instrumentos regulatorios, las formas organizativas que se plantean útiles para el funcionamiento de una sociedad que se instituye permanentemente y, de manera explícita, acuerda las regulaciones, conviene las normas, crea las leyes que regularán la acción social.

La noción de convocatoria guarda distancia de las concepciones que arguyen determinismo, influencia social, reproducción o conducta social mecanicista; en éstas se conciben sujetos soportes de estructuras preexistentes, sujetos influenciables, manipulables, encargados de la reproducción social, y son considerados irresponsables de su modo de ser en el mundo. Convocar no es un estímulo o la causa de una reacción, implica un acto creativo que sintetiza engarzando representaciones, deseos, afectos a lo que se da a la conciencia. Pero este darse no es pasivo tampoco, la conciencia se da a sí misma las posibilidades de encontrar un lugar, disponiendo de lo que hay en el mundo. Por eso es que hay quienes son capaces de percibir o crear lugares posibles para estar —aun cuando no sea cómodamente— en un ámbito de acción social y no en otros. Del mismo modo, a nuestra conciencia le son atractivas unas cosas y no otras. Nuestra percepción les organiza un sentido y las posibilita en un suave acto creador. Así, lo que hay en el mundo está organizado por mi percepción, que a su vez es posible por mi experiencia, mi deseo y mi historia afectiva que me ha potenciado un modo de ser mirado, reconocido en la trama vincular de mi entorno.

Desde aquí el sujeto es creación, no soporte; es acción, no objeto pasivo; es proceso de formación, no estructura fija. Según su experiencia y tiempo se apropiará de unas condiciones, de unas palabras, de unos lenguajes; configurará las convocatorias a las cuales enfrentar o escuchar, tomando lugar en el mundo. Resonancia de voces y tiempos que no son conscientes en un sujeto, porque no pueden serlo, es necesario para la psique dosificarlas para crear sentido, de ahí la función del olvido, el recuerdo, la memoria; ellas operan en el acto de hablar expresando sintetizadamente un juego de tiempos que se nos presenta como un tiempo subjetivo. Existen muchos mandatos, encargos, figuras y modelos en el contexto, pero es este tiempo personal, subjetivo, singular, propio, el cual no permite que encarnen todos en un sujeto, porque ese proceso no es mecánico, es trabajo creativo de la psique que se da sentido a sí misma. El sujeto es cómplice del llamado que escucha y luego se empeña en atender, identificar y creer como un espacio para sí, es decir, se lo crea. Por ello es necesario insistir en que las convocatorias son potenciadas por

el deseo que empuja a la acción. El sujeto es acción y creación social permanentes, su deseo le permite escuchar, interpretar, elegir o sostener modos de ser y de estar en el mundo, refrendando, reconstruyendo y recreando permanentemente lugares y funciones sociales.

La noción de encargo

En concordancia con Castoriadis, pensamos que la sociedad se instituye imaginariamente. De tal suerte que existen pactos tácitos, convenios, acuerdos, consensos, certezas e incluso equívocos que nos habilitan para operar como parte de la cultura; su efectividad no pende de una voluntad jurídica consciente, reguladora, pende de los afectos y el reconocimiento que obtengamos por observarlos y regirnos a ellos; operan con una efectividad implacable en nuestras prácticas porque están estrechamente vinculados a nuestra relación afectiva con los otros, esos que tienen expectativas respecto a nosotros, para quienes hemos llegado al mundo y quienes significan nuestra existencia, con sus deseos, sus miedos, sus fobias, sus ignorancias, sus saberes, sus prácticas, sus horrores, sus engaños, etc., estableciendo así un modo de vínculo, habilitándonos un modo de estar en el mundo. Vértigo de imposiciones y violencias que paradójicamente otorgan seguridad, refugio, contención, y le dan sentido a la propia existencia. Pronto lo ajeno se apropia, lo propio se extraña en un movimiento perpetuo, cándido, que contiene y compromete al mismo tiempo. La psique se apropia de esos encargos. Como he anotado antes (Murga, 2011), encargar refiere a los pactos sociales, a las convenciones que nos anteceden, a los objetivos planteados y a las organizaciones de la sociedad a la que arribamos y que requiere de nuestra funcionalidad en el mundo, misma que se reproduce en la institución imaginaria de la sociedad. De estos encargos frecuentemente tenemos noticias en los modos de ser (*legein*) y hacer (*teukhein*) de una sociedad. De este modo no sólo se hacen presentes en la discursividad, sino también en las prácticas que convocan, legitiman y naturalizan las condiciones para que existan ciertos modos de ser y no otros; se hacen patentes en prácticas, formas de vínculo y elección de lugares.

Los encargos nos delegan un papel que jugar en el mundo. Desde esa funcionalidad se encarga, se mandata, se designa, se solicita ser parte de él, pero también se regula, se controla, se coacciona, se tienden los dispositivos para que esos encargos se cumplan. Estos encargos tampoco son ajenos a los sujetos que constituyen las sociedades, por el contrario, los sujetos son al mismo tiempo la condición de ellos, los habilitan en tanto inauguran, en sus formas de ser y de hacer, costumbres y prácticas a las que luego reclaman reconocimiento legítimo. Así, los sujetos demandan leyes, controles que regulen la relación con los otros y exigen justicia en un aparente acto convencional. Éste insta una violencia que desconoce las diferencias y las singularidades, los tiempos, las condiciones y el deseo para instaurar una equidad que de antemano no puede existir, pues todos hemos arribado al mundo en tiempos distintos y, por lo tanto, cometemos experiencias del mundo distintas.

En los vínculos se sostienen figuras, se asumen encargos, lo que implica riesgo, conflicto, responsabilidad por el otro, experiencia y acontecimiento, y en ellos forjamos una identidad, cómoda o no, pero devenimos en ella y la sostenemos.

Para finalizar, en los vínculos el sujeto reconoce y se reconoce, busca una mirada o se construye un lugar en la mirada del otro, de este modo se realiza el deseo del sujeto, en lo que inventa y luego cree; la construcción de los vínculos y las prácticas que ejercemos son partes de este mismo proceso. Al respecto, Deleuze apunta: “En una palabra, creer e inventar: he ahí lo que el sujeto hace como sujeto” (2002:91).

La noción de figura

La figura en Freud (*cfr.* Kauffman, 1993:201) es imagen del pensamiento del sueño y en ese sentido es lo que permite la actualización del deseo, que aparece como satisfaciéndose en lo figurado. Asociación, desplazamiento y condensación son procesos necesarios para la figurabilidad que se vale de rastros, de huellas que no guardan jerarquía entre sí, ni historia, pero que son representantes psíquicos cuyo trabajo imaginario confor-

mará la imagen del sueño. Así, la metáfora será la consumación del deseo.

Lo figural violenta el orden discursivo, afirma Lyotard; se hace campo en ese mundo, se asocia al deseo, desde el que se habilita la transgresión. Lo figural es la presencia de una forma en el interior del discurso.

Únicamente desde el interior del discurso cabe la posibilidad de pasar *a* y *dentro de* la figura [...] todo discurso tiene su interlocutor; el objeto de que habla, que está allí como su designado en un horizonte: vista que bordea el discurso (Lyotard, 2014:17).

Lyotard sostiene que en la figura hay no sólo la posibilidad de la manifestación del deseo, sino una connivencia entre ambos, es decir, la figura se confabula con el deseo, de manera que lo expresa pero a la vez lo deforma, comete una transgresión al hacerlo. De ahí que el deseo en esta operación del sueño resulte expresado en imágenes desordenadas y alucinantes, ilegibles e irreconocibles en una primera instancia por el sujeto (Lyotard, 2014:375).

El deseo encuentra así las formas de expresión, cabalga asociadamente en la palabra, en la elección de objetos, en la construcción de sentidos. De manera indirecta no es amenazante para los demás, que no toleran su presencia. “Lo absolutamente otro sería esa belleza o la diferencia” (Lyotard, 2014:17).

De este modo, figurar es construir lo posible en el embate y en la encrucijada de las condiciones que imperan en el mundo, donde el deseo hace permeable la experiencia propia en las cosas del mundo, pues figura donde hay espacios para existir, donde hay silencios que romper, donde hay tiempos que vivir y dan paso a la escritura de la propia historia. El deseo insiste no sólo en la búsqueda de una mirada pasada o anhelada, sino en el presente que se torna imperativo, en la ilusión sobre el futuro. Nuestra concepción de mundo se construye, no antecede a nuestros actos, ni espera para hacerse visible. Desde ese punto de vista no hay sentido previo a las palabras. Es el sujeto quien lo construye, lo hace aparecer, lo figura según su tiempo personal, su experiencia y su deseo. Vemos lo que podemos ver, escucha-

mos lo que nos es posible y somos siendo en el mundo. Construimos así los intersticios, los pliegues para ser en él, reclamar existencia o agujerar el tejido social utilizando sus propios criterios para hacernos posibles. De tal modo, el sujeto es creación incesante, ya sea en la alienación o en la autonomía, pues en la primera se esfuerza por creer lo que no es, en la segunda se esfuerza por creer lo que es siendo, haciendo lugar al deseo.

Hemos anotado que las convocatorias, más allá de ser mandatos e imposiciones externas, son ecos, voces que son escuchadas y encuentran resonancias en el sujeto que dialoga, se siente interpelado, es apelado por lugares en los que abriga la ilusión de ser reconocido.

Para finalizar esta reflexión teórica, habrá que sostener que la identidad del sujeto se construye en diálogo con su contexto, del que si bien puede no tener lucidez sobre él mismo, su experiencia lo hace escuchar el susurro de voces que lo han constituido y, respondiendo a su deseo, se engancha, ocupa esos lugares o se convence de una profesión, por ejemplo. Así, el contexto encuentra eco en el deseo en forma de anhelo o aspiración. En una suerte de interpelación con esos ecos, el sujeto va figurando su lugar y desde ahí figura, con-forma su identidad.

Ahora bien, es necesario pensar en las prácticas del psicólogo para advertir el lugar que ocupa en ellas, para saber qué es lo que legitima o naturaliza y qué es lo que generalmente ignora de su ejercicio profesional. Para nosotros resulta importante partir del análisis de sus prácticas, pues es en ellas, en su fineza, en su banalidad o su violencia que se fincan las condiciones para sostener los vínculos que se sostienen o para generar distintos.

LAS PRÁCTICAS DE LA PSICOLOGÍA

Apelo a la paciencia del lector si parto de algunas experiencias singulares, con la esperanza de que puedan ejemplificar con cierta claridad lo que nos proponemos.

Hace tiempo, como parte de una práctica escolar, dos compañeros y yo logramos permiso para realizar una observación en lo que se denominaba Escuela de Orientación para Mujeres; im-

peraba en nosotros tanto entusiasmo como nerviosismo, pues era de nuestras primeras prácticas. No recuerdo más de la visita que una escena que nos dejó perplejos a los tres. Lo primero que vimos fue a una adolescente contra la pared y frente a ella una mujer corpulenta que guardaba una distancia corporal muy corta; gritaba muy cerca del rostro de la joven, aludía a lo que jamás sería si seguía así. La joven no se inmutaba, la mirada fija sobre la mujer; ningún gesto asomado, ningún movimiento, ninguna palabra, ninguna respuesta, ningún ruido emitido, ninguna lágrima; en el entorno, todo lo demás parecía apacible. La mujer que desproporcionadamente se comportaba era la psicóloga, la persona que nos explicaría sobre el lugar. Comenzó a mostrarnos las instalaciones y luego cedió su lugar a una celadora para que ella terminara con la inducción.

Lo que nos pareció impactante era inconmesurable, y no pudo más que conmovernos al mismo tiempo que interrogarnos: ¿cómo comprender aquello? Muchos años han pasado y sólo recuerdo esa escena que al paso de los años me parece reveladora, sobre todo cuando advertimos que situaciones como éstas se siguen viviendo en centros de desarrollo para adolescentes, pues a pesar de las distintas nominaciones ensayadas según el gobierno en turno, los trabajadores administrativos, directivos, operativos, etc., siguen perpetuando las mismas luchas, los mismos chantajes, incluso recrudescidos y favorecidos por la tecnología, pero siguen reproduciendo la misma acción. Así, lo que se hace en la observación “etnográfica” en psicología no es distinto de la invasión violenta a la intimidad de otros, sólo que de forma vedada y al abrigo de la ciencia y la educación.

Ahora, a distancia de este suceso, nos parece que la adolescencia considerada como renuente, rebelde y desorientada es una invención social que nos obligamos a creer bajo el disfraz de múltiples teorías, perpetuando así patrones que antaño funcionaban como líneas definitorias de lo normal y lo anormal, de lo esperable y lo insoportable. Resulta indispensable trascender estas visiones debido a que, en tanto sujetos, los niños y los adolescentes son expresión de condiciones de una sociedad que les posibilita ser como son, tener lo que tienen, pensar lo que piensan, figurar como figuran. De este modo, no es posible reflexio-

nar sobre las experiencias en la adolescencia como si fueran efecto de condiciones individuales, psicológicas o naturales.

Como he apuntado, los sujetos se construyen socialmente, su sociedad crea y sostiene las condiciones que les hacen posibles no sólo crecimiento y desarrollo, sino también vínculos, divertimentos, posiciones ético-morales, certezas y saberes sobre sí mismos y los otros. Esto no implica que niños y adolescentes sean puro efecto de sus circunstancias, pues en ellas hacen posible realizaciones propias que les otorgan lugar en el mundo.

Comprender al niño y al adolescente obliga a discernir la formación y el tiempo en el que se juega su vida: los modos en que sintetizan las experiencias del cuerpo, los vínculos, su mundo social, la relación con la autoridad y los adultos, así como el desarrollo de su inteligencia. Estos ámbitos no son autónomos, abordarlos independientemente es efecto de nuestra incapacidad para comprender las múltiples dimensiones que se juegan en el proceso formativo, por ello les imprimimos una segmentación y un orden.

Siendo así, la adolescencia es una creación social que en nuestra sociedad, fuertemente influida por el pensamiento occidental, está apuntalada desde diferentes lugares y tiempos: políticos, religiosos, educativos, jurídicos, científicos y económicos, que conforman y alimentan los dispositivos de formación y constitución de sujetos. Cada uno configura estrategias que alientan modos de ser, condiciones de vida y regulan los ámbitos de acción donde halla expresión la condición humana. De tal suerte se hacen presentes y se engranan, conveniente, azarosa y contradictoriamente, en sectores de la sociedad, como escuelas, hospitales, centros de recreación, familias e instituciones de encierro.

En el ámbito laboral también resultan significativas las prácticas que se autorizan quienes ejercen la psicología; de tal modo que escuchamos con cierta frecuencia lo que podría denominarse, con Foucault, la sanción normalizadora: “usted es apto o usted no lo es”, “usted ha reprobado los exámenes psicométricos”, “su nivel de inteligencia es de 75”, o en otros sentidos: “es necesario que los trabajadores tomen cursos de motivación”, “ese jefe no tiene personalidad, pues no sabe mandar y es necesario enviar-

lo a un curso". Se pervierte enormemente la mirada profesional y científica; con esa garantía prestada se reproducen y ensayan herramientas de control y coacción en el ámbito laboral, muchas veces más cercanas a la ignorancia de quien dirige y reclama reconocimiento o prestigio a través de su rol y es incapaz de establecer vínculos, prácticas políticas y de negociación con sus compañeros de trabajo que procuren el bien vivir en los ámbitos organizacionales. Si la psicología laboral tiene sentido científico no lo es en su acción de amansamiento, sino en el acto de procurar comprensión en los procesos laborales, en las subjetividades producidas y en la construcción de las condiciones que permitan a los sujetos crear las herramientas para encontrar lugar en ellos.

En otro terreno y al abrigo de la psicología misma, el educador o el psicólogo se autorizan interpretaciones silvestres que frecuentemente se tornan en recursos pedagógicos pueriles, que banalizan el ejercicio de la psicología y producen marcas en el espíritu que se forma. De este modo, sanciones como "es hiperquinético", "le faltan límites", "es bipolar", "es psicópata", se convierten en jerga común y entretajan discursos con los cuales maestros y directivos pretenden aplastar toda expresión de diferencia; algunas veces descalificadores, sancionadores, justicieros, son usados como ejercicios de poder, control o coacción para seguir haciendo lo mismo, para refugiarse o protegerse de toda crítica. En posiciones más aberrantes escuchamos interpretaciones sobre el complejo de Edipo, o un discurso armado sobre las teorías de Piaget, Montessori, Vygotski o Freinet que funcionan como buenos escudos para denegar el paso a un análisis autocrítico de la propia práctica. También advertimos prácticas descontextualizadas, ejercicios donde no se ha demandado una lectura o una intervención clínica y, sin embargo, se operan interpretaciones o prácticas ahí donde lo único que acontece es un encuentro fortuito.

El campo de la psicología de la infancia enfrenta al psicólogo a preguntas y problemas tan diversos como personas existen, pues reciben encargos y demandas de diferentes instituciones: familia, escuela, hospitales, religión, etc., asimismo, cabildea con los efectos de la vida globalizada y diversos contextos del niño:

grupos de amigos, lugares de trabajo, medios masivos, redes cibernéticas, entre otros. Esto obliga al profesional a una postura ética y política clara, que lo lleve no sólo a responder las exigencias sociales sino a dilucidar una posición autónoma respecto a sus concepciones de mundo, de hombre y de psicología, desde las cuales crear prácticas congruentes entre su pensamiento y su acción.

Es importante que tenga clara la demanda de quien lo busca como profesional, pues generalmente se le reclama como experto en última instancia, después de haber recorrido ámbitos familiares, médicos, vecinales, magisteriales, etc. La demanda frecuente de la familia o los maestros podría traducirse en: “se descompuso, arréglole”. Cuando los padres llevan al niño al psicólogo, comúnmente han intentado poner en práctica consejos, ocupado remedios, hecho mandas religiosas, enfrentado acusaciones y juzgamientos de todo tipo; lo último que quieren es ir con el psicólogo, al que suponen un profesional de la locura y por tanto una gravedad en la salud mental del niño, lo que a su vez pone en tela de juicio a la familia.

Es frecuente que entre tantas demandas y encargos, el psicólogo entre en estado de ansiedad y trate de dar consejos, aplicar *tests* y dé sugerencias sin la escucha previa del niño, sin leer el contexto familiar y sin dilucidar los ámbitos que intervienen en su socialización. De tal modo que se ejercen prácticas poco documentadas, basadas en el prejuicio o en diagnósticos provenientes de resultados conseguidos a partir de manuales de alguna prueba psicológica.

El ámbito educativo abre un abanico de posibilidades de intervención, sea con niños, maestros, padres, personal o directivos, y dependiendo del grado escolar uno se encuentra con problemas bien diversos. Pero antes de actuar sobre ellos se requiere comprensión de la condición humana, lo cual sólo es posible si se dimensionan distintos aspectos de la vida del sujeto cuestionado: la evolución de sus capacidades corporales, las formas de integrarlo al mundo social, los vínculos establecidos con sus cuidadores y el desarrollo de su inteligencia. Ninguno es autónomo de los otros, considerarlos independientes es sólo el efecto de nuestra capacidad de clasificar para imprimirles un orden.

Como he sostenido, lo que ocurre en la vida afectiva del niño se traduce en logros motores, incentiva su inteligencia y le da recursos para enfrentar problemas en otros ámbitos institucionales. El logro en un área motora también produce bienestar en la vida afectiva y resulta organizadora en la vida intelectual. Y a ninguno de estos ámbitos podemos acceder sin la palabra del niño.

Relación imaginaria, juego de lugares, ejercicios de poder en los que el psicólogo tiene la partida aparentemente ganada. El otro es el loco, el anormal, el inadaptado, el incapaz, el insuficiente, el que necesita integrarse al mundo. ¿Pero a cuál mundo?, ¿al del psicólogo que lo sanciona no apto o sí apto?, ¿al del mercado que lo espera consumidor inagotable?, ¿al de la educación que lo quiere excelentemente adaptado?, ¿al del trabajo que lo quiere sumiso?

Somos más que organismos que se adaptan dócilmente al mundo. Los sujetos llegan a ser respecto a sus propios tiempos, crean los pliegues necesarios para refugiarse cómodamente, para existir de algún modo, para vivir al margen de lo esperado que no tiene cabida para su propia experiencia, pues en el vértigo social cada vez encuentran menos tiempo para sí y se entregan a la imitación de lo que se les aparece como perfecto, de lo que les promete reconocimiento rápido: el manejo del *test*, la interpretación, el programa de intervención sin pespuntos. Así, tatúan su cuerpo, se configuran como otro, toman poses que reclaman reconocimiento desde donde no se es.

El psicólogo frecuentemente se ve convocado a ser un instrumento de regulación, clasificación, diferenciación, que a la par que le da un prestigio también le augura un destino funesto, pues la autorización o la naturalización de sus prácticas legitiman ser tratado del mismo modo; de tal suerte que a menudo habilita la injusticia, naturaliza ejercicios de poder, sanciona como normal la vigilancia del cuerpo, autoriza la jerarquía, el sometimiento de la acción y merma la posibilidad de experiencia, olvidando que comparte con el otro su condición humana.

En su formación existen convocatorias, interpelaciones distintas: las de la familia, las disciplinarias, las de la sociedad que espera de él una acción mágica o normativa. Es blanco de desdén por parte de otras disciplinas, como la medicina, que re-

mite a su paciente al psicólogo cuando ya no sabe qué hacer con él; como el derecho, que le demanda la sanción normativa para reproducir los parámetros de bueno y malo; como la educativa, testimonio de la perplejidad que produce lo inconmensurable de la diferencia. Está en las entrañas de la pedagogía (a la que psicologiza) y la que le demanda disciplina, orden y evolución. La administración la hace cómplice pues espera de la psicología la creación de técnicas para la seducción, la manipulación de las percepciones, la socialización y la adaptación de los sujetos a las condiciones laborales de la empresa o a la franca coacción disfrazada de técnicas de motivación, para hacer efectivos ejercicios de poder que naturalizadamente perpetúen la inequidad, el autoritarismo y la violencia.

El psicólogo responde desde su tiempo, sintetiza esas convocatorias; frecuentemente sin pensamiento reflexivo ni experiencia, se refugia en la repetición de abstracciones teóricas, clisés que se construyen en francas contradicciones en una labor concreta. El consumo y la demanda de técnicas de psicodiagnóstico, de intervención clínica y social, forjan la ilusión de estar reconocido en otro lugar; así se toma la posición de estar fuera de la lógica de los demás mortales, cree ser inmune, construye la ilusión de estar del lado de la salud, de ser dueño de sus actos, de ser diferente de los otros. Para ello ocupa la técnica, la demanda, la perfecciona; el saber hacer algo le configura una imagen que lo salva de su propia escisión, de sus propias faltas o de su propia locura.

Desde su disciplina naturaliza, legitima o crea ejercicios de poder sutil, relación cándida que convoca al otro cuerpo dócil bajo el disfraz del humanismo. Se reclama así reconocimiento, se tiene la ilusión del dominio de la salud mental, de superioridad o de diferencia respecto al otro que no se es.

Como hemos sostenido a lo largo de este escrito, en las prácticas se fundan modos, se convocan sujetos y se naturalizan actos que tarde o temprano se legitiman; de ahí la necesidad de arribar al campo del psicólogo a partir de ellas.

El psicólogo está convocado a ejercer una función que, como hemos visto, tiene una historia infortunada. Heredero de la tarea otrora de la religión y el derecho, está más emparentado con la regulación social.

Desde la práctica ejercida por el psicólogo, y según los ámbitos donde actúe (clínico, familiar, escolar, institucional, laboral, etc.), se convoca a los sujetos considerados generalmente como desorientados, necesitados de ayuda y consejo, a ser asistidos y guiados para incorporarlos pertinentemente a los contextos de los que frecuentemente son marginados. Ello debido a que, exigido por la modernidad, todo saber o técnica derivados de las ciencias tendrían que apuntalar el orden y el progreso. El trabajo asistencial o el de promotor de libertades modernas,³ cualesquiera que sean sus facetas, desconoce las potencialidades de los sujetos, su condición de sujetos libres y por lo tanto capaces de hacerse cargo de sí, los funda cómplices de su dependencia y su sometimiento; se les construye pobres, desvalidos, incapaces de generar un acto de voluntad. En esta lógica se refrenda una y otra vez al sujeto incapaz de acción y creación.

Los psicólogos tienen que librar permanentemente distintas discusiones que cuestionan no sólo sus prácticas, sus metodologías y técnicas, sino este encargo. Desde aquí es necesario que diferencien entre el discurso de los otros y su propio deseo. Ése es el primer acto de autonomía.

Mientras apuesten su legitimidad y su cientificidad al método positivo, las respuestas al encargo social contribuirán a recrudecer las diferencias sociales, a jerarquizar las prácticas y naturalizar la marginación social, pues la psicología social prometía formas de regulación y de ejercicios de poder cada vez más sofisticados (motivación, cohesión y coacción) y en distintos terrenos (la educación, el ámbito del trabajo, los hospitales, la comunidad, los lugares de readaptación).

³ Piénsese en las poblaciones indígenas que son consideradas como comunidades que necesitan desarrollarse y crecer; en muchos ámbitos ese crecimiento está pensado desde la añoranza del profesional por mejorar, tecnificar o acelerar los procesos de producción de esos ámbitos, más que la escucha y el trabajo que necesitan.

La expectativa que comúnmente se tiene de la práctica del psicólogo refrenda esas discusiones y, a pesar de las diversas corrientes en psicología que proponían distintos objetos de estudio (la conducta, los procesos cognoscitivos, la percepción, etc.), una buena parte de las prácticas de los psicólogos terminan por responder al encargo social de adaptación y, al amparo de la cientificidad, apuntalan el orden y el control que se han concebido como paralelos al progreso, la civilización y la racionalidad, alentando así acciones de marginación y exclusión social.

Una lectura crítica advierte que la psicología, más que adaptar a los sujetos a sus condiciones de existencia, tiene que responder a la pregunta por el modo de ser de los seres humanos, lo cual coloca a todo psicólogo, y fundamentalmente a todo investigador, en el punto crítico de ¿cómo conocer un objeto que se mueve y del que, además, uno es parte? La pregunta implica el reconocimiento de la realidad como una totalidad compleja, discontinua, donde se imbrican múltiples dimensiones y donde el investigador forma parte del todo que a su vez lo forma.

Dentro de semejante naturaleza, los modos de conocimiento de la ciencia positiva no pueden ser menos que limitados. Sus explicaciones parciales, en tanto que ponen el énfasis en una realidad concreta y superdelimitada en objetos de estudio, no pueden dar cuenta de la realidad: cómo es, cómo se va gestando y cómo se transforma, pues su lógica planteaba una realidad artificial y, entre más reducido y acotado sea el objeto, más certezas podrían establecerse sobre él.

REFLEXIONES SOBRE LA PSICOLOGÍA

Braunstein (1979) criticaba a George A. Miller y a Albert Ellis cuando advertían lo riesgoso que es partir de una definición de psicología, pues todos más o menos saben lo que es, lo cual justificaba los logros técnicos y evitaba arribar a los objetos teóricos, lo que autorizaba lecturas banales y el desconocimiento del encargo ideológico a la psicología social. No es mi propósito definirla en este espacio, pues de nada serviría hacerlo si no tenemos el empeño de reflexionar sobre las implicaciones de se-

mejante tarea. Me limitaré aquí a marcar las directrices que me han conducido a tener una noción que crea sentido en mi práctica cotidiana, no sólo como psicóloga sino como formadora de psicólogos.

Nos distanciamos del ejercicio de la psicología que se precipita a dar respuestas, consejos, herramientas o técnicas que están orientadas a resolver un problema, generando otros por desconocimiento del propio campo y sin que medie investigación alguna sobre lo que hace posible y quien hace posible el problema. Hemos de alejarnos también de aquellos esfuerzos por demostrar la validez científica de la psicología a partir de instrumentos confiables que detectan estados de ánimo, aptitudes, tendencias que de algún modo son sopesadas por la balanza de la normalidad o la anormalidad y que hacen de una situación singular el problema individual de algún sujeto, obviando que él es en el mundo. También hemos de enfrentar con mucha cautela las posiciones que nos convocan a ser especialistas:

[...] la especialización no es solamente un vicio de la época que “hace desabrido al sabio (y) estéril a la ciencia” [...] es el gran riesgo que amenaza perpetuamente a la inteligencia humana (toda la inferioridad del animal está ahí: es un especialista) (Bergson, en Barlow, 1968:31).

Pensemos a la psicología social más allá de su noción como un campo o una disciplina moderna que hereda la función social de la institución religiosa, como la posibilidad de comprender la condición humana, como acontece su experiencia, dando cuenta del porqué las cosas son como son y no de otro modo; para ello no puede relegar los aportes de otras denominadas ciencias sociales: la antropología, la literatura, la sociología, etc., y aún menos dar cuenta de lo que se da sin que intervenga la palabra de quien está inmerso en su contexto.

Nuestra compleja sociedad organizada requiere otras formas de comprender el mundo y actuar sobre él:

Probablemente se necesite otro paso distinto, otra epistemología para hacer frente a esas manifestaciones irrepetibles e inopinadas que son la fiesta, la creación artística, los sueños, la práctica de lo imaginario que es el juego. Que nuestra conciencia trate de abrirse a eso que no dura, que no se basa ni en el concepto, ni en la historia, ni en el ser pensante, que admita esa “nada intencional”, y entonces veremos surgir la actividad lúdica y cobrar todas las formas, adoptar todas las tretas que le impone la densa estabilidad del “consenso” establecido (Duvignaud, 1982:16).

De ahí la necesidad de realizar lecturas de contexto de los procesos subjetivos, reflexionar filosóficamente sobre el ejercicio del psicólogo, su mundo y su actuar ético en él, lo que exige una rigurosa formación de psicólogos capaces de contextualizar su encargo social dentro de las distintas formas de organización en nuestra sociedad —instituciones, empresas, organizaciones sociales, entre otras modalidades en el ámbito clínico—; es decir, reflexionar su lugar como sujeto en cada ámbito laboral, así como las posibilidades que tiene de transformar su entorno. Para ello es necesario que el estudioso comprenda el contexto social: las condiciones socioeconómicas e históricas en las que se desarrolla su actividad, advirtiendo el mundo que hace posible, el destino de las identidades a las que convocan y a las que son convocados en el mundo actual, reconociendo así los alcances de su acción con una clara diferenciación entre investigación social y ejercicios de poder.

A MANERA DE COROLARIO

Se me preguntará qué hacer y pienso que construir una práctica ética. Ello es una posición y nos obliga al reconocimiento de la dimensión histórico-social y la potencia creadora del lenguaje en los procesos de comprensión de la realidad, poner a discusión la naturaleza de los objetos y los fines de la psicología; ello convoca paralelamente a otra mirada, a movernos de lugar. No se trata de adaptar a las condiciones sociales (sean de miseria u

opulencia) ni de demostrar la validez de los enunciados científicos, ni de explicar las causalidades de la realidad o de generar normas para la comparación entre los seres humanos, sino de comprender la condición humana en las dimensiones conscientes e inconscientes, a partir del vínculo que posibilita la vida psíquica. En síntesis, se trata de que la psicología, antes que ser parámetro regulador, dé cuenta de las condiciones que hacen que los sujetos sean como son y no de otro modo, y en ese mismo movimiento de elucidación crean otros modos de ser, de posibilidad, de vida.

La demanda de herramientas o técnicas con diversos fines: facilitar la cohesión grupal con objetivos de manejo, dirección y control, vencer las resistencias al cambio, favorecer los procesos de reforma, adaptar a los sujetos a su medio, etc., obliga al sujeto a asumir una postura ético-política y exige al psicólogo a un acto de autonomía. Ella nos permitirá diferenciar el para qué se interviene en una comunidad, quiénes demandaron la intervención, cuál es el compromiso del psicólogo, cuál es su deseo en la intervención y cuál el deseo de otros. El trabajo ético requiere el análisis de la demanda, el reconocimiento de los límites y alcances del profesional de la psicología, pero también le exige el reconocimiento de su deseo y su posición política.

Los cambios se comienzan a gestar en las prácticas que avalamos, en las condiciones que permitimos, en la posición que se constituye en naturalización y aval para ser tratados como somos tratados, por el mercado, los gobernantes, los empresarios o por cualquier otra instancia.

Antes que la sanción de la diferencia o su sofocamiento, es necesario generar las condiciones para la experiencia, y ello convoca a desarrollar otras posiciones: reconocimiento a la diferencia y la responsabilidad, pero también requiere de escucha, generosidad, tiempo, vínculo, con todos los riesgos que la diferencia implica: el desencuentro, el conflicto, la decepción, acontecimientos que harán posible transitar a los sujetos por nuevos derroteros.

- Barlow, Michel (1968), *El pensamiento de Bergson*, México, FCE.
- Braunstein, Néstor et al. (1979), *Psicología: ideología y ciencia*, México, Siglo XX.
- Castoriadis, Cornelius (2002), *Figuras de lo pensable (las encrucijadas del laberinto IV)*, México, FCE.
- (2007 [1945]), *La institución imaginaria*, Buenos Aires, Tusquets.
- Deleuze, Gilles (2002), *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa.
- Duvignaud, Jean (1982), *El juego del juego*, México, FCE.
- Elias, Norbert (1990), *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona, Península.
- Foucault, Michel (1980), *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI.
- (1984), *Cuatro conferencias sobre el poder*, México, UAM-A.
- Kauffman, Pierre (dir.) (1993), *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*, Buenos Aires, Paidós.
- Legendre, Pierre (2008), *El tajo. Discurso a jóvenes estudiantes sobre la ciencia y la ignorancia*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Liotard, Jean François (2014), *Discurso y figura*, Buenos Aires, La Cebra.
- Murga Meler, Ma. Luisa (coord.) (2011), *Lugar y proyecto de la orientación educativa. Reflexiones en la contemporaneidad*, México, UPN.

CON DERRIDA: FUERZA DE LEY Y ACTO DE JUSTICIA. POLÍTICAS Y ÉTICAS DEL ACONTECIMIENTO

*Raymundo Mier Garza**

Las reflexiones sobre la ley, la obligación y la justicia, íntimamente vinculadas entre sí, pasan por el esclarecimiento de una condición común: la que transforma un enunciado en norma, la mutación de una significación meramente inteligible en una exigencia de acción impulsada por una fuerza imperativa irrenunciable. Esa condición que enlaza ley, obligación y justicia, se refiere a la posibilidad de la intervención de la palabra, y en particular de los juicios prescriptivo y prohibitivo, en la conformación, el sentido y la relevancia de una acción inscrita en un régimen de significación instaurado colectivamente. La naturaleza de esta fuerza que emana de un *modo de existir* del enunciado cobra una relevancia singular por el hecho de revelar no sólo el *uso* de la palabra para instaurar una obligación —para identificar una transgresión, para imponer una pena—, sino también la relevancia de estas modalidades de la significación de las acciones en lo político, es decir, en el dar forma y sentido a lo social y en instaurar su campo de visibilidad.

Así, la fuerza del enunciado revela la naturaleza de la relación entre el sujeto de la palabra y lo jurídico, y con ello también del lugar de la ley en la conformación de lo social mismo, de la historia. La reflexión sobre esta fuerza, asimismo, ilumina las vías intrincadas que llevan no solamente de la palabra a la acción,

* Profesor-investigador en el Departamento de Educación y Comunicación y miembro del Posgrado en Ciencias Sociales de la División de Ciencias Sociales y Humanidades en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, profesor para las asignaturas de Teoría Antropológica y Filosofía del Lenguaje en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Correo electrónico: <rmier@prodigy.net.mx>.

sino también de la acción a la palabra. Ambas vías, aparentemente relacionadas de manera inequívoca, revelan trayectorias inconmensurables reconocibles por la naturaleza y el sentido desigual de su fuerza. Por una parte, la acción cuya identidad deriva de un campo conceptual que la sustenta y eventualmente la engendra; por la otra, la que asume la acción en su singularidad, como lugar de génesis de la experiencia, surgida en una aprehensión sin nombre ni significación, sin antecedente conceptual, y que exige la creación de una inteligibilidad, de un concepto, sometida a las condiciones generales de reconocimiento de la palabra. La dinámica de ambas acciones es incomparable y, no obstante, guardan una íntima, opaca, relación entre sí. Este proceso dual expresa, en el dominio de la acción, los alcances de la distinción kantiana entre juicio determinante y juicio reflexivo considerados en su naturaleza pragmática. Es decir, no la relación de los juicios con los objetos del mundo, sino con el propio actuar y la acción del otro. Así, al proyectarse en el dominio pragmático, esta disyunción entre juicios determinantes y reflexivos, más que una confrontación, revela una tensión y una síntesis entre ellos. Ambas acciones se presuponen recíprocamente.

Pero la naturaleza de esta presuposición es equívoca, carece de reglas específicas, escapa a toda regulación posible: jamás podremos derivar, de las categorías y juicios prescriptivos o prohibitivos que identifican, rigen y ordenan una acción, el proceso mediante el cual una experiencia pura, es decir, una aprehensión inmediata del sentido de un acontecimiento —de un actuar—, desemboca en una formulación lingüística y lógica de sentido general. En un caso, la fuerza de engendramiento emana de la palabra misma, de su potencial enunciación y de su implantación colectiva. En el otro, emana del acto y la exigencia que suscita de inteligibilidad como proceso de reconocimiento y de creación colectiva de identidades. La fuerza del enunciado compromete la conjugación de ambas modalidades de la acción. No deriva así de un único proceso: el de la relación del enunciado con la acción que se deriva de éste, sino de la síntesis que conjuga este proceso con las condiciones de posibilidad de la experiencia, como foco de un impulso cuya culminación es el juicio lógico que designa y caracteriza argumentativamente el acontecimien-

to del actuar. De ahí el alcance filosófico de la necesidad de esclarecer esta fuerza de impregnación de la palabra y la fuerza de engendramiento de sentido propio de la experiencia. Se trata de una fuerza paradójica: inherente a la palabra pero extraña a su forma y a su significación autónoma, derivada enteramente del acto que la hace existir, de su acontecer en la existencia del sujeto y como sentido histórico.

Derrida asume esta interrogación en la medida en que la palabra, desplegada como lugar de expresión y visibilidad de la fuerza normativa, excede toda posibilidad de asumir un fundamento. Más aún, hace patente que la noción misma de fundamento es extraña a la fuerza. En el acto de lenguaje, la fuerza se despliega como génesis de significación sin fundamento, en la medida en que la fuerza no puede ser sino impulso de diferenciación y cuya naturaleza se expresa, explícitamente, como aquello más allá de la identidad capaz de engendrar identidad. Es, en consecuencia, extraña a la significación, pero la constituye. La fuerza es inherente a la realización de la palabra, a la concreción de su potencia. La palabra existe en virtud de su fuerza de implantación. Existe entonces más allá de sí misma. Su existencia emerge de ese impulso diferenciador que define su sentido más radical: su significación deriva de una condición extrínseca a la palabra y ajena a la palabra misma, pero realizada sólo en y por la palabra. Esta fuerza del lenguaje aparece como carente de un lugar o de una presencia específica. Y, no obstante, esta fuerza se constituye plenamente en significación. La fuerza de una orden no está en el texto de la palabra sino en el acto que la enuncia: las palabras “La puerta” pueden tomar la fuerza de una orden, de una advertencia, de un señalamiento, de una indicación, de una prohibición, de una prescripción. Su fuerza, transfigurada en significación, emerge del acto mismo. Así, el acto del lenguaje impone una significación al lenguaje como algo extrínseco a la palabra e inherente a ella; al mismo tiempo, es radicalmente regular e imprescriptible —no es posible decir: “el enunciado ‘la puerta’ siempre será una orden”, ni encontrar una regla para caracterizar la atribución de su fuerza. Ésta emerge desde un acontecer de la palabra en su calidad de acto y en su relación con el actuar. Esta condición radical de la palabra constituye por sí misma una interrogación

radical de la verdad inherente al régimen del juicio y, en consecuencia, una interrogación sobre la realización de una calidad de la palabra expresada en su incidencia sobre el hacer, sobre el acto.

La noción de verdad, que desde cierta perspectiva parecería ser ajena al acto mismo y derivar de la naturaleza de las entidades del juicio, de sus relaciones internas y de la correspondencia o falta de ella en relación con lo que acontece, no puede realizarse sino como un acto. La verdad no puede emerger sino de un “decir verdad”, y este acto no puede aparecer sino como una modalidad de la experiencia. Consecuentemente, decir algo verdadero participa del actuar, en la misma medida en que lo hace el acto de decir algo legítimo, algo pertinente, algo justo, pero también algo conjetural, algo deseado, algo surgido de una convicción o de una fantasía asumida como evidencia. Decir la verdad es un hacer referido a otro acto, como condición y como secuela, a otra modalidad del hacer.

Así, la interrogación sobre la condición singular del acto, su irrupción como acontecimiento, conlleva necesariamente la interrogación no sólo sobre el acto jurídico, sino sobre el acto mismo de “decir verdad”. La interrogación sobre el actuar —y decir la verdad es un modo de actuar— es radical e involucra plenamente la naturaleza de lo ético como una dimensión inherente del actuar que señala una condición propia de todo acto, su orientación hacia el otro. Es, en consecuencia, no solamente un acto singular, referido al acontecer del sujeto, sino referido al acontecer del vínculo mismo. En consecuencia, compromete también el sentido y la emergencia de lo político, de la historia.

La interrogación filosófica guarda una estrecha relación con las condiciones del acto de decir verdad, pero también, y de manera constitutiva, con el régimen ético de la acción y, en particular, del acto de lenguaje. Desde la perspectiva de Derrida, esa condición constitutiva del acto filosófico traza las líneas de fuerza de su propio proyecto: la exhibición de esta carencia de fundamento del significado del juicio y su relación referencial —su capacidad constitutiva para *señalar* los objetos, los actos o las condiciones inteligibles del mundo— deriva en una crítica radical de la ética y de los alcances políticos del acto filosófico. Así, esta reflexión amplía el campo de la interrogación sobre el sentido de toda re-

lación entre lenguaje y acontecimiento, hasta enrarecer el vínculo aparentemente esencial entre juicio y verdad. Al poner a la luz la condición insostenible de un vínculo esencial entre palabra y verdad, las condiciones de validez modal y deóntica de las expresiones lógicas quedan también exhibidas en su vacuidad. Para Derrida, el proyecto filosófico de Occidente, su vértice metafísico apuntalado en la relación entre palabra, presencia y verdad, queda así sometido a una crítica cuyos alcances comprometen el proyecto de la reflexión filosófica como acto. La reflexión de Derrida sobre la vacuidad de una ética sustentada en la metafísica de la presencia revela también la propia crisis de la metafísica, que se exhibe en el imposible fundamento de la relación entre juicio y verdad. Se trata no sólo de una crisis de la concepción de conocimiento, sino, en un vuelco de la reflexión, sin duda con matices paradójicos, no solamente la imposibilidad de una ética trascendental, sino también de una política en la que están apuntaladas ambas, ética y política, sobre un sentido de la acción referida, ineludiblemente a las aporías de la reflexión sobre la ley y la justicia. Es también una ética que abandona el horizonte de la tradición filosófica y encuentra su sentido en la interrogación política e histórica sobre las fuerzas inherentes al acto de lenguaje. Para Derrida, esta reflexión es un eje cardinal de su propio proyecto filosófico y de la acción filosófica que él ha asumido bajo la noción de “deconstrucción”.

Sin embargo, en la estela de la deconstrucción ningún acto de lenguaje —y en sentido estricto ningún acto— puede, desde esta perspectiva, asumir el lugar de un fundamento de la significación. Consecuentemente, tampoco es posible, como propone expresamente el pragmatismo, conferir a la acción la tarea de ofrecerse como fundamento de la verdad o de apuntalar incluso una visión “convencionalista” de la verdad. La deconstrucción no sólo asume la exigencia de quebrantar la ilusión del vínculo constitutivo entre verdad y palabra, sino también el de la atribución de un papel constitutivo a la relación entre acto y verdad, y entre el acto y su valor o su sentido ético. Pero en la cauda de esta reflexión es imposible restringir la incidencia de esta interrogación al mero dominio de la ética. Ésta compromete el sentido mismo de la ley, de todo patrón normativo, de la esfera de la

juridicidad y, en última instancia, de todo régimen político. De ahí que el vacío de fundamentación de la ética conlleva necesariamente la exhibición de la vacuidad de todo régimen jurídico. Compromete, asimismo, de manera relevante, la relación entre legalidad y justicia. En efecto, en la tradición de la modernidad jurídica, el acto de derecho enlaza el enunciado de la ley con el acto de “impartir” justicia, sobre el fundamento de la pretensión de universalidad: el régimen de derecho derivaría así en una exigencia de “hacer justicia” —la justicia como desenlace de una modalidad del hacer y, por consiguiente, como la emergencia de un acontecimiento. Consecuentemente, estas referencias a la justicia hacen patente una extrañeza en la relación con el acto jurídico: hacer justicia e impartirla revelan una patente incongruencia. El hacer justicia exhibe su carácter pragmático constitutivo. La justicia surge sólo y plenamente de una calidad del hacer. Por otra parte, concebir la justicia como “algo” destinado a ser “impartido” revela una visión distinta y acaso discordante con la comprensión pragmática. Supone en principio una objetivación de la justicia: su comprensión como un “algo” que preexiste al intercambio y que cobra su valor a partir de éste. Despliega así una modalidad enrarecida del don: un dar que no tiene objeto —dado que la justicia no puede ser entendida como “algo” en sí, sino como el acontecer de una conjugación de vínculos y calidades simbólicas que engendran una inteligibilidad de esos vínculos—, pero que tampoco involucra sujetos, puesto que por definición, en las concepciones del impartir justicia las vicisitudes del sujeto, su biografía, su historia, sus deseos, sus pulsiones, las aberraciones inherentes a su propia concepción, deben “suspenderse” imaginariamente.

El “acto de impartición de la justicia” no es sino un acto de lenguaje realizado en un entorno institucional, surgido de una institución que se define enteramente por la negación y cancelación imaginaria de su propia condición institucional —la negación de su sentido radicalmente histórico, la negación de su validez meramente convencional, ajena a cualquier pretensión de trascendencia, juicio que se emite con una voz que pretende ser sin cuerpo, sin historia, desde una voluntad desarraigada de sí. Es un juicio destinado, privilegiadamente, a “identificar”

y “calificar” un acto “en sí”, desprendiendo el acto de los cuerpos, entornos y condiciones propias —es decir, de toda expresión de la subjetividad, de su sentido, su afección, su valor e historia— del aquí y ahora de los involucrados. “Impartir justicia” es un acto forjado en un dominio puramente simbólico, expresado en acciones que comprometen una imaginación conceptual que rechaza, por sí misma, todo fundamento. Deriva de un intercambio que compromete un objeto intangible —la justicia—, meramente discursivo, imaginario, sin referencia, que remite a valores de una condición trascendental al margen de la historia, arrancado de toda implantación en los cuerpos y formas de vida singulares involucrados en la acción juzgada. Al impartir justicia se privilegia la estricta correspondencia del acto, transformado en objeto, con la ley entendida como un enunciado destinado a designar los rasgos propios de un actuar admisible. Pero esta caracterización del actuar se ciñe a la exigencia de una universalidad del hacer. Descarta la singularidad, el acontecer del acto, sus facetas subjetivas y el aquí y ahora de los involucrados en el acontecimiento. El impartir justicia apunta así a una expectativa de verdad, inherente a los sentidos éticos, jurídicos y políticos del juicio normativo. Es un acto cuya fuerza, sin embargo, se ejerce de manera definitiva, exigente e inescapable, que apela a un patrón absoluto —y, por consiguiente, incontrovertible, pretendidamente apodíctico— de significación. El juicio pronunciado reclama una significación inequívoca e incontrovertible, pero también reconocida como fundamental. Es lo que Derrida llamará, apelando a la lectura que Pascal hace de Montaigne: un “fundamento místico”.

El acto jurídico orientado a la justicia se sustenta así sobre un acto jurídico cuyo carácter trascendental se sabe imposible, pero se afirma radicalmente. Más aún, a éste se impone el peso de una trascendentalidad suplementaria: no la de la totalidad de lo humano, como podría desprenderse de la exigencia kantiana del respeto a la ley, sino de la totalización de lo inhumano. La justicia no apela sino a un fundamento más allá de la historia, pero más allá de lo trascendental de una noción universal de “el hombre”. Se sitúa en otro régimen de sentido. Es este suplemento del sentido, el de la inhumanidad del acto jurídico, lo que se

revela como la fuerza de su enunciación. Así, el impartir justicia se expresa como una forma *absoluta* de autoridad, por encima de la fragilidad de la palabra y de los hombres, más allá de su situación y su historia, más allá de su experiencia y de las formas de vida propias y de su mundo. La autoridad involucrada en la expectativa de justicia supone e implanta una asimetría exorbitante del vínculo de la palabra. Ajena a la experiencia, la palabra que imparte justicia es al mismo tiempo extraña a toda forma de vida. Introduce así una zona de oscuridad en la significación del acto mismo de impartir justicia. La revela inaccesible. Reclama así la iluminación como vía para el acceso a su sentido: es el pleno dominio del estremecimiento místico, de su capacidad de conmoción, pero también de su condición radicalmente inabordable.

Esas zonas de ininteligibilidad, de inhumanidad del impartir justicia, hacen de este acto una “evidencia enigmática” que reclama plenamente la violencia del fervor y los apegos perturbadores de la fe. Impartir justicia no admite una revocación infinita. Se toca, finalmente, un límite: ahí donde la palabra asume un sentido inapelable, “la última palabra”. Y, sin embargo, el lenguaje humano no admite una “última palabra”. Toda palabra humana es refutable, negable, controvertible. Toda palabra humana es equívoca y se expresa como una potencia abierta de significaciones. Sólo la voz que emerge de un otro lugar, de lo inhumano, escapa a esta condición y se sitúa en un polo de inaccesibilidad de sentido. Quien imparte justicia no puede hacerlo sin asumir que la suya es la voz que emite “la última palabra”, que no puede ser la verdad —refutable, histórica, controvertible, invalidable—, sino algo más allá de la verdad. El acto de justicia asume una clausura en su pretensión de absoluto. Una validez absoluta, una autoridad absoluta, un dominio absoluto del sentido de la palabra, una capacidad de valoración absoluta de los actos, una comprensión absoluta de la relación entre la ley y el actuar. Esta esfera de lo absoluto supone una calidad radicalmente inhumana: lo inapelable, aquello que escapa a toda apelación, pero también a toda nominación. Invoca el estremecimiento de lo inefable como una referencia imaginaria, aunque tácita. Es un sentido que confiere al acto de impartir justicia una calidad

más allá de lo trascendente —de la exigencia de universalidad— que no sólo pretende sustraerse a toda historicidad y a toda contingencia, sino que es, como acto, extraño a la universalidad misma —incluso la universalidad es extraña a lo absoluto. Esto, lo absoluto, se sitúa más allá de la universalidad; aparece como su aspiración, como su umbral inaccesible, irreconocible e irrepresentable.

Capturado en la condición de lo absoluto, el impartir justicia cancela, incluso, su calidad de acto. Todo acto se despliega en una trama de reciprocidades. El acto suscita otro acto como respuesta. Impartir justicia no admite cabalmente la reciprocidad del otro. Así, se sitúa más allá de toda ética, por encima de ella, más allá de ella, extraño a ella; un lugar exclusivo desde el que se implanta la exclusión de esa figura de la reciprocidad. El impartir justicia, así, es extraño de igual manera a todo régimen convencional del valor, en la medida en que éste no puede ser sino convencional e histórico. Impartir justicia rechaza reconocerse en la convencionalidad de las equiparaciones, los ordenamientos y las presuposiciones del intercambio que dan su sentido al valor. Más allá del valor y ajeno a él, debe reconocerse asimismo como su fuente paradójica: una faceta definitiva del acto de impartir justicia es conferir valor a las acciones, situarlas en relación con la ley para, de esa confrontación, identificarlas.

Impartir justicia se sitúa así en una condición intrínsecamente excepcional, más allá de la ley. “Aplicar” la ley reclama una visión instrumental de ella: inscribirse en “otro” lugar, someter la ley a las exigencias, voluntad, valores y finalidades de quien la aplica; pero en el caso de la ley esta aplicación debe plegarse, al mismo tiempo, a las exigencias que la propia ley impone para su aplicación y que emanan no de su letra o su enunciado, sino de “otro lugar”, la trascendencia más allá de la mera universalidad. Esta exterioridad, así, tiene un doble distanciamiento, surgido de la orientación de las fuerzas en juego: la propia de la “aplicación” y la que emana de la condición del enunciado identificado como ley y asumido en su fuerza imperativa. Impartir justicia admite el doble sentido de instituido e instituyente, más allá de toda institucionalidad, inscrito en ella y, al mismo tiempo, engendrándola y validando su propia fuerza imperativa. Impartir jus-

ticia se constituye como fuente de valor y capaz de otorgar valor a las acciones, pero ajeno a todos los recursos históricos que hacen posible la existencia y el sentido del valor. Así, impartir justicia crea un valor anómalo —todo valor surge como un significado relacional y, por consiguiente, referido a convenciones, a una arbitrariedad que le da fundamento—, da lugar al escándalo de engendrar un significado no convencional. Sus pretensiones son las de dar lugar a un juicio apodíctico, un significado inequívoco, un sentido absoluto que sólo puede fincarse en la negación de la convencionalidad de los lenguajes; una convencionalidad que sustenta a su vez el régimen constitutivo del valor. El valor designa el significado de una forma conceptual, expresiva, de una relación. Y ésta es absolutamente ajena a lo absoluto. Expresa la vigencia de las formas convencionales del vínculo y supone el régimen de reciprocidad, histórico y revocable. Impartir justicia pretende, contrariamente a esto, encontrar un fundamento, y éste siempre más allá de la convencionalidad, es decir, más allá de lo simbólico. La justicia aparece como una condición limítrofe de la ley. Una ley capaz de escapar a toda institucionalidad —necesariamente convencional— y a la historicidad que surge, asimismo, como el desenlace de una convención. Es su marco, su umbral y también su condición de validez, pero es irreductible a sus enunciados.

No obstante, el acto jurídico es la composición de múltiples acciones. “Impartir justicia” es el desenlace de una síntesis de modalidades del actuar que compromete siempre el acto de otro y el lugar de la ley. El acto de “impartir justicia” no es nunca autónomo en sentido pleno. Deriva ineludiblemente de un acto que le es totalmente ajeno y que difiere de él en sentido, en fuerza y en posición en relación con la ley. Dependiente de los actos de los otros, depende también de la “aplicabilidad” de la ley, condición que cancela también toda condición de autonomía.

JUSTICIA Y CASTIGO: LA IMPOSIBLE CORRESPONDENCIA

No obstante, “impartir justicia” presupone “aplicar la ley”, que a su vez supone conferir autónomamente un valor a los actos objeto de juicio, establecer la magnitud y el sentido de la corres-

pondencia, o la falta de ella, entre la ley y el acto. Supone también asumir un criterio taxonómico: clasificar el acto y, en su caso, reconocerlo como delito y asignarle un “castigo”. Esta última fase no es menos intrincada, compleja. Plantea contradicciones constitutivas. La noción de castigo es, a su vez, una síntesis diferencial de múltiples acciones. Concurren en él el castigo a actos y enunciaciones múltiples y complejas. Y esa concurrencia está lejos de ser conjuntiva. Es la composición de múltiples disyunciones. Castigar involucra un acto que permite transitar de una apreciación sobre una vacuidad del sentido de la ley engendrado por el acto hacia la acción sobre el otro, intervenida por un régimen institucional. Castigar, así, es un acto extraño al acto de impartir justicia, pero intrínseco a él. Es exorbitante, nada hay en la justicia que conduzca necesariamente al castigo y, sin embargo, es la conjugación de ambos lo que está en juego en la preservación de la fuerza de ley. Castigo no es jamás justicia. Su alianza íntima deriva del régimen instituido del derecho. “Ser justo con”, como ha subrayado Derrida, se convierte en una condición nítida y, sin embargo, enigmática, que revela esta relación contrastante, esta discordia entre justicia y castigo. “Ser justo con” es un acto de reconocimiento que somete a un extrañamiento radical el acto de reconocimiento: reconocer al otro en su singularidad y en el despunte de su acontecer. Así, ni “impartir justicia” ni “castigar” corresponden a la exigencia de reconocimiento de “ser justo”, en la medida en que toda singularidad remite a un punto limítrofe de la ley, a sus linderos, a los umbrales en que la propia ley asume la extinción de su fuerza normativa. El reconocimiento de lo singular del otro, en el otro, pone en relieve la extrañeza entre el modo de actuar y su sentido, confrontados de manera irreductible con el sentido generalizado de lo prescrito o lo prohibido, o, en el castigo, a una acción sobre el otro, intervenida y validada por un régimen institucional.

No obstante, ya el reconocimiento de la distancia entre acto y ley está lejos de ser, de manera evidente, una inobservancia de la ley o una transgresión. Hay en todo acto la inflexión de sentido propia de su emerger como calidad fundamental del existir, como acontecer. Sólo el “olvido” de la singularidad del acto permite una correspondencia “ficticia” con la ley y una participación en

la norma. El sentido de la “inobservancia” de la ley parece surgir de un momentáneo eclipse de la fuerza imperativa de la ley. El momento de la “inobservancia” —a diferencia del momento de la transgresión— es quizá una disipación de la fuerza de la ley, pero su naturaleza es ambigua: o bien es la ley misma la que pierde su fuerza, su obligatoriedad, o bien es el sujeto quien deestima esa fuerza en virtud de un proceso a su vez complejo. La transgresión, por el contrario, no supone la debilidad o el eclipse de la fuerza del enunciado jurídico, sino la realización de un acto que, al reconocerla en toda su fuerza, la contraviene. Busca exhibir con ello una fuerza mayor; afirmar una ley propia por encima de la ley instituida. Hacer valer la propia “ley singular” como ley general, invalidando la significación de la ley instituida. Con ello, la transgresión asume una ambivalencia constitutiva: al mismo tiempo afirma la fuerza, la vigencia y la relevancia de la ley instituida, confirma su validez y la plena vigencia de su imperativo; pero también, al contravenirla, revela sus límites y exhibe al mismo tiempo su violencia arbitraria y su potencial irrelevancia. Al mismo tiempo, la negatividad propia de la transgresión se transfigura en fuerza afirmativa, capaz de invocar, tácitamente, la vigencia de “otra ley” extrínseca a la instituida y apuntalada sobre otro fundamento.

Y, sin embargo, inobservancia, distanciamiento (enrarecimiento) y transgresión de la ley aparecen como modalidades inconmensurables de la cancelación negativa de su fuerza imperativa. Así, la “invalidación” de la ley exhibe múltiples sentidos y muy diversos alcances y secuelas, pero supone también juicios suplementarios sobre las condiciones subjetivas que subyacen a la disipación de la fuerza imperativa de la ley —juicios sobre la intervención de la voluntad, la lucidez, el deseo y el cálculo en quien realiza la acción, pero también juicios sobre la “maldad en sí” del acto, entendida eventualmente como la vocación deliberada de aniquilar la condición identitaria de otro, incluso su existir mismo. La distancia entre ley y acto se revela como un espectro de sentidos incalificables. Esta distancia guarda una relación no sólo inapreciable, sino también incierta, con la inobservancia de la ley. Es una extrañeza que rechaza una conceptualización general. Conferir un sentido a esa distancia es, a un

tiempo, asumir la radical singularidad del acto y el carácter elusivo de la fuerza de la ley; asume así el sentido de la justicia, lo incalificable.

El acto que responde a este distanciamiento, con la pretensión de cancelar su fuerza y restaurar la plena vigencia y fuerza imperativa de la ley, se suele calificar como “castigo”, y esta acción emerge como la expresión de la justa evaluación de esa distancia entre el acto extraño, incalificable o intolerable, y la ley a la cual dicho acto responde. El castigo es un acto en sí mismo inquietante, una extraña reversión de la ley, una mimesis invertida del acto transgresor. Un juego especular que, en cualquiera de sus expresiones, revela el fondo mimético de “ojo por ojo” que gobernó míticamente las formas primordiales del ejercicio jurídico. Su transformación técnica o simbólica deja incólume este sustrato de “equiparación” negativa de un acto transgresor con la contraparte restauradora de la ley. Esa equiparación negativa toma, equívocamente, el nombre de “justicia”. Así, el castigo, como realización negativa, como “inversión” legítima del acto transgresor, deriva de un lugar extrínseco a la ley. La ley lo asume como su propia condición de preservación y como recurso de consolidación de su propia fuerza.

El castigo asume, como exterioridad negativa, una figura de su excepcionalidad. La correspondencia entre ley y castigo afirma la posibilidad de realizar desde el territorio de la ley todo aquello que la propia ley excluye y castiga. La ley le confiere a la tolerancia un sentido ambivalente: lo intolerable fuera de la ley se vuelve tolerable dentro de la ley. Es el trastocamiento, la inversión del sentido del acto de transgresión: volver el acto transgresivo contra la transgresión como recurso para restaurar la fuerza imperativa, la validez y la intervención de la ley y sus expresiones institucionales. No obstante, el castigo ejecuta una transformación del sentido del acto juzgado: borra la singularidad del acto a partir de una hermenéutica de la amenaza o la peligrosidad, como operador de equivalencia: una métrica de la amenaza constituye un régimen para la instauración de equivalencias entre invalidación de la ley y el castigo. Pero esta hermenéutica de la amenaza carece de fundamento. Opera sobre una metonimia vacía, perturbadora: un acto que contraviene una ley, amenaza

la validez de toda ley. Un solo acto que permanezca impune señala un ámbito de excepcionalidad que se proyecta sobre la ley en su totalidad y, mediante esa negación intacta, cancela la vigencia de “la legalidad” en sí. La sola existencia de esa excepcionalidad compromete la naturaleza misma del régimen jurídico.

Y, sin embargo, el régimen jurídico, para poder sustentarse, engendra por sí mismo un régimen de excepcionalidad que hace posible su implantación y su preservación: el que da lugar al castigo; pero ese territorio de excepcionalidad no es único. Lo jurídico engendra también, desde su propia lógica y para su propia preservación, una forma de autoridad que haga posible su respuesta ante las formas radicales del acontecer, aquellas que emergen de un ámbito que excede no sólo el dominio de la ley, sino también su conceptualización misma. La ley debe asumir una posibilidad de respuesta ante aquel acontecimiento que irrumpe desde más allá de todo lo legible, del ámbito de lo incalificable por la ley misma, y se erige como su potencial aniquilación. La ley debe formular las condiciones de su propia extinción, en aras de lograr su propia preservación ante la amenaza de aniquilación de lo jurídico que emerge desde “lo otro” de la ley. Así, la ley está constituida por las exigencias de su propia excepcionalidad, de sus territorios extraños, de sus zonas de silencio y sus acontecimientos informulables; existe desde la persistente actualidad de su propia extinción.

No obstante, la ley no se cancela sólo por la fuerza de degradación surgida en los territorios extrínsecos a su propio alcance; en su naturaleza misma está ya esa insistencia del eclipse de su propia validez: la extrañeza del acto juzgado, de su sentido, de su horizonte, de su impulso y de su fundamento, permanece irreductible respecto a la ley que confronta. Es imposible determinar el enunciado específico que expresa la ley que el acto desestima o desafía. Por consiguiente, castigar implica, sustantivamente, una equiparación insostenible: no hay equivalencia que exprese como un acto negativo el sentido del acto enrarecido que, según se asume, amenaza la vigencia de la ley. Por una parte, el reconocimiento de un acto, o bien capaz de suspender la fuerza de ley, o bien, habiéndolo hecho; por la otra, la consideración sobre la naturaleza del acto, su valoración, su sentido, la apreciación de

su magnitud, es decir, su “gravedad”. Pero, finalmente, castigar supone el desenlace de una faceta pragmática: en un primer momento, reconocer la estrategia justa para restaurar la fuerza imperativa de la ley y consagrar la institucionalidad jurídica. Por el otro, conjugar esa estrategia, con el sentido de “la pena”, el costo que habrá de pagar quien violentó la fuerza de la ley —su propia particular violencia— por haberlo hecho.

El acto de justicia parece poner en correspondencia intrínseca estas dos facetas absolutamente inconmensurables entre sí: la restauración de la fuerza de ley y la pena que se habrá de infligir a quien suspenda, mine o cancele la vigencia y la fuerza imperativa de la ley. Una y otra carecen de relación lógica, de implicación estricta; ni desde el punto de vista del sentido ni desde el punto de vista lógico. Derivan de la historicidad misma de la institución y, sin embargo, en esta faceta de la “impartición de justicia”, la pena se ofrece como asumida al margen de toda historicidad, por la naturaleza misma de la ley. La separación irreductible entre ley, castigo y pena es cancelada en el acto jurídico. “Hacer justicia” es un enunciado constitutivamente indeterminado. Impartir la ley no supone en ningún caso hacer justicia. Hay un hiato, una suspensión, un vacío en ese vínculo aparentemente constitutivo. La naturaleza de ambos es inconmensurable entre sí. El acto jurídico, en sentido estricto, responde a la apreciación de la correspondencia entre el sentido de la acción y el significado de la ley. Define la consonancia entre uno y otra. Es el fracaso de esta correspondencia lo que conforma la extinción de la fuerza imperativa de la ley. Es entonces cuando se hace necesario transitar de la aprehensión de la ley a la acción jurídica —a la exigencia y la voluntad de restaurar no sólo el enunciado ni el significado de la ley, sino sobre toda su fuerza imperativa. Restaurar la validez simbólica de la ley consiste en restaurar y confirmar su fuerza imperativa ante la evidencia de su abandono, su desestimación o su transgresión.

El acto de castigar discierne entre estas modalidades de la invalidación de la fuerza jurídica. Pero también propone una síntesis que se expresa en una valoración y, eventualmente, en una magnitud específica de esta invalidación. Esta atribución de valores y de magnitudes revela dos acciones discordantes e igual-

mente incalificables, sostenidas por una equiparación carente de reglas, una interpretación singular, sin sustento ni horizonte específico, reconocible. Cada valoración y cada atribución de magnitudes se revelan como un acontecer extraño a la ley —la ley en sí misma no supone estos actos. Es la institución jurídica y no la ley quien establece un vínculo y una correspondencia sintética entre estas acciones discordantes entre sí. De ahí que esta síntesis se revele como plenamente sometida a las condiciones de historicidad. Pero aparece como una historicidad negada. La síntesis se ofrece como derivada de una lógica propia aunque oscura, imposible de explicitar, extraña a toda nominación propia del acto jurídico “en sí”. Así, la institución jurídica reclama una autonomía más allá de sus propios confines institucionales.

La correspondencia entre enunciado normativo y acto, sin embargo, no puede evaluarse conforme a regla alguna. Enfrentamos una aparente aporía que, sin embargo, constituye el acto de derecho: no hay ley para aplicar la ley. Esta fisura es irreparable, constitutiva de la aplicación misma de la ley. Gadamer había ya advertido este quebrantamiento entre ley y acto. Caracteriza con ello el concepto de aplicación y le concede a éste una calidad estrictamente hermenéutica. Más aún, hace de este momento una faceta constitutiva del acto hermenéutico. Su alternativa, no obstante, es ajena a la de Derrida. Para Gadamer, la interpretación, más que admitir y experimentar la condición irreparable de la fisura, la satura y la sutura, la eclipsa, vela la diferencia para instaurar, sobre ese velo, la significación que restaura la continuidad del sentido suspendida por la opacidad de los textos. Para Derrida, la fisura entre el acto y el juicio que la aprehende y la valora no es sólo irreparable, sino que exhibe por sí misma el significado insostenible de la pretensión jurídica de los enunciados prescriptivos y prohibitivos. Exhibe una condición anómala de la fuerza que vincula el acto normativo y su realización en la forma de los actos. No obstante, esta regla interior al proceso mismo del desempeño jurídico tiene otra relevancia. Ilumina las significaciones inconmensurables de la aplicación de la ley y la impartición de justicia.

La aporía de la aplicación revela la imposible correspondencia entre ésta y la realización del sentido de justicia en el acto

jurídico que se expresa en la condición enigmática de la fuerza imperativa que asume un enunciado, como un suplemento de sentido, al mismo tiempo extraño y constitutivo, que define las condiciones mismas de su aplicabilidad normativa. Pensar la deconstrucción como estrategia de reflexión filosófica, destinada a asumir el lugar de la indeterminación y el acontecimiento como *constitutivos* de toda construcción conceptual, no puede eludir la dimensión institucional de todo acto lingüístico de construcción de los conceptos filosóficos. Y es en esta fase tardía de la reflexión derridiana, donde esta noción de institucionalidad, ineludible en la aprehensión misma del trabajo del lenguaje, pone en relieve la necesidad de sostener de manera intransigente, pero también necesaria, el rigor inherente a la intervención deconstructiva en el trabajo filosófico. La deconstrucción, desde la perspectiva abierta por Derrida, es llevada a asumir la fuerza que adquieren las prescripciones institucionales, de manera a veces patente y a veces subrepticia, en la conformación de los estilos, la escritura, la autoridad y las identificaciones puestas en juego en la edificación de las categorías que han marcado las fases y el destino de la filosofía. Pero esta interrogación de la “justeza”, y acaso de la justicia de la conceptualización filosófica, no puede darse en consecuencia sin volver el afán deconstructivo sobre las nociones mismas de justeza y de justicia, revelar en ellas las torsiones y las tensiones irresueltas, las contradicciones no formuladas que las enlazan de manera intrínseca a la noción misma de regulación y formulan la pregunta por su eficacia como régimen de modulación y ordenamiento de la acción de los sujetos.

Sin embargo, a partir de esta exigencia deconstructiva de la relación entre derecho y justicia una tensión definitiva se hace patente, la que separa la fuerza de la ley y su vínculo con el poder. Pone en relieve los rostros enigmáticos de ambas y la fuerza incalificable de su vínculo. La relación de la fuerza de ley, al ser iluminada por la reflexión sobre el poder, enfrenta la necesidad de esclarecer, asimismo, el modo de confinamiento social de los sentidos propios de todo régimen institucional. La deconstrucción exhibe sus alcances en el desmantelamiento de los presupuestos metafísicos de la ética, pero asume también, en consecuencia, el alcance político de la propia desconstrucción. Si la noción de

fuerza de ley apunta en primera instancia a la capacidad reguladora de la propia ley, asume en principio la tarea de esclarecer la naturaleza de las fuerzas en juego, en el seno de todo régimen simbólico, en todo orden del lenguaje y en su puesta en acto.

Esa exploración interroga así, en primera instancia, el vínculo entre ley y justicia para reconocer en su aparente consustancialidad una indeterminación crucial, constitutiva, una extrañeza recíproca, una imposibilidad de encontrar en su relación, aparentemente incontrovertible, una regla que las vincule. No hay posibilidad de transitar de la ley a la justicia: menos aún una posibilidad de encontrar, para la impartición de la justicia, una ley específica como sustrato, como garantía. En principio, para Derrida, esta imposibilidad de un vínculo regulado entre ambas remite a la imposibilidad de reconocer una identidad específica para cada una de ellas, una regla que trace un lindero, que permita establecer los marcos de la ley y las condiciones de impartición de la justicia. Su análisis quizá encuentra ciertas disonancias con la inclinación teológica que lleva a Benjamin a reconocer un lindero nítido entre ambas, sustentado en la intervención exclusiva de la divinidad para la realización del acto de justicia.

La interrogación de Derrida supone un acto primordial, inherente a la reflexión filosófica: la pregunta por las condiciones que hace posible transitar de la noción formal de “juicio” al acto jurídico de juzgar, que supone, de manera irrenunciable, el ejercicio de una fuerza que deriva del vínculo del sujeto con el enunciado, del acto de juzgar que reclama condiciones específicas. Sólo en ellas el juicio lógico cobra los alcances normativos, éticos y políticos del acto jurídico. La visión de Derrida no deja de referirse de manera tácita o expresa a la propuesta de Benjamin. En efecto, en la perspectiva de Benjamin, no es posible pensar la justicia sin poner un acento sobre la condición extrínseca de la garantía de la ley. Revela con ello un vínculo constitutivo con el reconocimiento de una “autoridad”, que remite, necesariamente a una instancia “otra”, a una diferencia ontológica que *emerge* entre el sujeto de la norma y la instancia imaginaria, garante de universalidad y de invariancia de la ley. La noción de ley toma así un sentido que la vincula con el destino, con lo inescapable, con un horizonte ineluctable para la acción y para el

sentido de los vínculos. Eso trastoca el sentido de su fuerza imperativa, transforma su fragilidad, le da un alcance que la fusiona con el ser mismo. Erigido en forma absoluta, define la naturaleza de la autoridad y la inscribe en el ámbito de lo inaccesible: ningún sujeto por sí mismo puede transformar la ley ni su fuerza, tampoco las condiciones de su aplicación. Su transformación reclama así la intervención de un agente reconocible con la marca de la totalidad, de la universalidad: es la totalidad de los hombres, o su efigie simbólica, la que se inviste con la forma y la fuerza de la autoridad. Una de las condiciones opacas, irreductibles, de la noción de autoridad es que no conlleva solamente la fuerza imperativa de un enunciado, sino la transfiguración del sentido del propio enunciado normativo. Al participar de un régimen articulado y complejo, no sólo de enunciados y formas enunciativas, sino de modalidades de acción y principios de atribución de identidad, la autoridad supone la ley. Ésta, a su vez, supone la autoridad. Pero esta relación no es recíproca ni revela una conmensurabilidad de las significaciones. La transformación de enunciado normativo en ley compromete la participación de la “autoridad”: conlleva una mutación de su sentido, un efecto de “trascendentalidad” que participa ya de las atribuciones de la autoridad. La metamorfosis de la fuerza enunciativa en un régimen de ley, principio que funda la comprensión y el reconocimiento de la “autoridad”, no deriva así de la forma de los enunciados, ni de las regulaciones mismas en la aplicación de los enunciados sino en la constitución de esa fuerza espectral en la que encarna “lo otro” —que históricamente ha sido dios, el Estado, el soberano, un centro imaginario garante de la unidad e identidad de lo “uno”—, garante de la inobjektividad de la ley.

Esta transfiguración entre norma y ley revela asimismo una transformación de las modalidades propias del régimen performativo que las hace posibles. Si bien la norma no vela del todo su condición histórica y su implantación arbitraria, mutable, destinada a la regulación eficiente de los vínculos y las acciones de los sujetos sociales, la ley asume un sentido específico de la fuerza imperativa: el imperativo de “hacer justicia”. Pero este hacer justicia no emana de la forma de la ley, de la trama nor-

mativa del derecho, sino del vínculo entre éste y la instancia de autoridad. La justicia nombra la estrecha correspondencia de las consecuencias pragmáticas que suscita la inadecuación entre los actos y las leyes. Es la restauración de la pureza de esta correspondencia entre acto y ley y su vigencia universal la que está en juego en la noción de justicia. Esta correspondencia “pura” responde a una condición indefinida, imposible de establecer salvo por condiciones propias de esa “otra” instancia, la autoridad: es una exigencia de adecuación según la cual “todo” acto debe adecuarse a la forma y el sentido del enunciado de ley.

La vacilación o la abandono de esta exigencia de adecuación reclama el “hacer justicia”, el restablecimiento de la pureza —la transgresión de la ley, el delito, no es sino una de las modalidades extremas, visibles, que reclama esta intervención purificadora del vínculo entre acto y enunciado normativo. Esa intervención purificadora no es ajena a la experiencia de violencia, pone en juego los umbrales que definen lo tolerable, lo aceptable. Aparece como una violencia restauradora, pero no de la eficacia o de la condición reguladora de la ley, sino de su fundamento absoluto. Es una violencia más allá del poder, que está ineludiblemente sometido a las condiciones locales, temporales, históricas y culturales derivadas de las convicciones vigentes de la legalidad —la legitimidad, lo admisible, lo tolerable. Esa violencia asume, en su condición de fundamento absoluto, el sentido de lo incalificable.

La reflexión de Derrida toma una orientación propia a partir del análisis de la palabra *Gewalt*, cardinal en el texto de Benjamin, pero que literalmente conjuga no sólo la multiplicidad de significados, sino que pone a la luz matices de las modalidades del poder y de la violencia. De ahí el rigor que reclama toda reflexión sobre este juego conceptual y sus alcances críticos. En efecto, la noción de *Gewalt* revela, en principio, una inflexión específica en las modalidades de lo imperativo: desde el señalamiento de la violencia hasta las exigencias de la cortesía; alude a la virulencia de la necesidad, pero también al sometimiento, califica las acciones tiránicas, alude a la arbitrariedad, a las asimetrías del poder. Con las inflexiones de este concepto se trazan fisuras y se señalan los umbrales que dan cabida a modalidades inconmensurables

de la fuerza normativa y jurídica. Establecen un juego de diferencia inherente al régimen de las acciones. Derrida asume, en correspondencia, una interrogación cardinal: la que apunta al esclarecimiento del concepto de fuerza, implícita en las diversas orientaciones de *Gewalt*.

La oscuridad de la noción de fuerza constituye el punto crucial de la aproximación filosófica a la eficacia performativa de los enunciados normativos. La oscuridad del concepto de “fuerza”, sin embargo, no puede esclarecerse sin apelar a un impulso diferencial, primordial, que a su vez engendra incesantemente diferencias, movimiento, mutaciones, distorsiones, trayectorias e inflexiones. La noción de fuerza se define por una magnitud diferencial —orientada, y la conjugación de magnitud y orientación revela un la emergencia de una diferencia como un acontecer— capaz de engendrar diferencia. La definición de fuerza apela así a la clara comprensión de la noción dinámica de diferencia y de sus secuelas en el trabajo filosófico. No obstante, la comprensión restringida de fuerza como creación de diferencias y diferencia en sí misma no agota las facetas que es preciso elucidar. La concepción de diferencia se expresa privilegiadamente en la noción de forma, pero su calidad dinámica se hace patente con mayor claridad con la distorsión. Es ésta la que expresa de manera patente la composición articulada de procesos diferenciales. Así, fuerza —como diferencia y génesis de diferencia— y forma revelan su vínculo consustancial en la figuración, entendida como el régimen de significación que deriva, específicamente, de la concurrencia diferencial de fuerzas y su manifestación expresiva en el régimen formal. La relación entre fuerza y la génesis y mutación de las formas —la morfogénesis— deriva ineludiblemente en la relación entre fuerza y acción significativa, y se expresa en el lenguaje en el acto enunciativo. Es éste el que realiza las fuerzas y las potencias del lenguaje.

ACTO DE LENGUAJE: FUERZA Y PERFORMATIVIDAD

Una tesis subyace a la reflexión de Derrida sobre la fuerza de ley: la forma conlleva de manera inherente una fuerza cuya rele-

vancia deriva de la creación de la significación como acontecer diferencial. No puede surgir sin suscitar un sentido singular, sin dar lugar a una modalidad de sentido, a una inflexión expresiva que, aun siendo diferencial, no puede ser sino afirmativa. Y esa fuerza afirmativa conjuga dos temporalidades y dos regímenes formales: el tiempo de la lengua y, con ello, su imperativo gramatical y formal; pero asimismo el tiempo de la expresión, que supone la realización en el aquí y ahora del acto de lenguaje. La fuerza emerge no del acto en sí, sino de la composición de ese impulso del actuar, con la forma de los enunciados y la concurrencia de acciones múltiples en un espacio propio que engendra un entorno ritual o ritualizado. El sentido singular que constituye la fuerza de los enunciados hace patente la aparición de un régimen de sentido extrínseco a la forma y al significado instituido del enunciado mismo. Es lo que, a partir de las reflexiones centrales de Austin, se denomina un régimen de performatividad, un modo de acaecer del lenguaje destinado a crear modalidades de sentido y de fuerza de acción a partir de los enunciados. Su impulso surge no sólo al implantarse como acto, sino por la fuerza potencial de la palabra para implantar condiciones de obligatoriedad, no sólo a las acciones presentes sino a las futuras. Confiere a las palabras fuerza de ley.

La fuerza del enunciado surge así de esa composición de la fuerza del enunciado mismo con aquellas que emanan de modos de acción extrínsecos al acto de lenguaje, pero que se “refracta” en la forma lingüística para ofrecerse como una realización expresiva singular, irreductible, que se proyecta, más allá del tiempo y del lugar del acto, hacia el futuro y hacia territorios indeterminados. El ejemplo privilegiado de Austin, la promesa, exhibe claramente este juego y esta composición de potencias: la promesa rige desde el momento en que es pronunciada. Ejerce su fuerza imperativa desde ese aquí y ahora de la enunciación, y se proyecta hacia tiempos y espacios delimitados sólo por el sentido de la acción: una vez que la promesa se ha cumplido, la ley, la obligatoriedad de la palabra dicha, se extingue. La promesa hace surgir una ley previamente inexistente, que emerge del acontecer de la palabra. La reflexión de Austin sobre la fuerza ilocutiva —entre las que la “performativa” tiene un papel singu-

lar, específicamente abierto al acontecer de lo dicho en su *devenir ley, en su cobrar fuerza de obligatoriedad*— inherente al acto de decir; esa fuerza engendra una modalidad de la significación más allá de las palabras, irreconocible en su literalidad, extraña a la lógica de su entorno y del propio contexto que las incorpora.

En el caso privilegiado por Austin, la promesa como acto realizativo —una modalidad específica de expresión de la fuerza ilocutiva—, lo que surge de la palabra es un “algo”. Algo ha sido traído a la existencia, algo emerge como una modalidad del existir. Y este algo se expresa como mecanismo dotado de una fuerza de regulación, capaz de implantar marcos intransigentes para el destino de los actos del enunciador. Si bien reclama siempre un enunciado que remite reflexivamente a la primera persona —es dicho por un yo que aparece expresamente marcado en la forma verbal del enunciado, como sujeto de ese decir. Una modalidad de la significación y de su fuerza imperativa deriva de ese movimiento reflexivo, de esa forma verbal que remite a quien la está pronunciado, a la vez como garantía y como referencia de autoridad. Deriva así esa modalidad, esa calidad propia de su fuerza de la nominación nítidamente discernible, explícita en su expresión, o bien literal, o bien corporal, o figurativa. El sentido performativo de un acto de decir deriva de que hace “existir” un significado que se objetiva socialmente y asume la fuerza de ley. La fuerza “performativa” [realizativa] del lenguaje hace de la palabra un dominio abierto al acontecimiento en el lenguaje, como una significación al mismo tiempo enmarcada en patrones instituidos y plenamente formalizados, y sin embargo capaz de derivar en formas abiertas, indeterminadas, imprevisibles. Despliega pautas expresivas inéditas que dan forma a los vínculos y a los juegos de palabras, al acontecer del lenguaje. Es quizá a lo que Derrida ha aludido con su reflexión sobre la *signature* (la inscripción de un signo referido al acontecer del vínculo entre sujeto y significación).

Por definición, una firma [*signature*], escrita o inscrita, implanta o implica la no-presencia actual o empírica del signatario. Pero, se dirá, marca también y retiene el haber estado presente en un ahora pasado, que persistirá como un ahora futuro y, en consecuencia, en un ahora en general, en la forma trascendental

de lo que se mantiene. Esto que se mantiene como una generalidad está en cierta forma inscrito, prendido en lo puntual del presente, siempre evidente y siempre singular. Es la originalidad enigmática de todas las rúbricas. Para que se produzca el remitirse a las fuentes es preciso que se retenga la singularidad absoluta del acontecer de la firma y de una forma de firma: la reproducibilidad pura de un acontecimiento puro (Derrida, 1990:49). Acaso habría que añadir que esta “reproducción” de la firma escapa a toda identidad plena y mecánica. Cada versión de la propia firma es siempre diferente, reconocible como referida a un acto similar, pero dislocado, desplazado por la fuerza del acontecer inherente al surgimiento del signo en el aquí y ahora.

La “firma” [*signature*], alusión expresa a las formulaciones de Austin, remite a esta condición que confiere su fuerza al enunciado y que separa el acto de escritura y el acto de enunciación oral: la firma es siempre un enunciado que supone tácitamente el nombre propio, que es, al mismo tiempo, equiparable e incomparable a la primera persona del singular que señala el momento de la enunciación en el intercambio oral. La *signature* remite siempre a esa “primera persona” en su calidad de “nombre propio” y permanece como la seña residual del acto en primera persona del singular. Subraya, al mismo tiempo, la singularidad del acto, del momento identitario del sujeto, y del acontecer que reclama el asentamiento de la firma. Pero el tiempo invocado por la firma es radicalmente ajeno al del acto de enunciación. El papel que juega en la firma la gravitación de lo ausente no es desdeñable, es constitutivo de la propia firma. Tiempos de la ausencia que, sin embargo, hace posible la evocación del gesto de creación enunciativa que despliega la fuerza performativa del decir.

Si, como se desprende de la formulación de Derrida, la fuerza propia de la performatividad del enunciado deriva de su referencia al enunciadador como agente cuya presencia es contemporánea al enunciado mismo, la escritura, sostiene Derrida, aparece en posición excéntrica, extraña, respecto de esta condición. No existe tal contemporaneidad entre los signos y la enunciación: se inscribe entre ellos el trazo de una dislocación, una tensión que emerge de su aparición diferida, de la gravitación puramente

fantasmal de las condiciones que confieren su fuerza a la palabra. Pero este peso fantasmal no es menos exigente, no incide por ello menos en la modalidad de lo dicho, en el acontecer de su sentido. La escritura, si bien es capaz de aludir a un “yo” de la escritura, a un sujeto en acto en el momento de escribir, se sostiene a partir de la disolución de esa presencia del “autor”. El autor es una huella irreconocible e irrecuperable inscrita en el texto y que, sin embargo, preserva una fuerza indicativa orientada a ese yo desaparecido.

Derrida asume la extrañeza de la escritura respecto a estas condiciones que definen la condición performativa de un enunciado y que, sin embargo, no anulan su fuerza, no cancelan su condición performativa. Encara así una aporía constitutiva del lenguaje mismo que se inscribe esencialmente en el acto de escritura: la escritura emerge al margen de las condiciones que definen la condición performativa de un acto de lenguaje y hace, al mismo tiempo, de esta exterioridad la condición de una significatividad y una fuerza propia. Engendra una performatividad singular cuya fuerza excede incluso la del acto performativo mismo. La promesa, una vez escrita, cobra una fuerza “suplementaria” que la constituye asimismo en prueba y en garantía de verdad y de validez. La ley se sustenta en esta aporía de la escritura. El enunciado escrito de la ley asume plenamente este vacío de los sujetos en el régimen de la enunciación. La palabra jurídica se tiende así entre la indeterminación del enunciador, que no es un sujeto singular sino la voz misma de la autoridad —el texto de la ley carece de enunciador—, y la indeterminación del destinatario, que no puede ser sino “sujeto universal”, sin nombre, ajeno a las condiciones particulares de enunciación; está orientado a un sujeto que se confunde con la totalidad del universo, al mismo tiempo como una presencia plena, pero intangible, histórica e intemporal, definible e irreconocible.

La reflexión sobre la fuerza performativa —una modalidad particular de la fuerza ilocutiva de los enunciados, aquella que crea condiciones y acciones que escapan a toda determinación estructural previa— exhibe las modalidades de la aparición de la fuerza de obligatoriedad inherente al acto enunciativo de la norma y del juicio jurídico. Deriva de un marco formal y efectivo

extraño a las palabras mismas, en una condición radicalmente ajena a la inscripción y al régimen estructural del lenguaje. Remite a una condición dual: por una parte, las facetas de la autoridad y sus condiciones de relevancia, y por la otra, la convicción generalizada acerca de la vigencia de los pactos de intercambio, expresada en la fidelidad colectiva a un sentido de norma compartida. En principio, la autoridad aparece como condición en el horizonte de la creencia que hace posible el reconocimiento de la calidad genuina de la promesa. La creencia aparece como la certeza de que la acción prometida será realizada. El soporte simbólico de esa creencia, proyectada sobre el sujeto que promete, es lo que denominamos autoridad. Ésta, por consiguiente, no deriva del sujeto de la promesa, sino de las capacidades y potencias que se le atribuyen en el marco de regulación colectivo, relevantes para la realización futura del acto comprometido.

JUSTICIA, RECONOCIMIENTO: DON Y PERFORMATIVIDAD

Por otra parte, la doble condición, autoridad y vigencia normativa, exhibe una faceta propia del acto jurídico: su vínculo al mismo tiempo equívoco y extraño respecto del régimen de intercambio, del sustrato del don, cardinal en la conformación del vínculo con el otro. Ser justo con otro es darle aquello que le corresponde. Es la forma esencial del vínculo, que no puede darse sin el reconocimiento recíproco de la conjugación de singularidades, la del destinador del don, la de su destinatario, la del acto mismo del don, y la del sentido específico que cobra “lo dado”. Pero el acto de justicia es, en principio, dar al otro un reconocimiento de su acto, del sentido del acto y del acontecer en el que se conjugan la singularidad del sujeto, de su tiempo y de su situación. El acto de justicia surge al mismo tiempo del “dar reconocimiento” como acto en sí, como recreación de un vínculo y como promesa de su relevancia y de su vigencia —esta promesa no es sino el sentido de la justicia que se expresa como exigencia de generalidad, como aspiración a la universalidad. Esta promesa deriva de la fuerza del don para crear un ámbito jurídico propio. En la visión cardinal del don ofrecida por Marcel

Mauss, dar impone al otro un imperativo dual: recibir y devolver lo que corresponde, en justicia, a lo recibido. La justicia, aparece al mismo tiempo como don y como condición del don; es, por consiguiente, un acto inacabado, una promesa que se renueva incesantemente y cuyo cumplimiento es siempre postergado: una promesa infinita, pero cuya relevancia consiste en fincar las formas y establecer los destinos de la reciprocidad. El acto de justicia es, ineludiblemente, una modalidad singular del diálogo.

Si todo acto de lenguaje involucra tácitamente la instauración de un régimen de intercambio, el acto jurídico, que compromete constitutivamente todas las facetas del acto de lenguaje, señala ya una forma de este diálogo en condiciones de extrañamiento. Toda relación de don supone la instauración de un acto de instauración jurídica, condiciones de validez y obligatoriedad del intercambio, fórmulas para la atribución de una identidad relevante a la luz de las exigencias del propio intercambio. No obstante, para existir, el don reclama un momento singular: el de la restitución de lo recibido, devolver justo aquello que se ha recibido como condición constitutiva del acto de donación. Pero esta devolución jamás es una equivalencia, una expresión de lo mismo. Cuando se devuelve justo lo que justamente se ha recibido, es devolver siempre lo imposible de equiparar, lo inconmensurable. Asumir el don como fundamento del vínculo es, por consiguiente, asumir también la exigencia de ese juego de singularidades involucrado en el acto de justicia.

Aparece así una tensión diferencial entre la generalidad del proceso de intercambio, la validez universal de su forma jurídica y el acto singular de justicia que está comprometido, engendrado y sustentado en el acto del don. Si todo intercambio invoca la implantación de una juridicidad que le es extrínseca, revelando a su vez la condición de intercambio que es propia a todo régimen jurídico, el dar a alguien lo justo es invocar una modalidad exorbitante de lo jurídico. Dar a alguien lo justo es al mismo tiempo una exigencia necesaria, inherente al acto de justicia, pero que escapa a toda prescripción, a toda prescripción inapelable. Es, más que otra cosa, una expectativa, un deseo, el desenlace imposible de un impulso al que el acto de justicia no puede eludir. Derrida asume, asimismo, a la luz de estas condiciones de lo

jurídico, la extrañeza que sitúa al “impartir justicia” “más allá del intercambio” (Derrida). Este juego de paradojas que le dan forma al acto de justicia es irresoluble. Se suspende toda reciprocidad en la medida en que aquello que se da en el acto de “hacer justicia” no tiene sino una calidad espectral y, en esa medida, escapa a toda voluntad de “devolución”, o a toda pretensión de restitución: no se objetiva, no está sometido a una condición arbitraria que define la recepción y la devolución de lo dado. Cobra la fuerza de la necesidad, pero también reclama el reconocimiento de la contingencia absoluta del acaecer, de la singularidad del acto. Cada uno de los momentos del don (dar, recibir y devolver) surgen marcados por su singularidad, llevan, así, la huella de la firma —de la *signature*— que señala la correspondencia entre el acto de justicia y el carácter singular del acto al que está orientada esa exigencia de “impartir justicia”. Pero también, y ello compromete cardinalmente al régimen jurídico y a la impartición de justicia, están constituidos por la condición ineludible, necesaria del intercambio, en el acto de lenguaje. De ahí esta relación multívoca entre la reflexión sobre la relación entre ley y justicia, y la que atañe a la fuerza performativa del enunciado. Derrida afirma enfáticamente este vínculo:

[...] la justicia no es necesariamente la ley o el derecho; no puede convertirse en justicia de derecho o en derecho más que al detentar la fuerza o, más bien, a invocar a la fuerza desde el primer momento, desde la primera palabra. En el comienzo de la justicia habrá estado el logos, el lenguaje o la lengua, pero eso no es necesariamente contradictorio con otro *incipit* que diría: “En el comienzo fue la fuerza”. Lo que es preciso pensar es, por consiguiente, este ejercicio de la fuerza en el lenguaje mismo, en lo más íntimo de su esencia, como en un movimiento por el cual se despojaría absolutamente de sí mismo (Derrida, 1994:26).

La ley, que busca expresarse en la institución jurídica, sin embargo, tiene un doble régimen de acción: el que rige el diálogo, el acto del lenguaje, la fuerza instituyente del don, y el que deriva de la capacidad de intervención e interferencia de la fuerza del régimen institucional, conformado históricamente e investi-

do con una capacidad de violencia propia amparada en el Estado. No solamente se trata de un sujeto que “hace justicia” a otro. Se trata de un sujeto investido con la identidad pública, histórica y política de un juez, el que moviliza los recursos de la institución jurídica y policiaca para la instauración de ese “diálogo”, un diálogo propio del régimen jurídico orientado a la preservación del Estado e investido con su fuerza. De igual manera, se transita de la exigencia de “ser justo” con alguien a “hacer valer la condición institucional de la ley implantada”, de asumir íntimamente la exigencia de preservar su forma abstracta, de mantenerla por encima de toda vacilación y toda interrogante surgida de la ocurrencia singular de una acción que la desestima o que ha eludido o confrontado su violencia reguladora. La fuerza de la intervención real y potencial de sus agentes —específicamente la policía y las otras instancias de gestión estatal asociadas a la acción policiaca— exhibe de manera patente, incluso exorbitante, su capacidad para ejercer una violencia autónoma, propia, al margen de los marcos propios del diálogo jurídico. La operación policiaca asume así un doble sentido: instrumental y retórico. Es instrumento de los procedimientos del ejercicio violento del aparato jurídico, pero dotado de la capacidad de un ejercicio autónomo de su propia violencia —el acto policiaco asume así un doble régimen de violencia: el que deriva del aparato jurídico y el que deriva de su calidad instrumental como respuesta a la potencial transgresión del régimen jurídico del Estado—; a esta doble violencia se añade la retórica escénica de la amenaza, el despliegue visual, teatral, de la violencia policiaca, la transformación de su acción violenta en espectáculo. Este despliegue espectacular, esta atmósfera de efigies de la violencia autónoma, admitida sin prescripción ni regulación consistente con el orden jurídico, tiene no sólo una vocación de identificación, control, persecución y captura de quienes supuesta o realmente desafían la violencia del aparato jurídico, sino también la vocación de intimidación.

La visibilidad exacerbada de la violencia policiaca y de su ejercicio autónomo aparece autorizada por el deseo de “disuadir” mediante el temor y la amenaza a todo potencial transgresor del régimen legal. Esta retórica del terror es inherente al despliegue

policíaco. Se finca en su propia violencia autónoma, en su carácter estrictamente extralegal, una zona de excepcionalidad apuntalada en el derecho mismo. El desencadenamiento de la violencia policíaca, se sabe, no tiene otra raíz que la sospecha o la presuposición de la transgresión. Es la respuesta institucional a un “riesgo potencial” de invalidación general de la fuerza imperativa del régimen jurídico. El acto policíaco aparece, paradójicamente, como condición del “diálogo” jurídico, y a la vez como su radical contradicción. La lógica de la sospecha o la presuposición de amenaza, ofensa o culpabilidad contraviene, radicalmente, todo régimen de justicia, tanto como la retórica de la espectacularidad de la violencia orientada a la disuasión por el miedo. El aparato jurídico estatal enfrenta así una condición aberrante: contraviene y cancela, de manera absoluta, toda pretensión de justicia, al mismo tiempo que la asume como su propia condición de existencia.

Ambas modalidades de la presencia de la ley: “impartición de justicia” —a cargo del aparato institucional del régimen jurídico— y la operación policíaca, remiten a fuerzas, expresiones y realizaciones diferenciadas. En la primera, el momento de la validación de la pretensión de validez universal de la fuerza de ley es el que priva. En la otra, es el momento de la singularidad del acto de violencia instrumental, extraterritorial, escénica, ejercida por la fuerza policíaca. Una es desde el ámbito propio de la esfera de ley, otra es desde la extraterritorialidad de la ley, instaurada por la ley misma como condición para la preservación de su propia institucionalidad, el que establece la naturaleza de la fuerza de los ordenamientos legales.

La fuerza de ley, asumida como condición de la institucionalidad del orden legal del Estado, exhibe así las dos facetas: pretensión de universalidad y singularidad; territorialidad y extraterritorialidad del “uso” instrumental de la violencia que condena, como medio de autopreservación. Apela a un múltiple régimen de fuerza: la del enunciado de la ley, la del aparato institucional del ejercicio político del Estado, la de la operación policíaca, la del acto de amenaza sustentado en una escenificación destinada a la incitación simbólica del miedo y, eventualmente, del terror. Esta conjugación de violencias que se enlazan

en la intervención de los agentes de la ley surge y adquiere en última instancia toda su fuerza de una “aspiración” que estas violencias y su composición cancelan intrínsecamente: hacer justicia. El régimen destinado al ejercicio de la violencia “legítima” hace patente que su sustento cancela toda posibilidad de universalidad: surge de la inviabilidad de esta universalidad derivada de la exigencia de dar un relieve institucional, y un sustento político, a la fuerza de ley. Institución jurídica y Estado trastocan radicalmente, y de manera inherente, toda posibilidad de justicia.

La tensión constitutiva de la fuerza de ley, la que la incorpora a la experiencia y las lógicas de la violencia, deriva de una doble condición imposible, de las calidades divergentes de fracturas que le son inherentes: por una parte, la imposibilidad de conferir un sentido universal, una correspondencia normativa a la singularidad del acto juzgado, sin desconocerlo, sin anular con ello toda posibilidad de justicia; por la otra, la exigencia de asumir y negar, simultáneamente, su propia condición de historicidad. Esta última condición, a su vez, revela la imposibilidad del acto de justicia para reconocerse como un acontecer, como un acto imposible de “derivar” lógicamente de los enunciados de la ley, de su pretensión a la universalidad. El acto de justicia, al asumirse como un acontecer que señala el sentido y reconoce el horizonte de un acto singular, de un acontecimiento, no puede responder a las exigencias que derivan de la transformación del enunciado de la ley, en fuerza imperativa.

ACTO JURÍDICO: TAXONOMÍA Y TIEMPO. LA HISTORICIDAD Y LA APREHENSIÓN DE LA AUTORIDAD COMO CONDICIÓN DE LA FUERZA DE LEY

El acto jurídico no puede expresar su vocación a la universalidad sino apelando a una taxonomía de los actos, en la que busca integrar una visión particular de las acciones con el sentido universal de la relación del actuar con la ley. El acto jurídico se revela, así, inconmensurable con el acto de justicia: aplicar la ley resulta de la posibilidad de inscribir la singularidad de la transgresión en el marco de las condiciones clasificatorias, conferir-

le una identidad según las taxonomías de la acción que fijan las condiciones del juicio. Dar nombre al acto transgresor, inscribirlo en el código, es ya, en principio, despojarlo de su propia singularidad y referirlo a condiciones de validez general, a fórmulas de causalidad, a modos de comprensión general de los horizontes y los marcos del actuar. Lleva las marcas de una temporalidad paradójica: por una parte, asume los tiempos de la fuerza actual y actuante de la singularidad de la transgresión.

La transgresión ocurre en un tiempo y un espacio propios, el tiempo de la ruptura es uno irreparable e irreversible. Por la otra, la transgresión toma su sentido de su confrontación con el tiempo indefinido, abierto, paradójicamente inmóvil de la ley, su pretensión de validez necesaria, intacta, inalcanzable por la vicisitud. No obstante, ya en esa confrontación la transgresión supone una hermenéutica de la ley, una interpretación surgida en el impulso que orienta la acción que quebranta la ley. Ese quebrantamiento remite a la autoridad generalizante del enunciado normativo: al uso aparentemente trascendental de los nombres y las categorías, al orden intemporal inherente a las taxonomías. La ley da nombre al acto y, en consonancia, se inscribe el nombre en la trama ordenada de las categorías. Esa composición de nombres lo es también de temporalidades; confiere una significación instituida a la fuerza disruptiva, contrainstitucional del acto que adviene, que irrumpe como acontecer. Pero en el acto de nombrar lo incorpora en el dominio de lo invariante, y también le asigna un fundamento, un origen, una causalidad derivadas de la imaginación engendrada por la propia taxonomía. Le impone los tiempos de lo inmemorial, de lo intemporal, lo que ha estado “siempre ahí” —tiempos cuyos bordes definen una escatología, origen y destino, alfa y omega, el dominio del mito—, de una historia surgida de una “naturaleza” de la transgresión. Apela a sus testimonios y sus relatos que aspiran a la elocuencia trascendental del mito. Esta referencia a lo intemporal se expresa como fuente y garante de toda autoridad. Transfiere al enunciado de ley el sentido de una fuerza inapelable aunque intangible, intratable: la transgresión no altera la ley, ésta permanece inalcanzable, inmodificable por la transgresión. Su fijeza parece exhibir una modalidad intemporal del ser cuyo sustrato se confunde con lo ancestral.

La ley no puede tomar su autoridad sino de la síntesis de todas las formas del tiempo, síntesis de la que emerge la fuerza fantasmal de la norma invariante, de la extinción de la historicidad de acto que subyace a la implantación normativa. Esta extinción de la historicidad se expresa como la “autoridad” de lo ancestral. Esa autoridad constituye el sustento imaginario del enunciado presente de la ley y de su aplicación, que responde siempre a un extrañamiento de la letra, a un vacío entre el nombre y su sentido. De ahí el apuntalamiento que ofrece Derrida a las reflexiones sobre la ley a partir de las formulaciones, impregnadas de tonos paradójicos, expresadas por Montaigne, más tarde recuperadas y ampliadas por Pascal, y llevadas por él hasta un umbral radical. Esta aparición del “arké”, de este sentido de lo originario, expresado como fuerza de obligatoriedad de la ley tiene, sin embargo, un nombre asequible, quizá ordinario: la costumbre. La fuerza de la costumbre radica acaso en la fuerza que se revela en la repetición colectiva de un régimen de acción. La repetición extingue la densidad de la historia, vela la extrañeza que acompaña al actuar, que emana de su singularidad. Hace surgir la fantasía de la obediencia, de la docilidad ante la norma, como una condición del vínculo, de lo social mismo. Pero también de su “naturalidad”, de su implantación y su vigencia necesarias, pero asimismo inapelables. La fuerza de la costumbre es la de la disipación del tiempo, la implantación en la vida de lo imperceptible de la duración —entendida no como la persistencia de lo mismo, sino como la insistencia sin fracturas de una memoria que surge como flujo de todo lo aparecido y patente como imagen en el aquí y ahora.

El lenguaje toma una fuerza parásita, la de su “estructuralidad” imaginaria de esta fijeza de la costumbre, que confunde condición con necesidad, necesidad con naturaleza, y naturaleza con esencia trascendental. No obstante, el lenguaje sólo existe en acto. Y es la fuerza del acto la que le confiere al lenguaje su potencia significativa, que engendra en la densidad de la costumbre el fulgor del acontecer de la semiosis. Esa fuerza singular del acto de lenguaje es también aquello que contrarresta la arrogancia de sus significaciones; es la que ensombrece la autoridad del lenguaje, la devasta. Revela una condición potencial del lenguaje, su

disposición inherente al acontecer expresivo. El acto de lenguaje, sin embargo, surge como fuerza, como una instancia irreductible, una modalidad de ser del lenguaje mismo. Este quebrantamiento de la autoridad del lenguaje conlleva así, a un mismo tiempo, la quiebra de una noción unívoca y universal de autoridad, y la condición del lenguaje como garante de la verdad y de la ley. La noción de justicia se ve arrastrada en la cauda de esta interrogación que quebranta la referencia a la autoridad, la fuerza de la ley y el sustento lógico de la verdad —si se entiende que “decir verdad” participa de una condición radicalmente performativa y de ninguna manera absoluta, metafísica. Derrida invoca una sentencia de Pascal en esta interrogación sin respuesta acerca de la justicia: “es justo que quien es justo sea seguido, es necesario que quien sea fuerte sea seguido” (Derrida, 1994:27).

La frase de Pascal exhibe de manera patente la radical extrañeza de la concepción de justicia en su relación constitutiva con la fuerza. Lo justo y lo fuerte establecen una perturbadora correspondencia con justicia y necesidad. La relación entre justo y justicia revela una esfera cerrada, sellada por una modalidad pragmática del hacer: seguir. Es justo que se siga al justo. Es el acontecer de la justicia el que instaure ese impulso clausurado. No hay sino la coincidencia en ese acontecer. Pero aquello que impulsa a seguir al justo es la justicia misma. La prescripción de seguir revela una raíz dual: por una parte, revela la esfera cerrada de lo justo. Actúa justamente quien sigue al justo. La justicia supone una modalidad enrarecida de la obligatoriedad que es el imperativo de justicia. Por el contrario, la relación pragmática —el seguir— al fuerte revela las virtudes de una modalidad de la obediencia. Una obediencia que se preserva no por el sentido de los actos o de la ley que éstos expresan, sino por la fuerza misma como atributo reconocible de la ley. Más allá de su significado, más allá de lo que enuncia, prescribiendo o prohibiendo, es la fuerza en sí misma la que reclama el ser seguido. Sea quien fuere el que tiene fuerza, diga lo que diga, haga lo que haga, deberá ser seguido en la medida en que exprese esta fuerza.

La fuerza de la ley hace patente así su naturaleza radicalmente arbitraria. No se obedece la ley por lo que dice, ni por quien la

dice, sino porque es la expresión privilegiada de la fuerza pura. Acaso, en la visión de Pascal, la oscuridad arrebatadora de la divinidad es una condición extrínseca, la necesidad. Derrida pone el acento sobre ese fragmento del enunciado que apunta: “es necesario”. No obstante, Derrida acentúa uno de sus sentidos, “es preciso” que la justicia y la fuerza se acompañen. Pueden no hacerlo. El destino será entonces oscuro. Acaso sea significativa la ambivalencia modal de la necesidad: la concurrencia de sus facetas lógica, modal, deóntica que acompañan su expresión en el lenguaje, mostrando su posibilidad de conjugarse en una síntesis compleja: la necesidad lógica se conjuga en la implantación imaginaria de la ley con su calidad modal y con lo ineludible de su obligatoriedad —la necesidad se funde en el lenguaje con el sentido de una obligatoriedad al mismo tiempo ineludible y trascendente. La aparente circularidad de la caracterización de “lo justo” contrasta con la transitividad de la noción de fuerza. Lo justo no da cabida sino a la conjugación del acontecer. Tiene esta extraña intransitividad del acontecer, su singularidad radical. La fuerza supone esta heterogeneidad, esta propagación. Y, no obstante, es ineludible admitir una fuerza de lo justo que convoca a que se le siga: no una seducción, sino una exigencia de correspondencia. Pero también justicia y fuerza se conjugan, singularidad y necesidad concurren en las modalidades de la ley. La ley, si habrá de suscitar “respeto” —si habrá de ser “seguida” —, habrá de conjugar estas facetas inconmensurables entre sí: la emergencia singular de lo justo y la necesidad de la fuerza. Sin esta conjugación, la fuerza sin justicia, revela el dominio de la tiranía, la justicia sin fuerza conduce a la insignificancia misma de la ley, la transformación de la palabra en letra inerte.

Pero la fuerza más perturbadora de la ley quizá se expresa de manera singular cuando acontece la justicia: la fuerza de lo justo revela entonces su raíz como resultado de una potencia de la comunidad, de una fuerza de la que se participa como de una irradiación. Se es justo cuando se sigue lo justo. Se hace justicia al seguir a quien hace justicia. Se es justo cuando se hace justicia. Esta composición de enunciados no es ni tautológica ni supone un seguimiento implícito o un desarrollo analítico. Son

enunciados cuya composición revela una lógica inasible, inexpressada y que radica en el concepto, absoluto e inanalizable de la justicia. Se actúa justamente al seguir a quien actúa justamente: es el advenir de un vínculo que constituye la alianza comunitaria, la diferencia pura, ajena a toda vocación de dominio: una obediencia sin subordinación, un seguimiento sin abandono y sin identificación, la concurrencia en la fuerza diferencial de los múltiples aconteceres de la justicia. No hay justicia sin fuerza, pero la fuerza es exorbitante a la justicia y no se expresa en ella sino en condiciones de una singularidad radical. Cuando Derrida evoca la frase de Pascal: “la justicia sin la fuerza es impotente, la fuerza sin justicia es tiránica”, pone el acento sobre la correspondencia tácita entre justicia y ley, pero omite el carácter enigmático, irresoluble, de ese vínculo. Remite a un extraño giro tautológico que acompaña la noción de justicia: la aplicación justa de la ley supone que esa ley sea justa; la aplicación conlleva la fuerza, pero esa fuerza supone también una acción correspondiente que no puede ser un castigo. Pero es una acción que no surge de lugar alguno. Su raíz tiene los tiempos de la ley, es la expresión pragmática de la ley misma. La ley expresa su justicia en el “castigo”, que no es otra cosa sino la que restaura el sentido mismo de la ley, que cancela la amenaza de su insignificancia, de su vacuidad, de su impotencia. El sentido de esa restauración no puede ser general, mucho menos universal, sino responder como acontecer al acontecimiento de su transgresión o de su enrarecimiento.

La relación entre fuerza y justicia supone una relación tácita de una calidad específica de la ley —su pretensión de justicia— y una condición expresa de la fuerza: su adecuación a las exigencias de la ley. De ahí su expresión paradójica: la justicia, para poder revelarse como tal, debe hacer patente el sentido singular de su aplicación, pero para fincar el sentido de la justicia debe exhibir la universalidad de su validez. El silencio de Pascal sobre la relación entre justicia y ley elude la tentación de admitir una disyuntiva: o bien la justicia es contingente a la ley, incluso un sentido extraño a ella, un azar del régimen jurídico, o bien es una condición intrínseca a la ley, es decir, la justicia de la ley es un rasgo necesario para su existencia como tal. Con esta

última posibilidad excluiríamos la existencia de leyes injustas, lo que es inadmisibile. Pero Pascal con su silencio elude también el momento dual de la justicia fincada en la doble condición de relevancia para lo justo: no sólo la ley *debe ser* justa, también *debe aplicarse* con justicia. Para que la ley sea justa debe involucrar una instancia extraña a la ley misma que define así la justicia de la aplicación. La ley deriva, así, su ser justo de una acción más allá de sí misma, de una instancia más allá de sí misma, a un tiempo vacía e irreconocible, ajena a toda ley. No hay regla —y mucho menos ley— para la aplicación justa de la ley. La aplicación justa de la ley aparece así como extrínseca a toda legalidad o apelando a una legalidad suplementaria, extraña a la condición de la ley misma.

Más aún, la noción misma de justicia exhibe esta dualidad: la justicia, asumida como “atributo” de la ley, no es jamás equiparable a la justicia como condición de su aplicación. Como atributo de una regla, la justicia no puede preservar un sentido idéntico e inequívoco al referirse a las condiciones o al desempeño de un acto. Derrida apunta un rasgo definitivo: la justicia carece por lo tanto de una identidad propia. Pero la ley y su aplicación difieren también en su temporalidad y en su historicidad. Toda ley surge de otra ley, se diferencia de ella, y esta diferenciación cancela su vigencia, la torna insignificante, muda. Este mutismo define su propia condición de historicidad. La invalidez de la ley, como destino, marca el acto de su aplicación. La ley incorpora así no sólo su invalidez sino su fracaso. Pero involucra también tanto el olvido de su invalidez como el de su fracaso. La ley emerge así del impulso que surge de una condición diferencial inherente a la ley: su fracaso y el olvido de su fracaso. Uno y otro cancelan su fuerza, anulan el sustento de su acción potencial. El fracaso subraya la imposibilidad de su universalidad y el quebrantamiento de su validez, es un enrarecimiento del sentido de la ley, pero el olvido de ese fracaso es el fracaso de la justicia, evidente por el simulacro de universalidad propio del olvido. Esa tensión es irresoluble.

La justicia, así, supone las formas limítrofes de lo singular en su acontecer puro, en aquello que lo inscribe en un lugar radicalmente extraño a la fuerza generalizadora de todo acto simbólico.

Ajena al lenguaje, ajena al espesor de los signos, se ofrece siempre a la reflexión como una extrañeza irrecuperable, inaccesible y, sin embargo, significativo. Es un sentido al mismo tiempo suplementario, adherente a la ley, pero es también un sentido constitutivo de toda legalidad —periférico y necesario—, aquello que dibuja su horizonte, que establece su temporalidad, que señala al mismo tiempo la fuerza mítica de su origen y la fuerza compulsiva de su destino. La ley no podría constituirse sin ser reconocida como justa y esta justicia está anclada en su raíz de edad intemporal, primordial. Pero asimismo la ley admite que la justicia es más el destino inhóspito, inhabitable de una promesa siempre por cumplirse, infinitamente postergada. Más una potencia que un sentido positivo. Más un acto incesante de instauración y restauración de la legalidad, que su preservación. Siempre más allá de ella, más allá de la legalidad, en su futuro imposible o en su raíz mítica, más allá del tiempo, está también más allá del lenguaje. Escapa a todo perfil reconocible, persistente de significación.

La asimetría entre fuerza y justicia, y la indeterminación de ésta, pone en relieve a su vez el enigma de la fuerza. La justicia aparece como una modalidad de la confrontación entre potencias inconmensurables, una calidad inescrutable de la fuerza, pero a la vez involucra lo radicalmente otro de la fuerza: la regulación, la ley —formas simbólicas, sintéticas y abiertas, de sentido universal. La justicia aparece como fuerza en acto en una condición absolutamente singular: destinada a la restauración o la preservación de la fuerza de la ley, de su validez, desde una fuerza extrínseca a la ley y ajena también a toda legalidad —incluso a la excepcionalidad misma. Esa condición, aparentemente contradictoria, es inherente al régimen jurídico: hace patente la relevancia singular de la fuerza, desde la exigencia de universalidad de la ley. La ley, por su parte, al reconocer en la justicia el mito de su fundamento y desprender de ella la condición fantasmal de su finalidad, encara así un desafío sin desenlace: el que surge de la asimetría entre la universalidad de la ley, y la singularidad de la justicia.

Esta asimetría define la indeterminación y la ambivalencia del sentido de la fuerza, su posibilidad de expresarse como jus-

ticia y como tiranía, ambas referidas a la extinción del lenguaje: la justicia, porque emerge de la extrañeza de una fuerza orientada que hace posible la implantación y la vigencia de la ley, desde la negación radical de ésta; por su parte, la tiranía porque su horizonte no es otro sino la desaparición, el exterminio, la diseminación de lo incalificable, del pasmo, del silencio. La fuerza ejercida desde una voluntad singular, radicalmente autónoma, antagónica o ajena a toda legalidad, no es sino la expresión de poder extraña a todo marco ético, a la instauración de una excepcionalidad en confrontación con el universo jurídico. No obstante, la tiranía no emerge sólo de la asimetría radical que surge de la aplicación absoluta de la fuerza en ausencia de toda legalidad —una condición extraña de injusticia—, sino de aquella que se conjuga con una ley injusta. Surge así un juego contradictorio entre modalidades de la tiranía; la que emerge del ejercicio de la fuerza pura, sin ley, y la que emerge de la fuerza llevada a la aplicación de una ley injusta. Una forma indeterminada, incierta, ambigua y ambivalente de la tiranía, sin embargo, emerge de la noción de aplicación injusta de leyes justas. En las fronteras de la aberración, del error, del fracaso de la racionalidad del actuar, del extravío, esta faceta de la tiranía se confunde con la sinrazón. Aparece aquí un contraste revelador entre la racionalidad plena de la tiranía —la que emerge de un ejercicio autónomo de la fuerza, y la que emerge de la aplicación certera, racional, de una ley injusta. No obstante, a pesar de que las modalidades de la tiranía contrastan una vertiente “irracional” y una que exhibe de manera patente su racionalidad, la frontera entre ellas es indeterminada: no hay regla para trazar una frontera nítida entre ellas.

La debilidad o la extinción de esta fuerza acarrea la vacuidad de la justicia; su impotencia es equiparable a su inexistir. La justicia existe si se revela como potencia realizada en una fuerza necesaria, inescapable, si cobra el sentido de un destino. Su temporalidad aparece como extraña a la historia. Toma el sentido de la manifestación de una voluntad trascendental. De ahí el impulso culpable que acompaña a la desobediencia, a la transgresión, y que deriva de la identificación de la ley con lo absoluto, con lo inapelable, con la vocación constitutiva de lo humano. Pero la reflexión de Pascal no se restringe a esta formulación. Arroja

una luz perturbadora sobre la tiranía al referirla a una autonomía necesariamente señalada por la singularidad: darse a sí mismo la ley, arrancarla de todo orden general, asumirla como acontecer y, por consiguiente, como extrínseca a la esfera de la legalidad. Más allá de la legalidad, esa autonomía referida a la violencia tiránica se inscribe en los linderos del lenguaje, en la cauda de lo indecible que acompaña a todo régimen imperativo. La tiranía es la expresión jurídica y política de una fuerza ejercida al margen de la justicia y del lenguaje en el dominio aberrante de la libertad, como extrañeza radical del vínculo con el otro.

LA REFLEXIÓN SOBRE LA JUSTICIA COMO LUGAR DE LA DECONSTRUCCIÓN

Sin embargo, la interrogación por la justicia no deja de alcanzar la empresa filosófica misma. No como un tópico que “interesa” a la filosofía como algo extraño a ella, sino como algo que la constituye, que define a la empresa filosófica misma. Y esta “interioridad” de la pregunta por la justicia en el dominio filosófico alude específicamente a la fuerza de la interrogación como acto inherente a su tarea. La fuerza de la interrogación se enfrenta a la regla que define las condiciones “legítimas” de la pregunta filosófica. La suspende, desalienta su autoridad. Desmiente su vigencia. Derrida prosigue así un trabajo de interrogación sobre el fundamento metafísico que la filosofía europea no ha dejado de invocar como condición de autoridad. Derrida desarrolla, en los márgenes inscritos en el movimiento mismo de su reflexión, una tesis que introduce un sentido singular de la reflexión filosófica. La justicia no es simplemente un objeto posible de la reflexión filosófica: es aquello que la define propiamente.

La deconstrucción aparece como una reflexión que no solamente emerge en los linderos del discurso filosófico, sino que disipa esos linderos. Se adentra en el sentido de la interrogación y en sus objetos, en sus alcances, en la fuerza que cobra esta interrogación cuando se vuelve sobre sí misma, sobre sus impulsos y las condiciones de su enunciación. Pero quizá la interrogación reflexiva sobre la vacilación, la incertidumbre, la pesquisa filosó-

fica, no puede darse sin interrogar el lugar de la voz que la enuncia, la posición particular del sujeto que la profiere. Al volverse sobre la voz que formula la interrogación filosófica y el acto específico que profiere ese discurso, la interrogación cancela también los soportes institucionales que le confieren validez, que la instauran como régimen de certeza o de veracidad, las que imponen su significación desde una modalidad suplementaria del sentido: una autoridad derivada de la propia fuerza de sus enunciados erigidos como ley, asumiendo una fuerza propia para trazar sus linderos y dictar las condiciones para la invalidez o la insignificancia de lo dicho.

La deconstrucción, al interrogar la fuerza de ley, la noción de justicia, interroga también la fuerza que sustenta los enunciados que definen los umbrales de significación, los linderos más allá de los cuales la palabra se vacía de fuerza, de sentido, abandona su relevancia plena en la conciencia. La autoridad instaurada por el régimen académico, por la clausura especulativa, o por el discurso cuya referencia no puede ser sino su propia conceptualidad y que, por consiguiente, apuntala la clausura del discurso y su autoridad excluyente, la violencia de todo orden especulativo; aparece como esa palabra apuntalada sobre la autonomía de una enunciación destinada a una sustentación circular. La deconstrucción, al poner el acento sobre la singularidad propia de justicia, revela uno de sus desenlaces propios, la creación de diferencia, el reconocimiento de los relieves de una identidad, de su súbita decantación en perfiles específicos. La deconstrucción es la inscripción de un acento, de una intensidad, de una fuerza de inflexión capaz de poner en juego la diferencia en la creación de identidades y en su incesante desplazamiento.

JUSTICIA, LEY Y ACTO DE LENGUAJE

En una polémica entre Derrida y Searle, ocurrida tempranamente en el trayecto filosófico de Derrida, emergió de manera particularmente disruptiva la formulación de Austin sobre la fuerza propia que constituye el sentido de todo acto de lenguaje. En

torno a ella surgió un debate de una extraordinaria aspereza derivada del acercamiento deconstructivo al concepto de fuerza, a sus presupuestos y a las derivaciones conceptuales que alentó. Uno de los elementos claves, que Austin comparte con Wittgenstein, a pesar de sus visibles y enfáticas diferencias, es el lugar central de la noción de regla. Para ambos existe una relación constitutiva entre regla y lenguaje: uno y otro se suponen mutuamente. Están vinculados por una relación de necesidad recíproca. En la perspectiva de Derrida, que estará marcada de ahí en adelante de manera decisiva por esta pregunta, la exigencia de esclarecer la naturaleza de esa fuerza propia del acto de lenguaje, su sentido propio, basta para trastocar no sólo el sentido del lenguaje sino de todo régimen de significación, la ley misma. Más aún, surge una referencia recíproca entre ley y lenguaje que se conjuga con la fuerza: la fuerza del lenguaje involucra las modalidades de existencia de la ley, pero ésta define plenamente el modo de darse del lenguaje. La ley revela una particular fuerza cuando se despliega como régimen regulador del lenguaje, y otra radicalmente distinta cuando se orienta a la modelación y al ordenamiento de las acciones. Las calidades de la fuerza y su intensidad, su impulso para incidir ya sea sobre la pura forma expresiva del lenguaje, o bien sobre el acto de expresión, se revelan irreductibles una a la otra.

Derrida asume entonces con todo el rigor la fórmula escatológica que invoca los orígenes del acto de creación: “en el principio fue la fuerza (el acto, el verbo)”. Pero la relevancia de la fórmula no estriba sólo en el peso determinante que ocupa la fuerza en el acto de creación, sino su vínculo esencial con el hacer y con la palabra que, al mismo tiempo, emerge del hacer y lo nombra, lo torna inteligible.

Esta impregnación y dependencia recíproca entre la regulación y su fuerza —que da lugar o bien a una ley, a una regla, a una norma— se expresa en la relevancia del lenguaje, en la incidencia del acto de habla en el dominio de la vida, individual y política. Pero esta relación quebranta no sólo los presupuestos canónicos de la filosofía en sí, erigida sobre la fuerza y la regulación implicadas en el acto de interrogación, sino incluso el impulso de elucidación del problema de la justicia. La relación

entre fuerza y ley desmienten la noción canónica del derecho apuntalada en la convicción de su naturaleza convencional, ampliando al ordenamiento jurídico la reflexión sobre el fundamento convencional de toda institución, particularmente aquellas derivadas de procesos puramente simbólicos —como el derecho—, la noción de convencionalidad sustenta la validez del derecho en el consenso y en la consistencia argumentativa de los enunciados jurídicos. Sin embargo, el vínculo al mismo tiempo necesario e indeterminado entre fuerza, ley y lenguaje revelan un modo de configurarse de la costumbre, pero también del pensamiento relativo a las edades y los orígenes de esa costumbre. Pascal, observa Derrida, alude a esta concepción clásica del derecho en sus *Pensées* —en un fragmento de texto excluido de la versión final conocida, a partir de que se reconoció que había sido inspirada por la lectura de Montaigne. En esta reflexión busca esclarecer el fundamento de la fuerza imperativa de la ley —reconociendo que no basta afirmar la convencionalidad y la consistencia de la regulación para esclarecer su fuerza imperativa: una ley puede ser perfectamente reconocida en su forma y su universo normativo, puede exhibir una consistencia evidente y una argumentación plenamente establecida y, sin embargo, ser desoída e incluso tajantemente desestimada en un ámbito político específico. Conlleva la necesidad de reconocer la fuerza imperativa de la ley en el modo de darse del enunciado normativo, en su invocación a una condición extrínseca a la ley misma. Pascal asume la propuesta de Montaigne: dos factores definitivos engendran la fuerza de la ley, la costumbre y la posibilidad de que ésta costumbre sea heredada. Ambas exceden, con mucho, una noción contractual, convencionalista de la ley. Remiten a otras interrogantes, todas de respuesta indeterminada, acaso imposible: la que busca esclarecer la relación entre fuerza y costumbre, y la que interroga las condiciones de transmisibilidad y los procesos de incorporación de las tramas reguladoras de la acción de una generación a la que sigue. La interrogación sobre la costumbre abre a otra interrogante quizá más relevante, pero más oscura, la que se pregunta por la génesis del sentido universal de la ley, de la exigencia de equidad y de la exigencia de justicia, al mismo tiempo como origen y como destino, como impulso y como deseo.

La pregunta por la universalidad se conjuga con la interrogación sobre la noción misma de un término inapelable del desempeño jurídico. Ese momento que clausura, finalmente, toda apelación, sutura todo proceso. Da lugar a lo inapelable, el ejercicio de autoridad suprema, en una extraña correspondencia con una voz surgida de una instancia trascendental. Es al transmitirse de una generación a otra, es al asumirse como heredada, como la ley disipa toda huella de su temporalidad, todo rasgo de enunciación, vela su historicidad, edifica el simulacro de su trascendentalidad y apuntala su vocación a la verdad. Cancela así toda duda, toda inquietud posible desencadenada por las fisonomías precarias de la institucionalidad del juego jurídico. La ley ha sido dada desde un tiempo sin cronologías. El sujeto de esta ley no puede sino adoptar la fisonomía de una autoridad sin origen, incontrovertible, inapelable. Esa autoridad sin historia, sin origen, sin fundamento, garante absoluto de su preservación intacta, de la fidelidad de su herencia, se confunde con la divinidad. Montaigne no vacila en señalar esa génesis de un sentido de absoluto, derivado de la mera condición de transmisibilidad de la ley, de su traslación intacta, como campo de regulación, en la profundidad de la historia. Y esa génesis, para Montaigne, se ampara en esa figura intangible de la autoridad absoluta de lo que carece de historia y, al mismo tiempo, engendra por sí misma la fisonomía de esa figura en el origen de la autoridad como fuerza primordial, originaria.

De ahí una consecuencia en extremo perturbadora: no es la ley, en su capacidad de garantizar equidad y justeza en la aplicación de las normas, lo que reclama y alienta el respeto. Tampoco es la posibilidad de fincar en la ley la impartición de una justicia reconocible y atestiguable lo que garantiza su fuerza y su plena vigencia. Para Montaigne, la sola razón de su firmeza, de su autoridad irrevocable, de su implantación y vigencia generalizada, es el sólo acto de haber sido heredada, de su transmisibilidad invariante. Es el acto de su transmisión y su eficacia la fuente y el sustento de su fuerza y su validez, al margen del contenido de sus normas, del sentido de los actos que legitima, de la capacidad de violencia que se atribuye para contrarrestar toda posibilidad de transgresión, de desestimación o de desobediencia. No obstan-

te, no es sólo la transmisibilidad, lo hereditario de la ley, lo que garantiza su autoridad; ésta reclama un sentido suplementario, el olvido de su origen, que es la posibilidad de apuntalar de manera radical el carácter místico en el fundamento de su autoridad.

Aparece un rasgo desalentador, paradójico, en esta consideración de la ley: su posibilidad de ser un recurso trascendental para la garantía de justicia es un sentido contingente, secundario, prescindible. La fuerza y la autoridad de la ley pueden derivar de un régimen radicalmente injusto y destinado a garantizar la injusticia. Sólo basta para afirmar este orden jurídico la condición oscura, enigmática, de su haber sido heredado. La justicia se revela como un sentido extrínseco a la ley y no como su rasgo constitutivo, su vocación intrínseca. No aparece siquiera como el horizonte de sentido del acto jurídico. La justicia aparece como una contingencia, como el desenlace de una voluntad evanescente de un orden cuya raíz escapa a las erosiones del tiempo, al vértigo de la historia y a las fantasmagorías del deseo proyectado como futuro.

La consecuencia de esta reflexión de Montaigne y su apropiación y reformulación por Pascal revela una extrañeza lógica en el seno del orden jurídico. Sustraer la justicia de todo vínculo con la verdad. La vacuidad de la verdad en el juego de la justicia pone en relieve el carácter ficticio de la justicia. No obstante, esta ficción, referida al fundamento místico, toma el sentido de una verdad fincada en una certidumbre más allá de toda evidencia. La justicia enfrenta así una fractura intrínseca, una inconsistencia radical: extraña a toda evidencia, no puede sino apelar a la evidencia para sustentar la validez de la argumentación jurídica. Su verdad emana, sugiere Derrida, de una modalidad anómala de la validez del derecho: "la ficción legítima". Extraña a la verdad, la instauración del derecho aparece como un puro acto realizativo cuyo sentido deriva de la extrañeza, negación, expresión y confrontación con regímenes de ley vigentes previamente. Reclama, por consiguiente, en su impulso de creación, sugiere Derrida, una *creencia que cancela la fuerza imperativa del régimen vigente*. Una creencia carente de regulación, surgida en la fisura que separa el derrumbe de un aparato de ley y el surgimiento del

régimen que habrá de instaurarse como reemplazo del vigente. Es una creencia “vacía”, sin objeto, sin conceptos ni juicios, un puro momento del devenir; de la objetivación de la trama normativa en el vértice insustancial, incalificable, que marca asimismo el devenir ausente de la norma, del decaimiento y la extinción de un ámbito normativo. Extraña a toda regulación, privada del amparo o el sustento de todo régimen de ley previamente instaurado, suspendida en vilo entre un devenir, presencia de una normatividad, y el devenir ausencia de otra; invoca entonces una creencia orientada a este punto inasible, a este lugar sin nombre que se revela, sin embargo, como lugar absoluto de la fuerza originaria. Es lo que Derrida designa como la “fundación mística de la autoridad”.

No obstante, el acto de instauración de la ley surge marcado por la fuerza realizativa del acto fundador de la norma, animado por una creencia vacía de objeto, de nombre y de destino, expresado en un acto conformado desde una voz incierta, sin destinatario y sin garantía. El acto de instauración de la ley surge así, negativamente, de la discordia entre la experiencia, necesariamente singular, y las formas generalizadas de la norma. Surge orientado hacia un horizonte espectral. Toma su fuerza de su vigencia colectiva, imaginaria, y de la ficción de su haber sido heredado. Imaginación de lo colectivo y ficción de la herencia hacen posible el devenir fuerza de ley de esta ficción legítima, que deriva en una autoridad atribuida a la nueva ley, erigida sobre una afección mística.

Este devenir ley, la fuente de su autoridad, la naturaleza de su fundamento, revela la separación constitutiva entre justicia y derecho. “Mientras que el derecho puede deconstruirse, la justicia no”. Para Derrida, los alcances de la deconstrucción de la ley alcanzan la esfera entera del sentido. Todo régimen de lo humano remite, de manera constitutiva, a figuras y modalidades de aplicación de la fuerza normativa, de la fuerza de ley. No sólo todo patrón de lo instituido, sino todo sentido, conlleva en última instancia una confrontación entre fuerzas, tensiones, movimientos y destinos que se expresan en relación con figuras de la significación, de la legalidad. Derrida apunta que la deconstrucción del derecho hace posible “deconstruir cualquier otro enunciado”.

Más aún, es en relación con la ley, con la regularidad, con la forma estructurada de lo simbólico, como se hace pensable toda posibilidad, toda figura de lo posible. De ahí que la justicia aparezca de manera definitiva como un acontecer en la experiencia que hace posible el reconocimiento de la otredad: “un algo” cuyo devenir no se ampara en presencia alguna; es la experiencia misma del devenir en su tajante singularidad; escapa a todo régimen de regulación, a toda forma de la regularidad; asume este estremecimiento expresivo de lo que acaece sin posibilidad de apelar a nombre, clase, régimen, significación; escapa a la fuerza de gravitación de la institución y asume así una fuerza singular, propia, irreductible, incalculable e incomparable. La justicia hace patente la condición radicalmente singular de la experiencia.

Para Derrida, la experiencia de la justicia “es posible como la experiencia de lo imposible”. Pero es también aquello que desmiente toda espera. Expresa la aporía propia de la espera de aquello que escapa a toda probabilidad, a toda posibilidad de ocurrencia. Es la espera de lo que adviene sin posibilidad de ser anticipado, lo que desborda las posibilidades ilimitadas de la imaginación. Es la experiencia que señala la tensión ante el advenimiento de lo inimaginable mismo. Y, sin embargo, la justicia aparece como “ese advenimiento” que, desde otro lugar que lo decible, que lo imaginable, aparece como necesario. Ese carácter absoluto de la necesidad marca la justicia junto con el carácter de lo radicalmente contingente, una contingencia que desborda todo régimen de probabilidad, todo sentido de posibilidad. De ahí que, para Derrida, la justicia responda a la condición constitutiva de la aporía: la conjugación de la necesidad y la improbabilidad. Hablar la lengua del otro es tan infinitamente vasto en sus facetas problemáticas porque exige la “experiencia de la aporía” y su relevancia en los modos de darse de la lengua misma.

La reflexión sobre la justicia no puede así sino apelar al juego de la pregunta, una pregunta sobre el sentido mismo de la aporía misma de la justicia, una aporía que se despliega en otras. Derrida se interna en esa trama de interrogantes surgida de la concurrencia de aporías derivadas de asumir la condición indecible de la justicia y su relación necesaria con la ley. Si la justicia aparece como la experiencia de lo imposible, si escapa a todo

saber en la medida en que el conocimiento se sustenta sobre la regularidad de la aprehensión conceptual, si desalienta toda anticipación, si desmiente todo cálculo y, por consiguiente, hace impensable su propia posibilidad, entonces es patente que carece de sentido preguntar por la posibilidad de saber si algo es justo o no, y si un acto que se reconoce como legal puede ser al mismo tiempo asumido como justo.

Ese fracaso del conocimiento de la justicia conlleva asimismo la vacuidad de toda formulación reflexiva, toda comprensión de la calidad justa o no de la propia acción. Derrida formula explícitamente la pregunta: “¿Es posible decir: ‘Sé que soy un hombre justo’?”. Lo explicita simplemente para hacer patente la aporía de esa expresión, para corroborar su insignificancia. Esa pregunta acarrea un doble fracaso: el de referirse a la identidad de sí mismo con la pretensión de situarse ante la relación ley-justicia, y el de buscar explicitar, desde este sí mismo, un sentido articulable, nombrable, inequívoco para esa justicia. Pero el fracaso de este saber se amplía al fracaso de la pregunta misma, una pregunta derrotada por lo inasible de ese lenguaje, de toda referencia a la justicia.

Derrida no deja de poner el acento sobre lo otro del lenguaje, una otredad que radica en el lenguaje mismo y en su advenir desde el lugar de “el otro”. En su reflexión perturbadora sobre la condición de hablante de la lengua materna, sus condiciones y sus secuelas inevitables, Derrida apunta al referirse a ese “yo” que preside y que constituye la referencia de todo relato autobiográfico:

El *yo* en cuestión sin duda se ha formado, es posible creerlo, si por lo menos ha podido hacerlo y si el problema de la identidad del que hablamos en este instante no afecta la constitución misma del yo, la formación del *decir-yo*, del *mí-yo*, o la aparición, como tal, de una ipseidad prelógica. Se habría formado entonces, ese *yo*, en el sitio de una situación inencontrable, remitiendo siempre a otro sitio, a otra cosa, a otra lengua, a lo otro en general. Estaría situado en una experiencia de la lengua, imposible de situar, la *lengua* en el sentido amplio de esa palabra (Derrida, 1996:55).

En esa extrañeza del lenguaje, en posición inencontrable, asumir esa lengua que adviene siempre del lugar incalificable de lo otro, asumir esa lengua y en sus términos dirigirse al otro, como si éste fuera alguien, un sujeto, una identidad, alguien caracterizado por una fisonomía y capaz de inscribirse en un horizonte propio. Esta conjugación de aporías, esta invocación imposible de identidades: la propia, la del otro; enunciar un lenguaje imposible de totalizar, de caracterizar, de identificar, pero capaz, sin embargo, de incorporar esa experiencia imposible, puede equipararse, para Derrida, a la justicia: nombrar el acontecimiento en su condición específica de imposible, nombrarlo desde la aporía de lo inaprehensible de su nombre. Reconocer al otro en el fulgor incalificable de su plena inscripción en el mundo.

Derrida añade a esta formulación sobre la justicia otro rasgo derivado de la aprehensión de una modalidad de la negatividad, de esta experiencia de la aporía. La injusticia no es una simple negación de la justicia. Sólo podría serlo si la propia justicia remitiera a un concepto relativo a una identidad, que surgiera de algún régimen instituido de reconocimiento. La injusticia participa de la aporía de la justicia, pero toma su perfil de una negación ficticia. No niega la justicia en sí. Afirma el ejercicio de una fuerza que es, por sí misma, transgresión de toda ley posible. Esta conjugación de aporías define el carácter inasible de la injusticia, al mismo tiempo que su aparición como una experiencia radical, innegable, como capaz de dar lugar a una certeza, a una memoria, a una responsabilidad. Cancelar, olvidar esta aporía es la condición de la insistencia de la injusticia; de ahí su condición intrínsecamente violenta. De ahí la relación constitutiva entre injusticia y violencia. Así, la injusticia se revela siempre a partir de esta imposibilidad de ofrecerse como la negación de la justicia, pero aparecer de manera patente como “lo otro” de la justicia. Lo injusto no es solamente la no existencia de la justicia, su suspensión, su desprecio o su rechazo.

La injusticia tampoco es la simple ilegalidad, ni una mera transgresión de la ley. Su relación con la violencia es acaso más equívoca, pero más íntima, constitutiva, aunque menos patente; pero también más intensa, más definitiva; su fuerza es más devastadora. La violencia de la injusticia involucra el mimetismo

de una negación imposible: su surgimiento asume el simulacro de una negación de la justicia. Sólo en el derrumbe ético se advierte la oscuridad de la violencia de lo injusto. Lo injusto tiene un nombre inquietante: lo *absolutamente* intolerable, que en sí mismo encierra una aporía tajante, insostenible. La injusticia se despliega con el espejismo de un saber sobre la justicia, de una posibilidad de nombrarla, de reconocerla, de hacerla emerger de los actos inherentes a la institución del derecho, para entonces ofrecerse como su negación. Una negación vacía, sustentada por el simulacro montado por la incalificable certeza de lo justo. Pero para Derrida la injusticia se expresa en la violencia, acaso imperceptible, que radica en el olvido que subyace en el lenguaje mismo, en el eclipse de la otredad de la lengua, en la participación del lenguaje en los espejismos de la identidad y en la edificación de estos espejismos.

LA DECONSTRUCCIÓN Y LA RESPONSABILIDAD COMO POLÍTICA

La relación de la injusticia con el olvido hace patente que la reflexión destinada a una lucha contra la injusticia debe orientarse a lo que Derrida llama una “responsabilidad” de la memoria. Las resonancias de la obra de Levinas son evidentes en esta posición sostenida por Derrida. La caracterización deconstruccionista de la noción de responsabilidad supone también un ahondamiento en las exigencias involucradas en esta categoría ética. Así, la noción de responsabilidad involucra necesariamente el vínculo con el otro, pero también con la otredad de su lenguaje. Esa relación ética rechaza todo condicionamiento. La noción de responsabilidad supone una inherente cancelación de los límites. Su vínculo con el otro exige un deber hacer ilimitado respecto de la abolición de los límites del deber hacer del otro. La responsabilidad implica, por consiguiente, una doble exigencia: por una parte, asumir la responsabilidad significada como lo ilimitado, lo indeterminado, del deber hacer hacia el otro; por la otra, la destinada a la invalidación de los límites relativos al vínculo mismo.

La responsabilidad destinada a contravenir y a desplazar incesantemente los límites del deber hacer hacia el otro, con el otro deriva así, necesariamente, en el sentido de una responsabilidad que atañe a una modalidad del existir. Pero esa responsabilidad, en consonancia con la mirada de Levinas, no deriva de una regla, de una ley, de un orden simbólico: los precede y los desborda. La responsabilidad exige el actuar de cara al otro, pero más allá de toda prescripción, de toda normatividad, de la ley misma: actuar en justicia con el otro. Ser y estar justo con el otro, de acuerdo con Derrida. La relación de la responsabilidad con la memoria se hace así patente: debe luchar contra la memoria cuando ésta pesa como condicionamiento, cuando es el soporte de los imperativos, cuando de ella se derivan los límites del actuar; cuando la memoria se transforma en *αρχή*, en archivo, en fuente, en el resguardo de los límites que lo jurídico impone al deber hacer respecto del otro y de sí mismo. Hay un rostro de la memoria que se vincula con la tiranía, con esa fuerza que es preciso seguir al margen de toda justicia.

La deconstrucción, para Derrida, es un deber hacer, un deber pensar respecto de la responsabilidad, rechazar cualquier condicionamiento respecto de la significación de la responsabilidad —y, en la medida en que toda significación surge de los límites propios de todo concepto, suspender la significación misma, acotada, limitada de la responsabilidad; es también, en consecuencia, un actuar en el lenguaje y contra los límites que éste supone e instaura. La responsabilidad, así, no es sino un sentido orientado al otro, impulsado a un vínculo que disuelve los límites que acotan y condicionan el significado del deber hacer del sujeto respecto del deber hacer del otro. Para Derrida, la ética alude de manera cardinal, constitutiva, a la deconstrucción. La deconstrucción, así, se erige como una política de la memoria que conlleva una exigencia de pensar los alcances políticos y éticos de la relación entre la memoria y sus límites, pero también es un recurso en la escritura para exhibir los límites, para confrontar los reclamos de sentido erigidos desde la memoria, un recurso contra su tiranía. La responsabilidad de la deconstrucción respecto de la memoria supone lo que Derrida caracteriza como “un doble movimiento”. En primer lugar, asumir una modali-

dad de la memoria como aspecto de la deconstrucción, pero también exhibir las tensiones inherentes a la relación entre la memoria, la ley y la justicia:

El sentido de una responsabilidad sin límites, y, por consiguiente, necesariamente excesiva, incalculable, ante la memoria; y, por consiguiente, la tarea de recordar la historia, el origen y el sentido, y consecuentemente, los límites del concepto de justicia, de ley y de derecho, de los valores y las normas, las prescripciones que han sido impuestas y se han sedimentado, haciéndose desde entonces, más o menos legibles y patentes como presupuestos (Derrida, 1994:44).

Para Derrida, esta rememoración no puede ser sino “histórica e interpretativa”: el reconocimiento de un modo de darse de la historicidad, y la expresión de ésta en los límites del concepto de justicia y de ley —la ley como enunciados que hacen patentes los límites, positivos y negativos, del deber hacer—, como una sucesión de modos de darse de esta fuerza capaz de imponer los límites a los conceptos de ley y de justicia, los que a su vez señalan y prescriben los límites de la responsabilidad respecto al otro. La memoria interpretativa rechaza así circunscribirse a la evocación de una verdad pasada y su perseverancia; rechaza también asumirse como la raíz de un imperativo, y el origen y fundamento de nuevos imperativos. La memoria interpretativa, tal y como surge de la interrogación deconstructiva, rechaza su papel de límite. Rechaza también ser usada como instrumento para erigir una ética de los límites proyectada como un deber hacer según reglas determinadas e instituidas. Más bien, la deconstrucción asume la memoria como un recurrir al sentido de una historicidad fincada en la responsabilidad; y asimismo como una memoria conformada y orientada a sustentar la fuerza interrogante, la capacidad de suspensión de la significación y sus límites, propia de la responsabilidad, en su calidad de apertura incondicional e incondicionada al acontecer del vínculo constitutivo con el otro.

De ahí la relación íntima entre esa modalidad de la memoria y el ocurrir de la justicia, como un *modo de responder* —asumir una responsabilidad— a los actos de otro. La finalidad de la

responsabilidad no es sino la justicia, responder al acontecer y a la singularidad de la acción alentada y orientada por el vínculo con el otro. De ahí también el lugar filosófico de la deconstrucción como política: hacer patente la responsabilidad ante el sentido de responsabilidad, ante la fuerza singular del acontecer de la justicia. Derrida pone un acento aparentemente redundante: la deconstrucción surge de una responsabilidad ante el concepto de responsabilidad y su destino en las formas éticas y políticas; ahí encuentra su correspondencia con la justicia. Y, sin embargo, ni la responsabilidad, ni la responsabilidad de pensar la responsabilidad y encararla cardinalmente en su singularidad, admiten como condición un origen o un destino. Mucho menos obedecen a un imperativo o a una ley. Derivan, acaso, de la tensión que surge entre la experiencia —incluso en su acontecer precategorial— y la ley, de la tensión que se origina en la imposibilidad de la ley para responder a la acción singular del otro, a su fracaso.

La responsabilidad ante la justicia se revela así como un sentido singular de la deconstrucción: la deconstrucción, es posible asumir con Derrida, es deber hacer justicia a la justicia. Esta exigencia no es un mero juego de palabras; por el contrario, señala ya ese vértigo que acompaña a la exigencia ética, como un modo de darse de un deber hacer del pensamiento, de un asumir el alcance político y ético del pensamiento respecto de la propia historicidad de la responsabilidad y la justicia. Pero ese pensamiento de una responsabilidad cuya singularidad toma su sentido de asumir su propia incondicionalidad, su rechazo tajante de toda pretensión de imponerle límites, no puede apelar a conceptos cuyo sentido se deriva de la fijeza de un saber instituido. Debe fundar esa aprehensión sobre la fuerza de una pregunta que desmiente toda certeza y, con ello, recupera la posibilidad de llevar el pensamiento a su refundación incesante. Esta pregunta no puede aspirar a una respuesta, a su clausura; la pregunta se enuncia como una suspensión de la certeza: una pregunta sin presupuestos capaces de condicionar el horizonte de la reflexión. Es lo que Derrida ha llamado la *épojé*,¹ propia de la decons-

¹ La noción de *épojé*, de clara y reconocible filiación fenomenológica, y particularmente husserliana, experimenta, en el acercamiento de

trucción: un momento de suspensión radical de la certeza, de la significación de los conceptos y los términos del lenguaje, un momento de un asumir la extrañeza radical del lenguaje como otro, del otro, orientado hacia el otro en su ocurrir, en el acontecimiento de darse como lugar de la singularidad, de un hacer sin un yo que lo sostenga desde la afirmación de una identidad.

La búsqueda de la justicia, así, no es sino una búsqueda de lo imposible. Surge de la experiencia como un impulso emanado del imperativo engendrado por la responsabilidad misma: la responsabilidad por el otro no puede sino asumir, indefectiblemente, la búsqueda de la justicia. La justicia, por consiguiente, rechaza toda equiparación con la igualdad. Por el contrario, hace patente el reclamo de responder puntualmente a la exigencia ética implicada en el reconocimiento del otro y de su acontecer. Eso a lo que Derrida remite con la “posibilidad de justicia”. Esta experiencia de la responsabilidad, asumida como una condición de lo incondicional, conlleva una doble estrategia de la deconstrucción: por una parte, aquella que no deja de exhibir, hacer visible y traer a la memoria no sólo las condiciones de historicidad de la imposición de límites a los conceptos de ley y de justicia; por la otra, en la estela de la reflexión de Lévinas, que consiste en acoger el rostro del otro en lo que ofrece de radical singularidad, en la resistencia que opone a la identificación. Derrida hace intervenir la voz de Lévinas:

Lévinas habla de un derecho infinito: en lo que él llama “el humanismo judío” cuya base no es el concepto de hombre, sino de otro; “la extensión del derecho del otro” es la de un derecho prácticamente infinito (Lévinas, 1977:17-18, en Derrida, 1994:49).

“Justicia, entonces, es el derecho del otro”, subraya Derrida. Acoger al otro en su derecho compromete también todo el sen-

Derrida, una transformación patente. Su carácter “metodológico” se transforma en un recurso de intervención ético y político al suspender toda certeza emanada de la regularidad del lenguaje, de sus imperativos, de la ley tácita que se deriva de las condiciones estructurales de funcionamiento de la palabra, y de su referencia al dominio instituido del saber.

tido paradójico de la responsabilidad, que se abre también a la relación entre la ley —capaz de consagrar el derecho del otro y validarlo— y la justicia. La justicia revela así un impulso singular destinado a reconocerse en la propia responsabilidad ante el deber-hacer del otro. Se hace patente, en la expresión de Derrida, que la justicia no puede aparecer, ni ser pensada, en un acto de responsabilidad sin asumir un juego múltiple de aporías. La primera surge de la exigencia de reconocimiento del sentido indeterminado de justicia, que no puede admitirse sin la posibilidad contradictoria de darse a conocer con un perfil definido; esa justicia sin concepto asume la aporía de acuñar una experiencia que se distingue de las otras y que cobra por sí misma un sentido específico, propio. Así, la justicia parece destinada a ofrecer una inscripción institucional, a alentar procesos jurídicos, a emanar de una norma social implantada y duradera. Este modo de aparecer reclama asimismo la intervención de un agente jurídico, capaz de intervenir y de garantizar su realización. Involucra así, necesariamente, la participación de un juez. El juez, pese a esta apariencia de plenitud de sentido, no puede dejar de confrontar el vértigo de la singularidad del acto de justicia, no puede evitar verse sometido a una exigencia imposible: la de llevar a cabo una acción justa, asumiendo un saber sobre la justicia, apelando a la universalidad de la ley y, no obstante, respondiendo éticamente a la singularidad de la justicia. No puede eludir la exigencia de reconocerse a sí mismo como un hombre justo, saberlo, hacer ese conocimiento compartido, apelar a un saber instituido y reclamar, en ese marco, una identidad acorde con su condición.

La segunda aporía la enmarca Derrida en lo que denomina “la obsesión de lo indecible” y que se deriva de una voluntad expresa de ejercer la justicia. Justicia y voluntad parecen enlazadas de manera necesaria: no se hace justicia sin la voluntad de hacerla. La voluntad asume así una condición equívoca, vertiginosa: la voluntad de hacer algo cuyo destino es incalificable, cuyo sentido es impronunciable, cuyo valor no tiene nombre. La libertad de hacer o no justicia se precipita en un vacío, pero no obstante se tiene que admitir como una vocación palpable, reconocible, de un acto específico, normado. Esta decisión supone

a su vez un horizonte, la realización de un deseo, la demanda de una eficacia en la acción correspondiente. La acción de ejercer la justicia debe garantizar que su desenlace será la realización de un acto justo, la culminación eficaz de una estrategia. Hacer justicia deriva así de una decisión única e irrefutable, sin otro destino que una eficacia incalificable. Es una voluntad sin asideros: no hay garantía posible de justicia, ésta tampoco se revela de manera inequívoca. No hay una ruta ineludible, regular, inapelable para su reconocimiento. La justicia, insiste Derrida, es lo indecible mismo, y sin embargo esta condición extrema no basta para desalentar la búsqueda de la justicia; por el contrario, es ella lo que la incita, lo que mantiene su tensión imposible.

Pero esta decisión en la exigencia de lo indecible no se disipa: inscribe una huella en la memoria. Se convierte en una fuerza, en un peso, gravita sobre los futuros actos de justicia, en un límite, surge y se implanta en el horizonte, advierte Derrida, “como un espectro”. La justicia viene siempre del otro, como el lenguaje, como el nombre y el significado de los actos, como los horizontes de reconocimiento.

La tercera y última aporía, en la reflexión derridiana, involucra la experiencia del tiempo, pero compromete también la necesidad y el deseo, y la concurrencia del saber en las condiciones y el horizonte temporal de reconocimiento. Supone, así, la experiencia de la urgencia que emana de la fuerza de la singularidad del acto del otro, y de la exigencia intrínseca, la conmoción y el estremecimiento inherente a todo vínculo de responsabilidad. El acto de justicia no puede eludir los tiempos y la fuerza, la experiencia de la urgencia infinita que involucra la responsabilidad. Tampoco puede eludir la condición paradójica de encontrar su origen en el acto del otro, de asumirse siempre, ineludiblemente, como un “responder al otro”. Pero esta respuesta, a su vez, surge de un tiempo enrarecido: el lapso propio de la tensión entre el acto y el marco tácito de la ley que lo define. Ese tiempo que separa el enunciado de la ley, del acto que de ella se desprende, se asume como fuerza, una determinación, pero también un régimen perentorio: “La ley no espera”, asume literalmente Derrida. El enunciado de la ley no admite la postergación de su cumplimiento y, sin embargo, todo acto responde a la ley en tiempos

diferidos. Pero toda transgresión, todo apartamiento, todo acto que desestima la ley, hace patente un vacío temporal, una espera o un tiempo “sin ley”. Este tiempo sin ley está inscrito, sin embargo, en la experiencia misma que formula como urgente, imposable, el cumplimiento mismo de la ley. Esta urgencia hace patente el impulso del deseo que subyace a toda ley, a toda identidad de sentido. No obstante, ese tiempo “sin ley” supone esa vigencia de un vínculo precategorial con el otro; un vínculo ajeno a las cronologías, un vínculo en el que la intimidad carece de una concatenación determinada, de una sucesión imperiosa e inminente. Ese lugar sin tiempo es también el del tiempo inasequible del deseo, el que rige en los lazos con el otro, el que responde a la naturaleza del vínculo ético y que rechaza la intervención de saber alguno. De ahí su carácter al mismo tiempo necesario y radicalmente contingente que lo acerca a la figura del delirio. Derrida asume plenamente la sentencia de Kierkegaard: “El instante de la decisión es una locura”, el abandono de una racionalidad apuntalada sobre el cálculo. Es llevar a cabo una decisión sin horizonte, sin lapsos, sin anticipación ni vislumbre, como respuesta a la fuerza movilizadora del vínculo mismo, a su singularidad. Es la señal que hace patente, sin nombrarlo, el imperativo abierto, ilimitado, de la responsabilidad, cuya fuerza emana, necesariamente del otro.

Esta conjugación entre urgencia, precipitación, deseo y responsabilidad, tiene como desenlace paradójico un juicio, una atribución de identidad, una corroboración o una fundación de saber, la aparición y la consagración institucional de una evidencia que se expresa privilegiadamente en el lenguaje. La confirmación o el rechazo de la ley apela a la conformación de un saber, a la instauración regulada de una verdad. Revela con ello una condición significativa inherente a todo acto de lenguaje: todo saber se sostiene en las condiciones pragmáticas en las que se conforma, se formula y se reconoce un enunciado de verdad. Toda verdad supone una genealogía cuyo vértice es un acontecimiento, no hay saber sin responsabilidad: el ciclo se cierra. La responsabilidad del saber y la expresión del saber que no puede surgir sino de un acto de lenguaje, de un vínculo, de un asumir la palabra y el derecho del otro: un acto de justicia. Derrida asume

así la propuesta de Lévinas: “la verdad supone la justicia”. Pero Derrida inscribe en esta reflexión una inflexión significativa: no solamente una supone a la otra: la justicia y la verdad se corresponden. “Sólo la justicia, ello, es verdadero”. Los tiempos y los sentidos, las tensiones y el régimen imposible de la justicia definen el sentido de la verdad, hace patentes sus facetas constitutivas. La referencia a San Agustín reaparece en el texto derridiano: la verdad está siempre por hacer, es lo por venir, lo que admite sólo vislumbres, lejanía y urgencia.

Derrida retorna a una relación crucial: la justicia, la historia, el sentido político de la deconstrucción. “La justicia, como alteridad absoluta, es impresentable”. Ésa es también la condición de la verdad. Es la posibilidad del acontecimiento y la condición de la historia, pero también de su curso enigmático: el sentido de la historia y la justicia se conjugan; surge entre ellas una tensión que se arraiga en el régimen de la ley, en el sentido histórico y político del derecho. El acto político supone así una intervención deconstructiva entre ley, verdad y justicia: la ley como la exigencia de la regulación calculable, estratégica, como la modalidad histórica, indiferente, “mística” de los límites, y la justicia como modo de darse de lo incalificable, del acontecer de lo otro.

El acto político asume esta tensión, el vínculo inextricable entre ambas. No hay justicia sin esta tensión. Es ella la que desplaza la fuerza tiránica de los límites, y es la tensión que surge de ellos, de los marcos instituidos del ejercicio jurídico, lo que instauro el sentido, los tiempos y los horizontes de la responsabilidad; la responsabilidad aparece así siempre de cara al horizonte de la ley, y extraño siempre a su exigencia imaginaria de universalidad, pero también modelando el acto de justicia. Ajeno a la tensión inherente al régimen jurídico y a la fuerza conformadora de la responsabilidad, el acontecer de la justicia, incierto, indeterminado, ambiguo, arrancado de cualquier horizonte y cualquier racionalidad, se confunde con la aparición fulgurante de una violencia destructiva: “Abandonada a sí misma, la idea incalculable y donadora de la justicia está siempre lo más cerca del mal, hasta de lo peor puesto que puede apropiársela el cálculo más perverso”.

La justicia, así, sólo se inscribe en el dominio de la responsabilidad cuando a lo incalculable se confronta el cálculo, en una tensión permanente. Derrida alude a una decisión incesante que deriva de esa tensión: “Negociar —en el dominio del derecho— la relación entre lo calculable y lo incalculable; y negociar sin regla que no sea aquella que está por inventarse ahí donde hemos sido ‘arrojados’, ahí donde nos encontramos”. Esa tensión, matriz fundamental de todo acto político, se revela así como irresoluble, ajena a toda tentativa de clausura, de totalización, sin término, un horizonte sin sentido determinado, por venir.

El acto político, orientado a esta realización de la justicia, no puede sino recuperar un sentido crucial: el de la emancipación. El concepto de emancipación supone poner la justicia en una tensión que lleve a la ley, al régimen jurídico a un incesante desplazamiento, a hacer patentes los dominios que instaure y las formas de marginalidad que engendra, veladas, sólo visibles por la incidencia iluminadora del acto de justicia.

BIBLIOGRAFÍA

- Derrida, Jacques (1990), “Signature, événement, contexte”, en Jacques Derrida, *Limited Inc.*, París, Galilée.
- _____ (1994), *Force de loi*, París, Galilée.
- _____ (1996), *Le monolinguisme de l'autre*, París, Galilée.
- _____ y Emmanuel Lévinas (1977), “Un droit infini”, en Emmanuel Lévinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, París, Minuit.

Creaciones del imaginario social.

El deseo, la ley y la ética

se terminó en febrero de 2015

en Imprenta de Juan Pablos, S.A.

2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19

Col. del Carmen, Del. Coyoacán

México 04100, D.F.

<juanpabloseditor@gmail.com>

500 ejemplares

